

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**UNIDADE NA DIVERSIDADE:
INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE EXPERIÊNCIAS DE
ENCONTRO INTER-RELIGIOSO**

Yuri Elias Gaspar

Belo Horizonte, fevereiro de 2014

Yuri Elias Gaspar

**UNIDADE NA DIVERSIDADE:
INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE EXPERIÊNCIAS DE
ENCONTRO INTER-RELIGIOSO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud.

Linha de Pesquisa: Cultura, Modernidade e Subjetividade.

Área: Psicologia Social.

Belo Horizonte

2014

150
G249u
2014

Gaspar, Yuri

Unidade na diversidade [manuscrito] : investigação fenomenológica de experiências de encontro inter-religioso / Yuri Gaspar. - 2014.

259 f.

Orientador: Miguel Mahfoud.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Psicologia – Teses. 2. Fenomenologia - Teses. 3. Psicologia e religião - Teses. I. Mahfoud, Miguel. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

PPG
PSICO
LOGIA
UFMG

FOLHA DE APROVAÇÃO

Unidade na diversidade: investigação fenomenológica de experiências de encontro inter-religioso

YURI ELIAS GASPAR

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração PSICOLOGIA SOCIAL, linha de pesquisa Cultura, Modernidade e Processos de Subjetivação.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2014, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Miguel Mahfoud - Orientador
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Prof(a). Giancarlo Petrini
Universidade Católica do Salvador (UCSAL)

Prof(a). Urbano Zilles
PUC do Rio Grande do Sul

Prof(a). Érika Lourenço
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof(a). Rodrigo Coppe Caldeira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Prof(a). Pierpaolo Donati
Università di Bologna

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2014.

*A Deus,
Fundamento da vida,
razão da esperança!*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por sua presença e misericórdia.

À Roberta, esposa fiel, companhia que caminhou junto a mim em todos os passos da pesquisa. Este trabalho também é seu.

A meus pais, Ovídio e Sara, pelo exemplo de vida e eterno cuidado.

A meus irmãos, Rolf e Raydan, com quem me sinto de fato em casa.

A toda minha família, porto seguro que me possibilita ser quem sou.

Aos meus amigos, pessoas com as quais compartilho a vida com gosto, alegria e liberdade. Em especial, ao Lucas pela disponibilidade para traduzir o resumo dessa dissertação para o inglês.

Aos professores, referências em minha trajetória. Em especial, agradeço aos mestres Eduardo Gontijo, Érika Lourenço, Giancarlo Petrini, Pierre Sanchis, Rodrigo Coppe Caldeira e Urbano Zilles, pela disponibilidade em contribuir para o amadurecimento deste trabalho.

Aos professores Pierpaolo Donati e Sergio Belardinelli, pela acolhida e orientação no frutífero período de estágio no exterior realizado na Università di Bologna, Itália.

À CAPES, pelo apoio financeiro por meio de bolsa de doutorado e doutorado sanduíche.

Aos sujeitos entrevistados, por sua disponibilidade em compartilhar comigo sua história, comunicando a vitalidade e a beleza do encontro.

Ao Miguel, por abrir caminho para que tudo isso acontecesse, por sustentar os meus passos e me ajudar a direcionar o olhar ao horizonte último, sentido de todo caminhar.

RESUMO

Gaspar, Y. E. (2014). *Unidade na diversidade: investigação fenomenológica de experiências de encontro inter-religioso*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Na atualidade, a convivência inter-religiosa é desafio central e urgente. Neste trabalho, objetivamos investigar os fatores constitutivos do encontro inter-religioso bem como sua dinâmica característica assim como evidenciados pela experiência de quem chegou a vivenciar unidade na relação com uma alteridade religiosa. De modo a apreender o dinamismo característico da experiência de encontro inter-religioso em sua complexidade e vitalidade, adotamos a Fenomenologia (Husserl e Stein) como proposta teórico-metodológica. Para tanto, apresentamos os conceitos de cultura e religião, o modo como a subjetividade se constitui no relacionamento com a alteridade, a constituição da experiência de encontro evidenciando sua base para o diálogo inter-religioso. Explicitamos os modos de configuração do relacionamento inter-religioso no mundo contemporâneo, problematizando o multiculturalismo e a proposta do “politicamente correto”. Evidenciamos a centralidade da experiência e da relação social para a compreensão do encontro inter-religioso. Por fim, tematizamos a peculiaridade da realidade brasileira e sua potencialidade para facilitar o relacionamento inter-religioso. Como procedimento metodológico, realizamos entrevista fenomenológica semi-estruturada com seis sujeitos selecionados intencionalmente buscando colher sua história de relacionamento inter-religioso. Analisamos os dados fenomenologicamente evidenciando a experiência da pessoa, seu modo próprio de elaborar sua relação consigo, com o outro, com o Absoluto e, especialmente, com a alteridade religiosa. A partir da análise da experiência de cada pessoa, reconhecemos elementos essenciais da constituição da experiência de encontro inter-religioso. No impacto com a alteridade religiosa, a pessoa se dá conta de um acontecimento, colhe uma provocação, vive uma correspondência, se envolve pessoalmente, verifica aquilo que encontrou com o que lhe é significativo, reelabora sua identidade, afirma o que lhe é mais radicalmente correspondente, reconhece o valor de si, do outro, da vida e do Absoluto, se realiza, elabora mais amplamente, deseja uma continuidade, vive uma gratidão. Deste modo, pudemos apreender o processo de mútua constituição sujeito-mundo, descrever nuances da experiência religiosa e inter-religiosa, evidenciar a centralidade do acontecimento para a constituição do encontro, explicitar a relação como fundamento da unidade na diferença, discutir as possibilidades e desafios do relacionamento inter-religioso na contemporaneidade e apresentar como a cultura brasileira facilita o acontecer do encontro inter-religioso. Portanto, colhemos o valor do encontro inter-religioso como capaz de romper barreiras, solicitar elaborações, possibilitar a vivência de unidade na diversidade, evidenciar o valor da alteridade, realizar a pessoa, estruturar a relação inter-religiosa em termos de compreensão e enriquecimento recíprocos.

Palavras-chave: fenomenologia; psicologia e cultura; psicologia e religião; encontro inter-religioso

ABSTRACT

Gaspar, Y. E. (2014). Unit in diversity: phenomenological investigation of experiences of inter-religious encounter. Doctoral dissertation, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Nowadays, the inter-religious interaction is a central and urgent challenge. In this study we aim to investigate the factors which constitute the inter-religious encounter as well as its dynamic characteristic just like it is evidenced by the experience of those who have come to experience unit in relation to a religious otherness. In order to grasp the characteristic dynamism of the experience of inter-religious context in its complexity and vitality, we adopted the Phenomenology (Husserl and Stein) as a theoretical-methodological proposal. Therefore, we presented the concepts of culture and religion, the way the subjectivity constitutes itself in the relation to the otherness, the constitution of the experience of encounter evidencing its basis for the inter-religious dialogue. We made explicit the possible configurations of the inter-religious relations in the modern world setting, discussing multiculturalism and the proposal of the “politically correct”. We evidenced the centrality of the experience and of the social relation for the comprehension of the inter-religious encounter. Finally, we took the peculiarity of the Brazilian reality and its potentiality to facilitate the inter-religious factors as a theme. As a methodological procedure, we conducted semi-structured phenomenological interview with six subjects selected intentionally so as to collect their histories of inter-religious relations. We analyzed the data phenomenologically bringing out the experience of the person, their own way to elaborate their relations with themselves, with the other, with the Absolute and especially with the religious otherness. Throughout the analysis of the experience of each person, we recognized essential elements from the constitution of the experience of inter-religious encounter. On the impact with religious otherness, the person becomes aware of a happening, picks a provocation, experiences a correspondence, engages personally, verifies what was found with what is significant, reworks the identity of self, states what is radically most corresponding, recognizes the value of self, of the other, of life and of the Absolute, experiences a realization of self, elaborates more extensively, wishes a continuity, experiences gratitude. Thus, we could capture the process of mutual constitution subject-world, describe nuances of the religious and inter-religious experience, evidence the centrality of the event to the constitution of the encounter, present the relationship as foundation of unit in difference, discuss the possibilities and challenges of inter-religious relations in contemporary world and present how Brazilian culture facilitates the inter-religious encounter event. Therefore, we collected the value of the inter-religious encounter as capable of breaking barriers, evoke elaborations, enable the experience of unit in diversity, evidence the value of otherness, self-realize the person, structure the inter-religious relation in terms of mutual understanding and enrichment.

Keywords: phenomenology; psychology and culture; psychology and religion; inter-religious encounter

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: a vida é a arte do encontro?!	10
I – OBJETIVOS	15
1. Objetivo Geral	15
2. Objetivos Específicos	15
II – REFERENCIAL TEÓRICO	16
1. Culturas e religiões: definições e desafios no impacto com a diferença	16
2. Em busca da fundamentação da experiência de encontro: a alteridade como constitutiva da subjetividade	18
3. A constituição da experiência de encontro	20
4. O encontro como base da experiência de diálogo inter-religioso	23
5. O relacionamento e a vivência inter-religiosa no mundo contemporâneo.....	26
6. Desafios e (im)possibilidades do relacionamento inter-religioso na contemporaneidade: do multiculturalismo ao “politicamente correto”	30
7. A centralidade da experiência humana no relacionamento inter-religioso	32
8. Da experiência religiosa à possibilidade radical de compreensão recíproca	36
9. O encontro inter-religioso enquanto relação social	38
10. Possibilidade de apreensão da experiência de encontro em ato: o caso Brasil.....	42
III – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	47
1. Seleção e acesso aos sujeitos	48
2. Coleta de dados	50
3. Transcrição do material	51
4. Análise dos dados	52
5. Apresentação dos resultados	55
IV – RESULTADOS	57
1. Dom Bernardo, católico: <i>é uma benção ter um pé num lugar e um pé em outro</i>	57
1.1. A experiência de dom Bernardo: uma síntese	77
2. Carolina, budista: <i>viver harmoniosamente mesmo tendo conflitos</i>	79
2.1. A experiência de Carolina: uma síntese	99
3. Davi, evangélico: <i>na nossa relação com aquele que pensa e crê diferente, precisamos unir graça e verdade, esse é o jeito de Jesus, que é o jeito do Pai</i>	101
3.1. A experiência de Davi: uma síntese	128

4. José Luiz, espírita: <i>eu me movimento muito bem porque tenho essa ideia central muito sólida dentro de mim</i>	130
4.1. A experiência de José Luiz: uma síntese	155
5. Miriam, judia: <i>é tudo um conjunto, para mim as coisas se encaixam</i>	157
5.1. A experiência de Miriam: uma síntese	188
6. Silvia, candomblecista: <i>sou forasteira de dentro, quero contribuir para dar visibilidade, empoderar</i>	191
6.1. A experiência de Silvia: uma síntese	222
7. Experiência-tipo	225
7.1. A pessoa em relação com a alteridade religiosa: tensões e possibilidades da experiência de encontro inter-religioso	225
V – DIÁLOGOS	234
1. Pessoa e cultura: processos de mútua constituição	234
2. Nuances da experiência religiosa	235
3. O encontro entre subjetividade e alteridade como acontecimento	236
4. Especificidades do encontro inter-religioso	238
5. A relação como fundamento da unidade na diferença	240
6. Experiência (inter)religiosa na contemporaneidade: possibilidades e desafios	241
7. O encontro inter-religioso na cultura brasileira	243
VI – CONCLUSÃO	246
REFERÊNCIAS	251
ANEXO	258

INTRODUÇÃO: A VIDA É A ARTE DO ENCONTRO?!

“Embora haja tanto desencontro pela vida”, “a vida é arte do encontro”, já dizia o grande poeta Vinícius de Moraes (1988). Não foi por acaso que inverti a ordem dos famosos versos, pois triste é ver que, de fato, o desencontro é tanto e tem chamado tanto a nossa atenção, se fazendo presente nas relações entre pessoas, grupos, comunidades, povos, países. Triste também é ver que, diante de tantos desencontros, muitas pessoas, cansadas e machucadas, reafirmam que a vida é a impossibilidade do encontro.

Mas, permitindo-me retomar a mesma canção de Vinícius, “a tristeza tem sempre uma esperança de um dia não ser mais triste não”. Não uma esperança vazia, ideológica ou ilusória, pois a ferida aberta de um desencontro reascende a chama da nossa espera por reais experiências de encontro: “é assim como a luz no coração”. É com esta chama que reconhecemos não só quanto os desencontros nos ferem, mas como os encontros podem efetivamente nos corresponder. Aqui podemos nos encontrar (inclusive conosco mesmos) e nos abrir para reconhecer a arte da vida do encontro e no encontro.

Contemplando minha trajetória, é evidente o quanto os encontros foram (e permanecem sendo) formadores da minha pessoa. Não aquele encontro de esbarrão, mas aquele de provocação: que inquieta, que impacta, que solicita, que interroga, que amplia horizontes, enfim, que transforma. É sobre esta experiência que nos debruçamos: que arte é esta que pode transformar encontro em vida? Em que condições este encontro pode se realizar?

Embora haja tantas possibilidades de encontros-vida, uma modalidade em especial me interessa: o encontro entre “diferentes”. Mas não de qualquer diferença, mas daquela (seria mesmo diferença?) que se joga na raiz, que tende a tocar no horizonte último da vida: a diferença inter-religiosa. Já é perceptível nesta primeira problematização o emergir de uma provocação: a diferença é um fato, mas a experiência do encontro pode revelar uma proximidade surpreendente. Na diferença, pode emergir uma unidade.

Falo aqui de algo que experiencio. De família católica, em parte não praticante, tornei-me espírita na adolescência junto a meu pai e irmãos. Na universidade, abri-me à diversidade de perspectivas acadêmicas e religiosas, surpreendi-me com a possibilidade da experiência humana universal ser magistralmente descrita por alguém totalmente enraizado na própria tradição e encantei-me com a beleza e sabedoria da religiosidade popular. Permanecendo espírita, casei-me na Igreja Católica e sou padrinho de casamento de um pastor evangélico. Também tenho amigos queridos que são budistas, católicos, espíritas, evangélicos, hinduístas,

judeus e ateus. Intrigado pelas religiões de ascendência africana, espero poder conhecer de perto suas práticas. Descendente de libaneses, admiro os árabes, sua cultura e suas diferentes religiosidades. Participo atualmente de um grupo que tem vivido e proposto o diálogo inter-religioso no âmbito universitário e, inclusive, realizamos um evento público no primeiro semestre de 2012.

Interessa-me pesquisar algo que vivo, não para documentar ideias pré-concebidas ou afirmar que a melhor possibilidade está no caminho que trilhei, mas para dar testemunho da realidade do encontro inter-religioso e buscar uma compreensão profunda de seu dinamismo próprio. Nesse processo, é evidente o chamado à complexidade, a considerar mais fatores, a reconhecer que para tratar do encontro é preciso contemplar também o seu oposto.

No relacionamento inter-religioso, o desencontro tem sido uma constante, além de ser, em algumas situações, assustadoramente perigoso. A tensão toma a cena no desenrolar da relação, podendo se concretizar implícita ou explicitamente por meio de formas diversas: estranhamentos, preconceitos, discordâncias, mágoas, brigas, ódios, guerras “santas”, genocídios... Tensão que se revela tanto no relacionamento interpessoal quanto em modalidades mais amplas de relação social. Os exemplos se multiplicam ao longo da história e ao redor do mundo: na Irlanda, a tensão entre católicos e protestantes; no Oriente Médio, a tensão entre muçulmanos, judeus e cristãos; na França e na China, a tensão entre crentes e ateus; nos Estados Unidos, a tensão entre cristãos e outras formas de manifestação religiosa; no Brasil, a tensão entre católicos, evangélicos, espíritas, umbandistas, candomblecistas, entre outros.

Tensão por vezes velada, por vezes assumida: “religião não se discute”, já afirma o antigo ditado. Tensão por vezes incentivada, o que pode tanto dificultar a constituição e manutenção do relacionamento baseado no reconhecimento recíproco quanto levar, em última conseqüência, a verdadeiras batalhas. Inclusive, muitas das guerras foram (e continuam) sendo justificadas “em nome de Deus” – tenha Ele o nome que for – frente àqueles que não compartilham daquela crença. Enquanto aparecem em vários países (e entre países) situações de desencontro e violência suscitadas pela diferença religiosa, não só a relação entre pessoas, povos e países se vê ameaçada, como também a própria existência do ser humano. Tanto que muitos dizem (e propõem) que seria melhor que a religião não fizesse parte da vida das pessoas, grupos e nações – em síntese, que não existisse – já que ela seria o fator que gera mais desencontro e violência.

Se no relacionamento inter-religioso o desencontro é dramático (e por vezes trágico), o encontro, quando se realiza, mesmo marcado por tensões, pode ser gerador de vida, ocasião

de reconhecimento de uma proximidade fundamental na diferença, que pode lançar provocações para a totalidade da vida. Acontecimento que surpreende a todos os envolvidos, por mais que seja planejado: ele instaura uma novidade que pode abrir novos caminhos para o relacionamento inter-religioso. Desenrolando-se em nível interpessoal, o encontro inter-religioso pode inundar a constituição das relações sociais mais amplas, contribuindo para a constituição de uma cultura que o favoreça. Desenrolando-se em nível macro social, ou sendo proposto por figuras e instituições de referência, o encontro inter-religioso pode se constituir como recurso cultural para a transformação dos relacionamentos cotidianos.

Inclusive, nos últimos anos, ampliaram-se os esforços para promover explicitamente o encontro inter-religioso. São iniciativas que nasceram de diferentes tradições religiosas e em diversas partes do mundo¹, experiências em ato que evidenciam a urgência e a radicalidade do encontro como resposta a tantos desencontros, oferecendo indicações preciosas para a constituição do relacionamento frutífero com o diferente (na diferença) e para construir um mundo mais humano. Não se trata de propostas genéricas de como “deveria ser” a relação inter-religiosa, mas de situações concretas que evidenciam o valor de contemplar a experiência para dela aprender como o encontro pode acontecer. A importância de investigar efetivos encontros inter-religiosos é evidenciada por Sodré (2007) ao destacar que experiências concretas de acolhimento e diálogo entre sujeitos de diferentes perspectivas religiosas podem se tornar exemplos vivos que mostram a possibilidade de aprofundamento da experiência religiosa no reconhecimento da alteridade e no respeito à pluralidade de manifestações da religiosidade.

Nesse sentido, o Brasil apresenta uma realidade particularmente interessante e provocadora, marcada tanto por uma intensa e multifacetada convivência entre pessoas de religiões diferentes quanto por inúmeros exemplos de encontros inter-religiosos que estruturam relacionamentos baseados contemporaneamente no reconhecimento (e enriquecimento) mútuo e na vivência da própria religiosidade na relação com a alteridade.

Diante de toda esta configuração, perguntamo-nos: como o encontro inter-religioso se realiza? Quais seriam os elementos constituintes da transformação por ele engendrada? Quando uma relação pode, de fato, se tornar encontro? Que tipo de unidade seria possível dentro de uma situação concreta marcada por pluralidade de posições religiosas? Como a

¹ A título de exemplo de iniciativas a nível global, em 27 de outubro de 1986, na cidade de Assis, o papa João Paulo II reuniu representantes de várias religiões de todo o mundo para o Dia Mundial de Oração pela Paz. Esta reunião aconteceu também sob o seu pontificado em 24 de janeiro de 2002, e sob o pontificado de Bento XVI em 27 de outubro de 2011, em comemoração aos 25 anos do primeiro encontro. Outro exemplo de encontro entre representantes de várias religiões aconteceu entre os dias 24 e 26 de outubro de 2011, promovido pelo Centro Internacional de Diálogo Inter-religioso de Doha, reunindo mais 200 líderes religiosos oriundos de 50 países.

pessoa vivencia e elabora essa modalidade de encontro com o outro? Qual a singularidade e potencialidade dos encontros que se desenrolam na realidade cultural brasileira?

A partir dessas problematizações, queremos deixar claro que nos interessa apreender a constituição do encontro inter-religioso não do ponto de vista teórico ou institucional, mas sim a partir do modo como a pessoa vive e elabora essa experiência. Em síntese, objetivamos investigar a constituição e o dinamismo próprio da experiência de encontro inter-religioso a partir de quem pôde vivenciar unidade dentro da diversidade de posições religiosas. Para tanto, entrevistamos pessoas que, de fato, carregam essa experiência de encontro inter-religioso consigo.

A investigação sobre a experiência de encontro inter-religioso é complexa, multifacetada e proeminente no cenário atual, mobilizando pesquisas em vários campos do saber, especialmente nas ciências humanas, desde os primórdios de sua constituição enquanto ciência. Autores clássicos como Émile Durkheim (1912/2008) e Max Weber (1920/2004) no campo da sociologia, Claude Lévi-Strauss (1962/2003) e Gerardus van der Leeuw (1937/1961) na antropologia, Rudolf Otto (1917/2007) na filosofia da religião, Mircea Eliade (1957/2010) na história das religiões e religião comparada, William James (1902/1991) na psicologia, enfrentaram, cada qual a seu modo, o tema da constituição da religião na experiência humana. Especificadamente no campo da psicologia, Fizzotti (1996), em um trabalho de fôlego, apresenta e desenvolve como a religiosidade foi elaborada e debatida pelos autores de referência da psicologia a partir de sua constituição como ciência, evidenciando a multiplicidade de vozes e perspectivas que perpassam esse tema.

Diante desse amplo espectro de enfoques e problematizações, interessa-nos apreender a constituição da experiência em sua complexidade característica de modo a evidenciar a vitalidade de sua manifestação. Nesse sentido, adotamos a Fenomenologia Clássica de Edmund Husserl (1952/2006, 1954/2012) e Edith Stein (1932-3/2003, 1922/2005) como base de nosso referencial teórico-metodológico, por sua potencialidade em apreender a constituição da realidade social e da experiência assim como vivida pelos sujeitos concretos em suas múltiplas expressões pessoais, intersubjetivas, culturais e religiosas sem reduzir o horizonte estruturalmente aberto de suas manifestações.

Em nosso referencial teórico, optamos por problematizar os modos como se concebe a possibilidade (ou impossibilidade) do encontro inter-religioso e explicitar a multiplicidade de dimensões implicadas nesse fenômeno. Elaborações nas quais buscamos não tanto chegar à delimitação de um conceito acabado a ser aplicado na pesquisa empírica, mas sim intentamos demarcar nosso campo de interesses, operando um recorte e tornando mais complexa nossa

mirada. A proposta, portanto, é amadurecer nosso olhar à experiência, favorecendo a abertura ao que se apresenta a nós, de modo a respeitar a complexidade do fenômeno.

Assim, após delimitar nossos objetivos geral e específicos, no Capítulo II apresentamos o nosso referencial teórico. Tematizamos os conceitos de cultura e religião de modo a clarificar os desafios do impacto com a diferença. Discorremos sobre a fundamentação da experiência de encontro a partir do reconhecimento da alteridade como constitutiva da subjetividade. Debruçamo-nos na constituição da experiência de encontro e discutimos como ela pode ser base da experiência de diálogo inter-religioso. Apresentamos o relacionamento e a vivência inter-religiosa no mundo contemporâneo, problematizando também o multiculturalismo e a proposta do “politicamente correto”. Apresentamos a possibilidade do relacionamento inter-religioso reconhecendo a centralidade da experiência humana e da abertura própria da experiência religiosa. Descrevemos o encontro inter-religioso como relação social a partir do diálogo com a Sociologia Relacional. E, por fim, tematizamos a peculiaridade da realidade brasileira e sua potencialidade para a apreensão de experiência de encontro inter-religioso em ato.

No capítulo III, descrevemos os procedimentos metodológicos, embasados na abordagem fenomenológica. Destacamos a estratégia de seleção e acesso aos sujeitos, as modalidades de coleta de dados, bem como os procedimentos de transcrição dos relatos e análise do material.

No capítulo IV encontram-se os resultados das análises realizadas. Apresentamos as compreensões advindas da análise de cada uma das seis entrevistas, seguidas por uma breve síntese em que buscamos reunir os principais pontos apreendidos. Ao final deste capítulo, apresentamos a experiência-tipo da relação com a alteridade religiosa, buscando delinear tensões e possibilidades da experiência de encontro inter-religioso.

A discussão dos resultados é realizada no capítulo V, no qual pretendemos explicitar a contribuição própria de nossa pesquisa colocando-a em debate com os autores de nosso referencial teórico, além de outras perspectivas que se mostraram pertinentes a partir dos resultados alcançados. Ainda neste tópico, buscamos delinear como nossos resultados podem lançar luzes sobre a constituição da experiência de encontro inter-religioso na cultura brasileira.

No capítulo VI, por fim, retomamos as principais conclusões e provocações advindas deste trabalho de investigação.

I – OBJETIVOS

1. Objetivo geral

Investigar os fatores constitutivos da experiência de encontro inter-religioso bem como sua dinâmica característica assim como evidenciados por sujeitos que vivenciam unidade na relação com uma alteridade religiosa.

2. Objetivos específicos

- 1) Descrever como a pessoa vive e elabora o impacto e a relação com a alteridade religiosa;
- 2) Captar tipos de unidade possível dentro de um encontro entre diferentes perspectivas religiosas;
- 3) Aprender de que modo a pessoa compreende a si mesma, o outro e a vida no encontro inter-religioso;
- 4) Compreender os fatores que possibilitam o encontro inter-religioso e de que modo este pode estruturar modalidades de relação social fundamentada na experiência de compreensão recíproca e diálogo.

II - REFERENCIAL TEÓRICO

1. Culturas e religiões: definições e desafios no impacto com a diferença

A humanidade caracteriza-se pela diversidade: desde seus primórdios constitui-se como pluralidade de grupos, linguagens, culturas e credos. Mesmo nas mais variadas manifestações, podemos identificar certos traços que permitem reconhecer o humano se manifestando. Manifestação diversa, mas não estruturalmente aleatória, já que todo ser ou agrupamento humano nasce e se desenvolve dentro de determinado horizonte material, simbólico e histórico, que lhe abre certas perspectivas, lhe coloca certos problemas a enfrentar, lhe propõe certos costumes e valores, enfim, lhe oferece determinadas possibilidades e limites que estruturam seu desenvolvimento e sua potencial transformação (Sanchis, 2008). Está no bojo desta problematização a noção de cultura, “jeito de ser gente”, de “maneira particular” (Sanchis, 2008, p. 72) constituída “pela mentalidade, pela forma de orientação, pelas expressões e pelos produtos próprios de um grupo humano” (Ales Bello, 1998, p. 42). Nesse sentido, não existe somente uma cultura, mas sim diversas culturas que, desde tempos remotos, se encontram e se transformam no encontro, para o bem ou para o mal (Berger e Luckmann, 2004; Colombo, 2007; Warnier, 2003).

Seja pela via antropológica, seja pela via socio-histórica, a cultura é constitutiva da dimensão humana: não há homem sem cultura, assim como não há cultura sem alguém que, de certo modo, a tome nas mãos. Portanto, a cultura incide no “universo” da vida humana, isto é, toca em questões que remetem não só à dimensão particular, mas que podem se abrir à totalidade, propondo e ajudando a responder a questões últimas que emergem na experiência do viver humano: no fundo, o que é a vida? Para quê vale a pena viver? De onde viemos? Para onde vamos? (Giussani, 2009). Neste âmbito, a cultura ganha outros contornos, e passamos a reconhecê-la como religião. Toda religião, de certo modo, é cultura, mas nem toda cultura é religião. A religião pode ser, inclusive, fator estruturante da cultura (Ales Bello, 1998), embora certas propostas culturais ocidentais contemporâneas tenham buscado, por vezes ativamente, romper em definitivo este laço nem sempre harmonioso.

Mesmo assim, não se pode negar que a religião, como diz Sanchis (2008), é “cultura no superlativo” (p. 80). Por quê? Em síntese, o eixo central é o seguinte: enquanto a cultura pode chegar a sinalizar e vislumbrar determinadas problemáticas referentes à totalidade, a religião

as enfrenta diretamente, propondo respostas e elaborando modalidades concretas de relacionamento para alcançar as indicações propostas. Deste modo, o tema do Absoluto é essencial para a religião, e esta busca lidar com Ele elaborando uma cosmovisão e fundamentando um engajamento ético que organize a totalidade da vida daquele ser ou agrupamento humano em múltiplos âmbitos (Sanchis, 2008, Zilles, 2008). Nesse sentido, o problema do Sagrado e/ou de Deus é um problema para a religião, embora nem sempre seja um problema para a cultura.

Tal linha de argumentação, mal entendida, poderia gerar a seguinte afirmação: embora a cultura seja um elemento constitutivo do humano, a religião não o é, pois, embora não haja homem sem cultura, é fato indiscutível que há homem sem religião. No entanto, do ponto de vista filosófico, na esteira do pensamento giussaniano, também é uma evidência na experiência que, embora nem todo homem “tenha” religião, podendo inclusive afirmar-se como ateu, nenhum homem pode se furtar (sem deixar de ser humano) ao problema religioso, isto é, àquelas interrogações últimas que emergem no impacto com a vida mesma. A resposta pode ser dada em diversas modalidades, inclusive afirmada em termos negativos, mas a pergunta está colocada para todos. No relacionamento com o mundo, emergem em nós perguntas que tendem à totalidade e que buscam algo que transcende como resposta a estes anseios. Queiramos ou não, carregamos um senso religioso (que não necessariamente é vivido como experiência religiosa), que se constitui como marca interior do humano, embora possa ser traduzido de diferentes maneiras (Giussani, 2009).

Deste modo, assim como há culturas, há também religiões, e estas também, ao longo da história humana, têm se encontrado. Se o encontro entre culturas já é marcado pela tensão, a tensão presente no encontro entre religiões é superlativa. O impacto tende a ser, por excelência, mais desafiador, e a diferença mais provocadora, pois é o modo de apreensão da totalidade que está em jogo. Assim como o estranhamento, a negação, a dominação e o extermínio tendem a ser mais intensos, a surpresa, a admiração e o intercâmbio também (Hall, 2006; Santos, 2002; Sodré, 2004 e 2005). O encontro entre religiões pode conter então uma potencialidade, no sentido de explicitar uma possibilidade concreta fundamental de relacionamento humano com o diferente. É justamente essa possibilidade que buscamos verificar empiricamente a partir da descrição e compreensão dos modos com os quais os sujeitos vivem e elaboram esse encontro com a alteridade religiosa.

2. Em busca da fundamentação da experiência de encontro: a alteridade como constitutiva da subjetividade

O encontro com o outro, presente em toda a história, seria condição contingente da realidade humana ou sua condição estrutural? Do ponto de vista filosófico e epistemológico, cada vez mais se tem reconhecido a dimensão relacional como constitutiva da dimensão humana. Sou o que sou porque vivo me relacionando, formado num mundo de relações. Nesse sentido, ser humano é ser em relação. Por outro lado, reconhece-se também que nem toda relação é formadora do humano, ou melhor, é evidente na experiência que há relações desumanas e desumanizantes. Qual seria então o percurso formador da subjetividade na relação com a alteridade?

Mahfoud (2010), fundamentando-se na proposta elaborada por Giussani (1997b, 2009), apresenta uma elaboração particularmente interessante sobre um dinamismo propriamente humano que evidencia o modo como a pessoa pode se constituir no relacionamento com a alteridade.

Segundo Giussani (1997b), “o eu adquire maturidade na percepção de si mesmo quanto mais ele se percebe em relação com um tu; aliás, em relação com a realidade inteira como um *tu*” (pp. 69-70, tradução nossa). Tomado nestes termos, o eu se desenvolve enquanto eu não olhando exclusivamente para si mesmo (o que se tornaria um auto-centramento que impediria o próprio desenvolvimento), mas abrindo-se para o real. Tal abertura, ao mesmo tempo em que é um movimento do sujeito, é suscitada pela provocação da realidade mesma. Trata-se de um relacionamento no qual o eu vive uma experiência de pessoalidade, proximidade e intimidade com a realidade, que é reconhecida, justamente, como um “tu”. Portanto, a realidade, em sua totalidade, é um “tu”, uma alteridade íntima que impacta e é este impacto que possibilita que a pessoa se dê conta de si mesma e vá em direção ao mundo.

A pessoa vive a surpresa de perceber-se diante desse encontro com a realidade: não só de se descobrir carregando certas características que delimitam certo jeito de ser, mas também de se descobrir enquanto ser. Diante da alteridade da realidade, o eu se dá conta de que é, se dá conta do próprio ser (experiência ontológica).

Ao mesmo tempo, as provocações apreendidas no encontro com o real convidam a pessoa a se envolver no mundo. Não se trata de uma escolha de envolvimento arbitrária, mas de um reconhecimento: queiramos ou não, a realidade nos impacta de certo modo. O movimento propriamente humano está em responder à provocação deste impacto. Existencialmente, tal provocação coloca questões, aponta direções de elaboração, lança

desafios, abre perspectivas, inclusive não imaginadas ou concebidas inicialmente pelo sujeito.

Nesse sentido, a consistência do próprio eu se realiza no relacionamento pessoal com a realidade enquanto alteridade, e não quando ele, auto-afirmando-se, projeta sobre a realidade os próprios impulsos, ideias e imagens ideais. Essa dinâmica se mostra ainda mais evidente no relacionamento com o outro-pessoa. Acompanhemos a descrição deste dinamismo tal como elaborado por Mahfoud (2010):

Há um modo de relacionar-me com o outro que me solicita, me estimula, me provoca; análogo ao contato provocador de sensações que a realidade é capaz de promover. Mas a percepção de mim dentro desse contato, eu a tenho, principalmente, quando reconheço que o outro não está em função de mim (no sentido de me provocar ou estimular), mas quando reconheço que o outro *é* outro. A alteridade mesma da realidade, mas, principalmente, a alteridade mesma de um outro-pessoa, coloca um problema totalmente novo (...). Se a alteridade se ressalta, se carrego perguntas sobre o caminho próprio da outra pessoa, independentemente do que ela é para mim, independentemente do que acontecendo entre nós, começo a reconhecer que também a minha consistência é além do que aquele estímulo ou sustento que ali recebo, abre a questão “quem sou eu?” (pp. 1-2).

A vivência de um interesse real pelo caminho próprio do outro solicita o eu a se perguntar sobre a sua participação neste caminho e a se dar conta do próprio caminho. Aqui, efetivamente, pode começar o emergir de um relacionamento propriamente humano calcado na mútua constituição eu-tu. Aqui, pode-se descobrir unidade na vivência de um “nós”, unidade que, ao mesmo tempo em que reconhece a diferenciação pessoalmente presente entre os envolvidos, reconhece um ponto comum, raiz da experiência compartilhada por todos.

Mas, conforme ressalta Giussani (1997b) para “poder dizer ‘Tu’, eu devo existir” (p. 187, tradução nossa). Isto é: o reconhecimento da realidade como um “Tu” implica o reconhecimento de algo em nós, de uma presença que nos permite chegar a tal reconhecimento. Na nossa experiência, esta presença é um dado, se apresenta como um ponto ineliminável, insistente. Assim como há realidade que nos impacta desde fora, há realidade que nos impacta desde dentro. Tal alteridade interior é um ponto radical da nossa estrutura humana, e emerge como critério que nos possibilita e conclama a julgar a realidade a partir de algo nosso, mais intimamente nosso; portanto, critério pessoal. Tomado nestes termos, nós carregamos interiormente uma alteridade constitutiva que nos possibilita lidar com a solicitação da realidade externa por meio da verificação da correspondência (ou não) de cada solicitação.

Quanto mais a pessoa se compromete com esta presença, afirmando-a no relacionamento com o real, mais ela amadurece humanamente, tornando-se cada vez mais si mesma. Nas palavras de Mahfoud (2010): “para estar centrado em mim mesmo preciso aceitar

algo em mim que me torna eu mesmo, que não escolho. Acolho. É a partir de seu acolhimento que posso exercer escolhas” (p. 3). É evidente que não se trata de auto-afirmação como centramento exclusivo em si mesmo, uma vez que este ponto solicita, inclusive, que cada um reveja a própria posição, as decisões tomadas, o modo como tem se concebido, assim como o modo como tem estabelecido o relacionamento com o outro e com o mundo, mesmo que não se tenha total clareza de tudo o que está implicado. Não obstante se trate de um ponto dado na experiência, ele precisa ser escolhido e afirmado por cada um de nós, uma vez que, no relacionamento com o real, muitas vezes afirmamos fatores outros que nos distanciam de nós mesmos e da própria provocação recebida.

Portanto, o reconhecimento desta alteridade constitutivamente presente em nós abre caminho para aprofundar o relacionamento com o outro e com o mundo. O que se coloca em jogo não é o auto-centramento em que o outro é ocasião para auto-afirmação, objeto a ser disputado/controlado/dominado ou alguém que me é útil. O reconhecimento de um ponto que nos permite dizer “eu” nos dá condições de dizer “tu” em termos radicais. Daí emerge sintonia entre “nós”, a um só tempo dramática (pois cada um precisa trilhar o seu caminho), surpreendente (pois é uma proximidade na diferença) e transformadora (pois aquele encontro enriquece a consciência de quem está nele envolvido).

Para reconhecer e comprometer-se com esta alteridade constitutiva da estrutura humana a pessoa precisa ser ajudada. É por meio de uma companhia que podemos efetivamente sustentar um olhar que acolhe o que radicalmente carregamos. Não uma companhia que substitui o nosso trabalho de elaboração (o que nos alienaria de nós mesmos), mas aquela que facilita com que ele se dê, na medida em que nos ajuda a retomar continuamente o nosso percurso próprio. Como adverte Giussani (2004): “sem essa companhia o homem está demasiado à mercê das tempestades do próprio coração, no sentido ruim e instintivo do termo” (p. 15).

Portanto, a partir dessa problematização da base relacional constitutiva da subjetividade, podemos nos aproximar da experiência de encontro inter-religioso reconhecendo o valor e a radicalidade que aquela relação pode conter, bem como apreendendo o modo próprio com o qual cada pessoa se estrutura nessa relação.

3. A constituição da experiência de encontro

Quais seriam então os elementos característicos do encontro? Romano Guardini nos

ajuda a enfrentar esta questão – a partir da elaboração do despertar da experiência – em seu texto intitulado, justamente, *O encontro* (2002).

Na acepção mais óbvia e imediata, encontro significa “choque” de realidades. No entanto, esta é uma constatação que precisa ser desenvolvida já que, se observarmos a experiência, nos damos conta de que nem todo “choque” – e nem toda realidade – produzem encontro.

Portanto, Guardini (2002) conduz o nosso olhar para colher a realização mesma do que seja encontro, chegando ao juízo de que ele acontece quando “é o homem que se choca com a realidade” (p. 204). Podemos apreender neste juízo sintético três elementos constitutivos da experiência de encontro: (1) ele não se realiza sem a presença humana; (2) é um “choque” entre o humano e algo real; (3) é um acontecimento. Debrucemos-nos sobre cada um destes elementos.

O encontro pressupõe que o humano esteja presente, isto é, que o sujeito se deixe tocar por aquilo que o impacta, apreendendo um significado para si. Nesse sentido, podemos viver uma experiência de encontro mesmo diante de situações que há muito já se passaram, porque podemos retomar com surpresa aquela situação, reelaborando-a. O critério do encontro é a experiência de novidade – e consequente elaboração – que a vivência daquele fato promove. Segundo Guardini (2002), tal postura só pode emergir de alguém que, na experiência de encontro, “toma distância” da realidade, acolhe-a com um olhar justo, deixa-se tocar pela sua peculiaridade e se posiciona diante dela.

Nesse sentido, diante de algo que nos toca, é fundamental uma tomada de posição que aceite ser tocado, isto é, que também vá ao encontro. Para que tal experiência aconteça, é essencial a consideração do gesto de liberdade, no sentido de afirmação pessoal do que é reconhecido como solicitador, afirmação que transforma a pessoa no encontro (ainda que seja como redescoberta de si). Um hábito mecanicamente vivido não é fator gerador de encontro. Um comportamento fruto exclusivo de uma reação (fisiológica, psicológica, ideológica) gera certo tipo de relação, mas não encontro. Em síntese, um sujeito alienado de si mesmo, naquele momento, não vive experiência de encontro, nem consigo mesmo, nem com o mundo externo, por não apreender uma provocação para si decorrente daquela relação.

No entanto, não é só a alienação que não produz encontro. Nem o sujeito, por si mesmo, é capaz de produzi-lo, porque o encontro não é produto fabricável (e controlável): ele acontece. Está no acontecimento a força de provocação do encontro (Guardini, 2002; Romano, 2008). É claro que há momentos propícios que facilitem com que ele se dê, mas o fato de ele se dar é um acontecimento, está para além dos fatores que o compõem. Segundo o

filósofo Claude Romano (2008):

Na verdade, o acontecimento não se reduz de forma alguma à sua atualização como fato. Ele transborda todo fato e toda atualização em virtude do conjunto de possibilidades que retém em si e, por isso, ele toca as fundações mesmas do mundo para o existente. O acontecimento não realiza somente uma possibilidade prévia, pré-esboçada no horizonte de nosso mundo circundante; ele alcança a possibilidade em sua raiz e, portanto, transborda o mundo inteiro daquele a quem sobrevém: não é esta ou aquela possibilidade, é a “face do possível”, a “face do mundo” que aparece para ele modificada. Ou, dizendo de outro modo, um acontecimento não altera somente certas possibilidades no interior de um horizonte mundano que permaneceria, como tal, inalterado; na verdade, ao transbordar certas possibilidades, reconfigura o possível em sua totalidade (pp. 42-43, tradução nossa).

Como totalidade originária, o encontro é o emergir de uma novidade que solicita a quem está envolvido. Nesse sentido, o encontro é sempre novo (mesmo que seja com a situação de sempre), pois emerge dentro de um horizonte diferente de significado, e criativo, pois nos abre para algo que transcende o que está estabelecido.

Esta abertura, por princípio, é uma “janela escancarada” a tudo, como diz Giussani (2002, p. 184). A experiência de encontro é inesgotável: sempre podemos re-elaborar o que encontramos. Inesgotável não só no sentido de que podemos nos dar conta de algo a mais, pois, na experiência de encontro, podemos também nos dar conta da existência mesma e do horizonte último que a sustenta. Tal possibilidade só pode emergir de uma abertura sincera à realidade que, estruturalmente, é aquela posição que mais nos constitui enquanto humanos (Giussani, 2009).

Encontro é isso. Ele me doa uma imagem viva que eu não possuía até aquele momento e sem a qual não existe nenhuma compreensão efetiva da existência porque, realmente, sem conhecer o que a “fonte” é, não é possível compreender nenhuma característica do que existe... Desse modo, eu posso encontrar tudo, um elemento por meio de outro: uma árvore e, nela, a “árvore” enquanto tal; a flor, o vento, o animal feroz, uma ave – tanto a minúscula e veloz, quanto um verdadeiro pássaro, feito para as vastas dimensões do céu – e assim por diante (Guardini, 2002, pp. 206-207).

Não obstante possamos viver uma experiência de encontro diante de um objeto, uma paisagem, enfim, encontrar-se com “outro” humano reveste-se de “sabor especial”. No encontro entre seres humanos, a dimensão da reciprocidade é fundamental, pois encontro-me diante de “alguém”, isto é, de outro “eu” (assim como eu) estruturalmente capaz não só de vivenciar, mas de tomar posição pessoal diante daquilo que vivencia (Stein, 1922/2005). Nesse sentido, conforme ressalta Guardini (2002), esta modalidade de encontro se completa quando o outro também se encontra comigo. Daqui pode brotar uma experiência de intimidade e proximidade radical no reconhecimento da diferença e da humanidade que nos une. Embora a provocação do encontro possa ser tomada de modo redutivo, sendo ocasião

para tomadas de posição que se fecham para o outro, é do encontro e no encontro que o relacionamento interpessoal pode efetivamente se constituir. Para exemplificar sua posição, Guardini (2002) retoma a experiência de amizade:

Porque a amizade só nasce quando eu reconheço o outro como pessoa, reconheço sua liberdade de existir na sua identidade e essência; quando consinto que se torne centro de gravidade para si mesmo e experimento uma solicitude viva para que isso realmente aconteça... Então, forma e estrutura do relacionamento pessoal convertem-se, e também a disposição de ânimo com a qual eu o preencho. O centro do relacionamento está na outra pessoa. No ato de realizá-lo, distancio-me continuamente de mim mesmo e exatamente assim me reencontro, como amigo (p. 211)

Assim, o encontro pode ser um passo fundamental para a constituição do relacionamento, que também necessita do trabalho de elaboração, de ação e de cuidado para que a relação amadureça e se sustente. Não obstante a amizade seja uma modalidade fundamental possibilitada pela experiência de encontro, não nos encontramos somente porque somos (ou seremos) amigos. Portanto, a dimensão do encontro pode ser estruturante de toda modalidade de relação humana, mesmo daquelas mais dramáticas, em que as diferenças são mais gritantes. Toda elaboração de Guardini (2002) ressalta o quanto o acontecimento da experiência de encontro facilita com que cada um possa ser si mesmo no relacionamento e possa acolher e respeitar em termos radicais o caminho do outro, mesmo que seja sofrido ou que o outro siga um caminho diferente.

Toda essa descrição da constituição do encontro provoca-nos a adentrar e analisar cada experiência buscando descrever a dinâmica propriamente humana ali revelada e a especificidade própria do encontro inter-religioso. Desse modo, podemos evidenciar como essa modalidade, por vezes tão dramática, lança luzes sobre a potencialidade do encontro mesmo.

4. O encontro como base da experiência de diálogo inter-religioso

Vimos que a experiência de encontro é aquela capaz de provocar. Apropriando-nos metaforicamente da expressão utilizada por Sanchis (2008), na experiência de encontro inter-religioso a provocação é superlativa. Nesta modalidade de relacionamento, a experiência do impacto com o outro se reveste de caráter radical.

Faustino Teixeira (2002) explicita como, no relacionamento inter-religioso, a alteridade ao mesmo tempo em que desconcerta, seduz. O outro emerge no espaço de encontro como

alguém que provoca experiência de *maravilha*, pois a sua presença é surpreendente, irreduzível, única e impossível de ser completamente possuída e dominada. Simultaneamente, o outro é alguém que *fascina*, pois aquela presença misteriosa, por definição, é convidativa, solicita um movimento de aproximação e compreensão daquela diferença. Trata-se de um fascínio que, de certa forma, é vivido também como *agonia*, uma vez que aquela alteridade questiona o que era dado como seguro e explicita a limiaridade e fronteira do caminho trilhado até então. Por fim, este impacto solicita experiência *ética*, no sentido de reconhecimento e compreensão que se trata de um outro ser humano, digno por princípio, por mais que seja diferente.

Aqui se abre a possibilidade daquele encontro tornar-se relação dialogal de abertura, escuta, respeito e amadurecimento mútuo. Em síntese, do encontro pode emergir o diálogo inter-religioso. Que modalidade de relacionamento é esta? Uma definição que tem se tornado clássica é aquela emitida pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Religioso (antigo Secretariado para os não-cristãos), no documento conhecido como *Diálogo e Missão (DM)*, publicado originalmente em 1984, que afirma que o diálogo inter-religioso é o “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (Secretariado para os não-cristãos, 1984, s.d.).

Baseando-se neste mesmo documento, Panasiewicz (2003) descreve quatro diferentes níveis ou formas de concretização da experiência de diálogo inter-religioso: o existencial (baseado na presença e no testemunho do relacionamento cotidiano), o místico (sustentado pelo compartilhamento da oração e contemplação), o ético (calcado na ação conjunta que visa à libertação e promoção do ser humano) e o teológico (constituído pela elaboração mútua dos patrimônios religiosos envolvidos).

Em qualquer destas formas, fica evidente que a experiência de diálogo aponta para uma possibilidade concreta de convivência construtiva, como um “horizonte de conversação alternativa” (Teixeira, 2002, p. 156) às relações em que a tensão torna-se ocasião de autoafirmação e violência. Isto não significa que o relacionamento se mantém harmonioso a todo o momento, como se não existissem conflitos ou discordâncias, mas o ponto é que a tensão que emerge não é fator destruturante (em termos negativos), mas fator que provoca abertura e elaboração. É nesse sentido que o diálogo inter-religioso instaura reciprocidade e comprometimento mútuo entre as pessoas envolvidas, implicando acolhimento, compartilhamento da vida e possibilitando maior conhecimento (e enriquecimento) de si e do outro.

Além disso, o reconhecimento desta modalidade de relacionamento se fundamenta no princípio de que a diferença não é para ser eliminada, mas celebrada na medida em que possibilita o crescimento mútuo. Não se trata de adotar uma posição relativista, no sentido de abandonar o problema da verdade devido às diferenças existentes ou de desconsiderar a possibilidade de se chegar a um conhecimento seguro sobre a realidade. Pelo contrário. O critério da relação não é a afirmação pura e simples da diferença, mas a afirmação da liberdade e dignidade do outro, possibilitada por um terreno comum: o terreno humano. Nas palavras de Teixeira (2002), “o diálogo inter-religioso baseia-se na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade. Sem desconhecer a singularidade das diferenças, o diálogo aposta na possibilidade da renovação facultada pelo encontro” (p. 157).

Quais seriam então os eixos possibilitadores do diálogo? Ao longo de seu percurso de elaboração, Teixeira (2002) elenca alguns elementos fundamentais:

Em primeiro lugar, conforme já explicitamos, é preciso abertura para apreender o valor da alteridade. Sem este reconhecimento primeiro de que o outro me interessa na sua diferença – e também na sua igualdade, porque ele é humano assim como eu –, não há possibilidade real de reciprocidade.

Outra condição essencial é a virtude da humildade. No âmbito do diálogo inter-religioso, essa virtude se apresenta como “consciência dos limites” e da “percepção da presença de um mistério que a todos ultrapassa” (Teixeira, 2002, p. 159), o que implica atitude de abertura e respeito ao diferente.

Segundo Teixeira (2002), para que o diálogo aconteça, é preciso também que o sujeito tenha clareza da própria posição religiosa. Isto não significa necessariamente adesão exclusiva a uma religião institucional ou que não possam acontecer transformações de identidade a partir da relação. A questão a ser ressaltada é que só se dispõe ao diálogo quem assume uma posição enraizada, pessoalmente reconhecida como valor. Caso contrário, não haveria diálogo.

Além da fidelidade a si mesmo, é fundamental a vivência da reciprocidade, que implica o respeito radical à dignidade do outro em suas convicções. Novamente: trata-se de diálogo. Mas, como ressalta Teixeira (2002, 2010), a experiência do diálogo, ao mesmo tempo em que exige compromisso com a própria fé, implica disponibilidade para aprender na diferença, deixando-se transformar pelo encontro.

Outra disposição radical para a concretização do diálogo inter-religioso é a abertura à verdade. O relacionamento entre pessoas (e tradições) religiosas diferentes escancara a questão do que seja verdade. Diante deste drama, o sujeito (ou a comunidade) pode se fechar

na própria posição ou, diante daquele impacto, reelaborar a própria verdade, identificando um horizonte que ao mesmo tempo envolve e ultrapassa o que estava estabelecido. Nas palavras de Teixeira (2002):

Na medida em que ocorre o confronto de verdades, que são distintas mas não necessariamente contraditórias, processa-se uma transformação em cada um dos interlocutores, que são provocados a descobrir uma nova forma de apropriação de sua própria fé. Como desdobramento da dinâmica dialogal, ocorre necessariamente uma interpretação nova da própria tradição. O diálogo inter-religioso faculta, assim, a experiência rica e inovadora de “celebração de uma verdade que é mais elevada e mais profunda que a verdade parcial” reivindicada pelos interlocutores em questão, ainda que os mesmos possam estar persuadidos de seu engajamento incondicional com sua verdade particular (p. 160).

Por fim, a experiência do diálogo pode promover um compromisso não só entre aqueles que se dispõem a dialogar, mas um compromisso com a existência em todos os seus âmbitos, pois tal experiência é vivida como possibilidade de amadurecimento pessoal e social, emergindo como resposta à violência e aos desencontros tão marcantes.

As elaborações desenvolvidas por Teixeira nos conscientizam da complexidade própria do relacionamento inter-religioso, apontando elementos que podem estar presentes nas experiências concretas. Em especial, alerta-nos quanto às diferentes possibilidades de viver esse relacionamento e convida-nos a observar cada experiência atentando ao modo como a pessoa elabora a verdade da própria religiosidade no confronto com a diferença.

5. O relacionamento e a vivência inter-religiosa no mundo contemporâneo

Atualmente, a globalização dos mercados, da tecnologia, da mídia e dos movimentos migratórios traz para o seio de cada sociedade múltiplas propostas culturais e religiosas, fazendo com que a coexistência com o diferente se torne questão de todos (Ales Bello, 1998; Hall, 2006; Touraine, 1999; Scola, 2008; Warnier, 2003).

Não se trata unicamente de coexistência enquanto sobreposição de pluralidade de propostas que comungam um mesmo espaço, interagindo entre si – pois em outros tempos também havia este nível de coexistência – mas de um processo mais estrutural, tipicamente contemporâneo (especialmente no mundo ocidental). A pluralidade deixa de ser uma situação para se tornar a condição característica estrutural do mundo de hoje: o mundo contemporâneo é mundo pluralizado, segundo Berger e Luckmann (2004).

Na esteira da conceituação fenomenológica de mundo-da-vida, podemos melhor compreender esta singular caracterização da contemporaneidade. A noção de mundo-da-vida

liga-se ao mundo histórico-cultural concreto, fundamentado intersubjetivamente em usos, costumes, saberes e valores (Husserl, 1954/2012; Zilles, 1996, 1997). Refere-se ao que é habitual, que nos confere segurança para nos movermos no campo da vida prática, cotidiana e, portanto, configura-se como estável e pré-reflexivo, embora possa tornar-se objeto de reflexão. Mundo-da-vida é a matriz de significação que oferece instrumentos que possibilitam que o sujeito lide com o real de modo conexo com a experiência compartilhada, pois é o âmbito originário das “formações de sentido”, horizonte aberto e vivo no qual “os dados e experiências singulares compartilham ser e sentido com a totalidade na qual se inserem” (Zilles, 1996, p. 146).

O mundo-da-vida oferece recortes que permitem a pessoa adentrar o real a partir de uma perspectiva situada. É justamente por estar situada que a pessoa pode se abrir para o que está à sua volta, podendo, inclusive, contemplar outras possibilidades. Dando-lhe certezas, fornece a coragem para enfrentar o desconhecido e fazer um trabalho pessoal ao elaborar aquilo que encontra, podendo chegar até mesmo a questionar elementos do seu próprio mundo-da-vida (Husserl, 1954/2012). Nem sempre a pessoa se insere num único mundo-da-vida: enquanto nas sociedades tradicionais há um sistema de valores supra-ordenado e coerente constituído como universo simbólico unitário, nas sociedades tipicamente modernas, ao invés, não há mais um sistema supra-ordenado de sentido que sirva para todos (ou para a sua grande maioria) e que oriente o percurso de cada um e da sociedade como um todo. O pluralismo se constitui então como o reconhecimento de que a coexistência é a condição normal e legítima da organização social contemporânea (Berger, Berger & Kellner, 1979; Berger & Luckmann, 2004).

Em síntese, o que seria este pluralismo tipicamente contemporâneo? Segundo a leitura de Berger e Luckmann (2004) e de Berger, Berger e Kellner, H. (1979), a pluralização dos mundos-da-vida refere-se à perda de um único eixo organizador da pessoa e da sociedade. Trata-se de uma estrutura de mundo pluralizada, em que não há mais um conhecimento auto-evidente que organize a vida como um todo: cada setor – institucionalizado ou não – responde por si, abrindo alternativas para que cada um, subjetiva ou intersubjetivamente, se estruture “como lhe convém” (embora, especialmente nos centros urbanos, tal estruturação se dá segundo as regras da “cidade grande”). Cria-se então uma “compulsão de escolhas” que setoriza a vida em termos relativistas e técnico-finalistas. Nesse sentido, os mundos-da-vida se segmentam e os indivíduos vivem cada mundo segundo as regras ditadas por este mundo.

Do ponto de vista subjetivo, o curso da vida passa então a ser concebido em termos de projeto, já que é o próprio indivíduo que, diante da multiplicidade de opções, busca se

realizar, sendo o mundo do trabalho o principal vetor que constitui a percepção da identidade individual. Atualmente, nos apresentamos principalmente a partir do trabalho que realizamos: “meu nome é... e sou [a minha profissão]”.

Tal condição de mundo pluralizado incide diretamente no modo como a religião se relaciona com a sociedade. Se, até então, a religião era fator estruturante do desenvolvimento pessoal e societário, com a modernidade ela passa a ser questionada nos planos epistemológico, simbólico, político, pessoal, social. Tal questionamento mobilizou muitos pensadores a lerem neste processo uma “secularização” que levaria a religião a seu fim, “no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como de uma perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas” (Berger & Luckmann, 2004, p. 47). É verdade que o papel da religião mudou, que a sua influência diminuiu (especialmente em termos institucionais), o que não significa que esta mudança seja o decreto de seu fim. Se esta condição secularizada é mais visível na Europa Ocidental, em grande parte do restante do mundo esta não é a realidade, especialmente nos Estados Unidos e nos países ditos do Terceiro Mundo, inclusive no Brasil (Berger & Luckmann, 2004; Hervieu-Léger, 2008).

A questão a ser enfrentada passa então a ser quais são as novas modalidades de rearranjo do fenômeno religioso no mundo contemporâneo. Segundo Hervieu-Léger (2008), a pluralização chega ao âmbito religioso, fazendo com que as muitas possibilidades religiosas que, até então eram “herdadas” (e repassadas de geração em geração pela tradição), passem a ser “oferecidas” dos mais diferentes modos, cabendo ao indivíduo, por si, escolher aquela em que ele se identifica.

Muitas são as ofertas, e os indivíduos não só escolhem, mas mudam de escolha (por vezes mais de uma vez) e constroem (ainda que parcialmente) a própria identidade assumindo fragmentos daquilo que foi sendo escolhido ao longo de sua vida. Metaforicamente, é a figura do peregrino, segundo Hervieu-Léger (2008), o “religioso em movimento” que, ao mesmo tempo em que pode se identificar com determinado percurso religioso, pode associar-se temporariamente, mudar – se julgar necessário –, e integrar as diferentes perspectivas de crenças e práticas, segundo sua própria trajetória. Ao mesmo tempo em que esta posição peregrina pode se tornar ocasião de abertura ao novo e ao diálogo, pode ser reduzida a “difuso relativismo”, nas palavras de Berger (1994). Nessa posição redutiva, o sujeito, por não se posicionar afirmando o que lhe é importante, é arrastado por aquilo que lhe chama mais atenção em termos imediatos. Nesse sentido, vale o que o impacta, não o que lhe corresponde. Este último delineamento da posição peregrina se aproxima da figura do turista, inspirada nas

elaborações de Bauman (1998). Em síntese, o turista é aquele que, transitando, não se compromete com o que encontra.

Além disso, diante de muitas ofertas, cria-se certo grau de incerteza que solicita dos indivíduos e comunidades posicionamentos claros quanto à sua posição religiosa (Zilles, 2004), e estes passam a assumir intensamente a religião escolhida, seja mudando para nova (ou primeira) religião, seja re-afiliando à mesma tradição religiosa de maneira mais intensa. Esta é a figura do convertido, nas palavras de Hervieu-Léger (2008). Tal posição pode refletir um compromisso não-alienante com uma religião e com o próprio percurso pessoal. No entanto, há o risco presente desta posição convertida, no fim, se tornar fundamentalista e intolerante. “Quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo volta a exercitar grande fascínio” (Berger, 1994, p. 238), seja por meio de posição defensiva, que tende ao fechamento comunitário, ou de posição ofensiva, que tende a se afirmar contra o diferente, por vezes violentando-o.

Uma terceira possibilidade de vivência religiosa no mundo contemporâneo sinalizada por Berger (1994) refere-se àquela posição que, diante do risco e/ou medo do que pode acontecer ao assumir a própria religião diante das muitas possibilidades, mantém-se “distante” do trabalho de elaboração em nome de bandeiras (sejam elas quais forem). Tal posição, tida como tolerante, se por um lado evita a crise e o conflito, por outro não leva a um posicionamento pessoal, uma vez que o sujeito é “levado” pelo espírito da época.

Reconhecemos ainda uma quarta posição: aquela que, diante da pluralidade de perspectivas, é provocada a problematizar e aprofundar a própria pertença e identidade. A pessoa e/ou comunidade (subjéctiva ou intersubjéctivamente) assumem a própria posição – de modo aberto – elaborando o impacto com a alteridade. Tal posição pode se apresentar – mas não somente e não necessariamente – no relacionamento inter-religioso, que se expressa explicitamente no ecumenismo e no diálogo inter-religioso (Sodré, 2005, 2007; Teixeira, 2002).

O reconhecimento da pluralidade de mundos-da-vida como marca distintiva da contemporaneidade permite-nos situar nossa pesquisa no contexto sociocultural amplo, podendo colher como suas especificidades incidem na elaboração da pessoa e como ela responde a este contexto em que foi formada. Além disso, as descrições sobre os novos arranjos do fenômeno religioso convidam-nos a verificar de que modos estas modalidades podem se apresentar na experiência ou se a análise descortina possibilidades outras.

6. Desafios e (im)possibilidades do relacionamento inter-religioso na contemporaneidade: do multiculturalismo ao “politicamente correto”

No mundo contemporâneo constituído pela pluralidade de perspectivas, a convivência inter-religiosa torna-se, mais do que nunca, desafio central e urgente. Mesmo diante da possibilidade do conflito, apreendemos em ato possibilidades de ser si mesmo no relacionamento com a alteridade, o que levanta questões: Como vivenciar a própria religiosidade no contexto plural? Como é possível a convivência entre pessoas que professam credos diferentes e também entre crentes e ateus? Como viver a própria posição no encontro e no diálogo com o diferente? Como propor um modo de organização social que dê conta dessa pluralidade?

Diversas são as possibilidades de resposta. Como modelo cultural e político-institucional para a gestão da diversidade em sociedades multi-étnicas, o multiculturalismo foi proposto em diversos países, como Estados Unidos, Canadá, Austrália, Grã-Bretanha, entre outros (Di Martino, 2008; Semprini, 1999; Zucchi, 2007). Nascido a partir de movimentos sociais por reconhecimento identitário, o multiculturalismo rapidamente expandiu-se com reivindicações de igualdade de direitos para diferentes comunidades culturais e religiosas de um mesmo território nacional (Semprini, 1999; Sodré, 2005).

N  obstante a tentativa louvável que lhe   subjacente, qual seja a de reconhecer e respeitar a dignidade de todas as modalidades expressivas humanas, o modelo multiculturalista chegou a uma rápida falência por apoiar-se sobre as bases frágeis do relativismo cultural, que tende a dissolver a individualidade na identidade coletiva e a afirmar a absoluta alteridade e incomparabilidade das culturas, como se elas fossem totalmente auto-referentes (Di Martino, 2008; Donati, 2010; Esposito, 2008). Se os mundos histórico-culturais não podem ser comparados porque não há critério comum que fundamente sua avalia o, não há valor que ultrapasse sua mera fatualidade: a afirma o absoluta da diferença poderia resultar, em última instância, na pura indiferença (Ales Bello, 1998; Di Martino, 2008). O ideal implícito no relativismo cultural e, por decorrência, no multiculturalismo é, portanto, a mera co-existência e tolerância entre culturas e religiões.

Nesse sentido, o dito “ponto forte” do modelo multicultural acaba se tornando seu “ponto fraco”: ao desautorizar os juízos de valor entre culturas (e entre religiões), ao invés de diminuir os conflitos, pode aument -los (Di Martino, 2008). Por exemplo: “se o outro não me interessa e não tenho nada a ver com ele, pouco me importa o que ele faz. Mas, se algo dele me atrapalha, de algum modo, temos algo a disputar”. Portanto, como efeito co-lateral da

defesa da impossibilidade de comparação, pode emergir a impossibilidade do relacionamento, restando apenas o caminho da estranheza, da hostilidade ou da subjugação, ainda que sob o controle de algum código de ética (Berger & Luckmann, 2004; Di Martino, 2008, Donati, 2010).

Semprini (1999) analisa uma destas alternativas ético-políticas praticadas que tentam evitar ofensas, humilhações e discriminações a grupos minoritários (aplicável também ao campo religioso), buscando com isso o respeito, igualdade e reconhecimento digno da diferença: a ação do “politicamente correto” (“pc”). Fundamentando-se numa concepção de linguagem construtivista, os defensores do “pc” insistem no poder de solicitação de mudança da realidade a partir da mudança da palavra (e também do comportamento). No entanto, além de esbarrar na difícil (e improvável) busca por uma linguagem e normas “perfeitas”, adequadas – e, por consequência, “neutras” – o modelo do “pc” ancora-se em léxicos, gestos e códigos de ética técnicos, científicos ou jurídicos que, no fim, estão desconectados da realidade cotidiana e longe de serem neutros. Além disso, paradoxalmente, o “pc” acaba por impor modelos que ficam no âmbito da normatização e regulação do comportamento (e não necessariamente promovem elaboração pessoal e mudança efetiva) e que podem gerar novas discriminações, inclusive com aqueles indivíduos e/ou grupos que, por diversos fatores, não se familiarizam (ou não concordam) com os termos (e comportamentos) em questão. Nesse sentido, a busca fundamental que sustenta o programa do “pc” acaba por ser somente superficialmente alcançada, já que o reconhecimento e o respeito são “conseguidos” pela coerção e controle, e não por um relacionamento consistente que reflete uma igualdade na diferença.

O programa do “politicamente correto” é uma dentre alternativas que reflete uma consequência drástica, mais radical, da racionalização tipicamente contemporânea: o moralismo. A moralidade, fruto de um posicionamento do sujeito que afirma um bem reconhecido como correspondente ao centro da pessoa (Giussani, 2009), é solapada por um moralismo, isto é, por conjunto de normas e regras racionalmente elegidas e arbitrariamente aplicadas, pois desvinculadas da realidade contextual e de uma reflexividade pessoal. Assim, a responsabilidade deixa de ser um ato do sujeito para se tornar um contrato a ser seguido, e o cuidado passa somente a ser não infringir (publicamente) as normas (Petrini, 2004).

Nesse horizonte, o ideal, quando ainda permanece, reduz-se a um discurso, a intenções e propósitos, subjetivamente assumidos e eventualmente partilhados com outros. Não há um ponto de referência e de juízo que seja, simultaneamente, externo ao sujeito e interiorizado por ele. A única preocupação passa a ser o respeito formal dos compromissos assumidos, mesmo que, de um ponto de vista substancial, efetivo,

as coisas sejam bem diferentes (Petrini, 2004, s. d.).

Ainda que outros modelos mais elaborados e inclusivos sejam propostos com o intuito de facilitar o caminho de construção de um diálogo que respeite a identidade, a dignidade e a liberdade humana², o que queremos chamar a atenção é que não está *somente* no nível da construção de modelos (ainda que perfeitamente justos e plausíveis) o ponto-chave que permite superar as dificuldades do relacionamento inter-religioso. O problema não está na qualidade do modelo, mas na sua elevação ao *status* de critério para avaliar e construir a realidade social. Elaborar um modelo mais adequado para a questão inter-religiosa é fundamental e necessário, mas não suficiente. O modelo suscita um “dever ser” que, não obstante abra caminhos, não tem a força, por si, de provocar a totalidade da caminhada.

Com nossa pesquisa, buscamos um olhar que apreenda outros elementos que se colocam em jogo quando a questão é a acolhida da diferença. Daí nossa intenção em tratar do encontro inter-religioso não por meio de um modelo exterior, mas nos empenhando para delinear o modo como ele se estrutura na experiência. A discussão do modelo “politicamente correto” nos provoca ainda a colher os dramas, tensões, desafios e impossibilidades que podem emergir na relação com a alteridade religiosa.

7. A centralidade da experiência humana no relacionamento inter-religioso

Assim como a contemporaneidade suscita posições individualistas e, por incrível que pareça, moralizantes no que diz respeito ao relacionamento com o diferente, ela explicita a urgência de uma proposta *existencialmente vivida* que dê conta da complexidade e pluralidade de perspectivas na qual está imersa. Nesse sentido, o pluralismo não é um “problema” a ser eliminado, mas uma questão a ser considerada. No fim, se partimos da hipótese que o pluralismo pode efetivamente instaurar uma “crise” na humanidade, nas palavras de Grygiel (2000), o que se coloca em jogo não é somente a percepção de uma quebra de confiança que desestabiliza padrões estabelecidos, mas também um juízo que compreende o que está acontecendo a partir de um “crivo”, um critério reconhecido que afirma o sentido das coisas e o valor da existência. É a partir daqui que a consideração da crise abre caminho para se vislumbrar possibilidades de resposta para enfrentá-la.

Deste modo, o pluralismo tipicamente contemporâneo não necessariamente é vivido

² Semprini (1999) descreve quatro modelos diferentes de espaço multicultural: político liberal clássico; liberal multicultural; multicultural “maximalista”; multiculturalismo combinado.

exclusivamente como desestruturador, pois tanto as dificuldades quanto as possibilidades que ele abre explicitam a importância de considerar um fator que fundamenta cada uma de suas manifestações, exitosas ou não. No âmbito do relacionamento inter-religioso, o reconhecimento deste fator é fundamental, na medida em que pode abrir caminho para compreender a violência como um drama possível de ser superado a partir do reconhecimento da possibilidade vivida e do valor da convivência salutar e compreensão recíproca entre sujeitos encarnados e historicamente determinados.

É nesse sentido que, na esteira do pensamento giussaniano (2009) e fenomenológico clássico de Husserl (1952/2006, 1954/2012) e Stein (1932-33/2003, 1922/2005), retomamos a radicalidade e o valor da experiência enquanto fonte originária do saber. É na experiência e por meio dela que podemos verificar a validade e a correspondência de cada modelo que nos é proposto, e não o contrário (Gaspar, 2013). Mas o que seria experiência? Quais são seus elementos constitutivos?

Estas são questões extensas e complexas que a Fenomenologia vem elaborando ao longo de seu desenvolvimento e não nos cabe aqui apresentá-las em todas as suas nuances³. O que nos interessa é retomar a experiência em seu caráter gnosiológico, evidenciando o seu dinamismo próprio e as consequências de sua consideração para o problema inter-religioso.

Em sua definição, experiência implica posicionamento do sujeito. Não há experiência sem elaboração do vivido. Podemos vivenciar muitas situações e não fazer experiência delas, isto é, não tomá-las nas mãos (Mahfoud, 2012). Experiência implica também juízo a partir de um critério pessoal, a um só tempo humano – porque apresenta certo dinamismo compartilhado por todos – e pessoal – porque realizado numa história única, própria, dentro de um contexto que, num certo sentido, dá forma e concretude a esse critério (Giussani, 2009; Mahfoud, 2012).

Em sua crítica à racionalidade ocidental tipicamente moderna, Husserl (1954/2012) aponta o quanto a objetivação do sujeito reduz essa unidade e complexidade próprias da experiência. Tal objetivação não só desconsidera a experiência como possibilidade de conhecimento do real – por fragmentá-la e reduzi-la a algum dos fatores que a compõem – como também elimina a pessoa como sujeito da experiência – na medida em que esta só se tornaria apreensível a partir do método positivista, neutro e externo ao sujeito (Gaspar & Mahfoud, 2006). A experiência se torna então fator de alienação: não se pode confiar naquilo que ela apresenta.

³ Para uma discussão mais aprofundada, ver Mahfoud e Massimi (2008).

Qual a consequência imediata dessa consideração para o relacionamento inter-religioso? Se a experiência não é mais fator que incide no modo de vivermos tais relações, passamos a avaliar aquilo que vivemos por critérios outros, que se reduzem fundamentalmente ao âmbito da ideologia, seja ela qual for. A experiência perde o seu caráter de solicitação pessoal, e o tom das relações tem chance maior de ser definido pelas normas de conduta abstratamente aplicadas pelos sujeitos envolvidos. Deste modo, as relações correm o risco de tornarem-se objetos de controle e manipulação (sejam moralmente boas ou não). Em síntese, não nos envolvemos pessoalmente com quem nos relacionamos. E sem um envolvimento pessoal, ainda que se considere a experiência, a mesma pode ser tomada por um fator que, não obstante seja verdadeiro, tenda a ser afirmado de modo exclusivo e totalitário.

Muitas vezes, ancorando-se numa perspectiva empirista, se reduz a experiência ao nível das sensações e emoções, e o critério norteador do sujeito passa a ser os impulsos, tendências e/ou sentimentos que carrega (Giussani, 2009; Mahfoud & Massimi, 2008). Tal configuração pode agravar os dramas do relacionamento inter-religioso, já que as diferenças (e proximidades) passam a ser lidas não pelo critério de verdade (que implica elaboração e posicionamento do sujeito), mas por aquilo que reativamente impacta o sujeito. Não interessa a provocação que o outro é, mas sim se esta tem a ver com o próprio gosto pessoal.

Ainda numa perspectiva empirista, pode-se reduzir a experiência à sua manifestação exterior, isto é, ao comportamento (Giussani, 2009; Mahfoud, 2012; Mahfoud & Massimi, 2008). Neste nível, o relacionamento entre pessoas de religiões diferentes pode se tornar representação de papéis, esvaziando a relação da implicação pessoal. Assim, diferenças ou proximidades podem ser exaltadas sem mesmo estarem presentes no vivo da relação.

Outras vezes, numa perspectiva racionalista, a experiência é tomada somente como elaboração mental, desvinculando-se da realidade imediata de onde ela nasceu (Giussani, 2009; Mahfoud & Massimi, 2008). O relacionamento pode se tornar então ocasião de reafirmação de discursos e jogos de poder. Isso é evidente e dramático quando a questão refere-se ao tema religioso, pois se perde a pessoa em nome da defesa de certa ideia que, ainda que verdadeira, pode se tornar violenta porque imposta e sobreposta à experiência.

No entanto, ainda que não queiramos, a experiência – justamente por ser mais complexa que cada um de seus fatores – nos surpreende, recoloca questões e solicita novas elaborações (Gaspar, 2013). Ainda que lidemos com o outro pelo politicamente correto, o drama continua a aparecer, pois as respostas no nível puramente ideológico, reativo, comportamento e mental não aplacam a complexidade que a relação é. A experiência insiste em permanecer, porque embora sejamos sujeitos da experiência, não a criamos e manipulamos a bel-prazer.

É também nesse sentido que a Fenomenologia retoma a experiência em sua complexidade, nos ajudando a reconhecer tanto um nível ativo, em que nos posicionamos diante daquilo que encontramos, quanto um nível passivo, em que somos provocados pela presença que o mundo é para nós (Mahfoud & Massimi, 2008, Zilles, 1997). A experiência se constitui na mútua relação sujeito-mundo, além de carregar um dinamismo próprio, que podemos reconhecer e afirmar.

Retomando a fenomenologia husserliana, Di Martino (2008) descreve como, no contato com uma humanidade diversa, somos surpreendidos por valores, costumes, objetos, símbolos, que, num primeiro momento, desconhecemos. Diante dessa surpresa, podemos ficar no nível imediato, reafirmando aquela estranheza. No entanto, reconhecemos também na própria experiência que aquela estranheza não é compartilhada por quem vive naquele mundo que nos é estranho. Podemos nos dar conta de que eles vivem aquele mundo significativamente e colhem sentido onde, a princípio, não apreendemos, e eles também podem perceber que somos estranhos àquele mundo que lhes é natural. Assim, embora não compreendamos as modalidades específicas de relação daquele mundo, há a possibilidade de os compreendemos e compreendermo-nos uns aos outros como seres humanos que vivem um mundo. É este juízo calcado numa abertura recíproca a base sob a qual pode se estruturar um relacionamento em que podemos compreender aquelas modalidades específicas em sua manifestação própria e em seu caráter propriamente humano. Nas palavras de Di Martino (2008):

Tudo o que ainda é estranho, ainda incompreensível, possui *um núcleo compreensível*, sem o qual não poderia ser experimentado de fato, nem mesmo como estranho. Existe um limiar comum que permite compreender “uns aos outros como seres humanos”. O que nos constrange a admitir esse núcleo comum? O fato incontrovertido de que, ainda que partindo de distâncias abissais, a possibilidade da compreensão é sempre aberta, e é somente a partir dela que podemos nos dar conta do incompreensível, da ignorância, do equívoco (p. 92, tradução nossa, grifos do autor).

Deste modo, o reconhecimento desses encontros em ato aponta para a existência de um núcleo comum da experiência humana, conforme descrito por grandes autores (Blondel, 1893/1996; Giussani, 2009; Husserl, 1952/2006, 1954/2012; Stein, 1932-33/2003, 1922/2005; Wojtyla, 1982). A consideração desse centro compartilhado e estruturalmente aberto seria o início da caminhada rumo a uma possível articulação entre vivência profunda da própria religiosidade e reconhecimento do outro como simultaneamente diferente e semelhante (Ales Bello, 1998; Berger & Luckmann, 2004; Di Martino, 2008; Sodré, 2003 e 2005).

8. Da experiência religiosa à possibilidade radical de compreensão recíproca

Do que consiste este núcleo propriamente humano? Giussani (2002, 2004 e 2009) denomina-o experiência elementar: conjunto de evidências e exigências (liberdade, justiça, beleza, felicidade, verdade, amor) constitutivas da pessoa, critério de avaliação de toda experiência que se revela no eu em ação. Giussani (2009) reconhece no dinamismo próprio da experiência uma busca característica do eu, que o constitui enquanto humano, e que se manifesta de modo singular conforme a personalidade e o contexto em que esta busca se estrutura e se realiza. Em suas palavras:

Uma mãe esquimó, uma mãe da Terra do Fogo e uma mãe japonesa dão à luz seres humanos que são todos reconhecíveis como tais, seja pelos caracteres exteriores seja pela *marca interior*. Assim, quando eles disserem “eu”, utilizarão essa palavra para indicar uma multiplicidade de elementos derivados de diversas histórias, tradições e circunstâncias. Mas, indubitavelmente, quando disserem “eu” usarão tal expressão também para indicar uma face interior, um “coração”, como diria a Bíblia, que é igual para cada um deles, embora traduzido das mais diversas maneiras (Giussani, 2009, p. 26-7, grifos do autor).

Deste modo, Giussani (2009) identifica um ponto nuclear da experiência que possibilita o reconhecimento do outro como um ser humano, um “eu” com características próprias e com uma dignidade ineliminável. Tal constatação abre caminho para o relacionamento com o diferente em termos radicais, pois o que interessa é que cada tomada de posição – por mais diversa que seja – corresponda àquela dinâmica que mais nos caracteriza humanamente. Neste nível de experiência, pode haver uma possibilidade radical de unidade na diferença.

Além disso, a experiência elementar é busca estruturalmente infundável, aberta à totalidade. Essa abertura, fator constituinte da razão, se exprime em certas perguntas radicais e inextirpáveis da vida do eu que pedem uma resposta total. E quanto mais a razão se volta na tentativa de respondê-las, mais se evidencia a desproporção dramática entre a resposta dada e horizonte total que a solicita. Nesse sentido, no impacto com a realidade, a vida desperta perguntas cujas respostas estão para além da medida do homem, mas que, existencialmente, em vez de paralisá-lo, o instigam cada vez mais (Giussani, 2009; Mahfoud, 2001, 2012). Giussani (2003, 2008) identifica neste dinamismo possibilidade real de encontro entre pessoas por via do compartilhamento da vida.

Com essa descrição precisa da dinâmica da experiência elementar, Giussani contribui decisivamente para a compreensão da pessoa em ação e da sua capacidade de relacionar-se com a alteridade. Além disso, o autor avança na delimitação de como a experiência elementar articula-se ao senso religioso, base da experiência religiosa. De fato, o senso religioso é por

ele descrito como a “capacidade que a razão tem de exprimir a própria natureza profunda na interrogação última” (Giussani, 2009, p. 88). Isso significa que o ápice da razão consiste justamente em se abrir à totalidade dos fatores, aceitar maravilhado a provocação da realidade e perceber o sinal da Presença de um ser transcendente do qual tudo e todos dependem. Esta é a idéia de mistério. A experiência religiosa consistiria no relacionamento do eu com esta Presença misteriosa reconhecida como fonte de sentido (Giussani, 1997a, 2002, 2008 e 2009).

Tal modalidade de apreensão da religiosidade aproxima-se das elaborações de Gerardus van der Leeuw (1933/1964) que, na obra clássica *Fenomenologia da religião*, busca evidenciar a estrutura interna irreduzível do fenômeno religioso. Analisando diferentes religiões, o fenomenólogo pôde identificar que todas apontam para o reconhecimento de um Poder transcendente, surpreendente e altamente solicitador. Em termos de dinâmica da experiência, van der Leeuw (1933/1964) descreve que o ser humano lida com o real buscando colher um sentido naquilo que se manifesta. Trata-se de uma busca inesgotável já que o sentido é sempre mais profundo e mais amplo, sempre “além” da compreensão que o próprio sujeito delimita. Esse dinamismo pode revelar o “senso religioso” (p. 650), o sentido da totalidade. É a partir dessa busca que o ser humano pode encontrar Deus, reconhecendo-o como sentido último da vida. A experiência religiosa seria, então, a resposta concreta que tenta realizar a busca propriamente humana por um sentido último e por um relacionamento com o Transcendente.

Tal apreensão da religiosidade vinculada a uma racionalidade aberta pode contribuir para a realização de uma leitura crítica às posições de violência e de fundamentalismo, pois estas se fixariam em determinados valores e concepções do que seja o mundo e a divindade, fechando-se à provocação de abertura própria da experiência que emerge no impacto com o real. Mas mesmo a percepção vivida – e não abstratamente identificada – da violência enquanto violência, isto é, enquanto algo que nos fere, pode indicar a evidência presente de que algo fundamentalmente importante não está sendo adequadamente realizado, o que solicita uma elaboração sobre o que precisa acontecer para, de fato, realizar aquilo que radicalmente esperamos.

É nesse sentido que Di Martino (2008) afirma que a experiência de encontro inter-religioso pode se tornar ocasião de problematizar o que é encontrado. Tal problematização provoca uma reconfiguração da própria consciência na medida em que esta é solicitada a elaborar o que era óbvio na experiência e a se perguntar se os próprios valores são fruto apenas do hábito ou vinculam-se à estrutura humana. Até a “preservação” da própria posição religiosa diante do diferente poderia adquirir um significado diverso, uma vez que se trataria

de uma opção e um juízo que reafirmaria, com vivacidade e clareza de correspondência, aquele valor a ser mantido. Uma reafirmação não necessariamente fechada, pois o que se colocaria em jogo seria a realização humana que se dá na diferença e com o diferente. Nesse sentido, a experiência de encontro inter-religioso pode inaugurar uma possibilidade tanto de autocrítica quanto de adesão mais profunda à própria tradição.

Falar de “interação” não significa projetar uma modalidade de sincretismo mundial ou de globalização de sentido, que terminaria por se traduzir em uma nova modalidade de hegemonia e universalização forçada, mas significa, *de um lado*, afirmar que a emergência da estrutura universal da experiência não implica em prejuízo para as culturas particulares – como se se devesse proceder por subtração, abstraindo cada uma de sua concretude – e, *de outro lado*, e justamente em virtude desse primeiro, [significa] reconhecer que as culturas e as religiões são essencialmente comparáveis. Se há interação, há comparabilidade, por isso possibilidade (e mesmo dever) de crítica, mesmo que isso não possa ser feito de acordo com cânones preestabelecidos (Di Martino, 2008, p. 97, tradução nossa e grifos do autor).

Portanto, a possibilidade de comparação e crítica não está somente no nível do modelo, mas também na apreensão de uma disposição original do humano, que constitui o “rosto profundo de cada subjetividade”, nas palavras de Di Martino (2008, p. 98).

Deste modo, a partir dessa descrição de uma possível constituição da experiência de encontro inter-religioso, podemos apreender tanto a manifestação própria de cada posição quanto este princípio crítico que se realiza na manifestação, mas não é redutível a ela. O homem vive na cultura e na história, mas está para além dela, na medida em que é capaz de se “distanciar” e de se perguntar para além daquilo que compreende naquele momento a partir de um critério imanente que transcende o que está estabelecido. Esta capacidade de se perguntar e, por consequência, de verificar cada experiência vivida dizendo “corresponde” ou “não corresponde” não é somente ineliminável, mas irrenunciável para quem pretenda ser humano (Giussani, 2009).

Aprofundando a dinâmica de constituição da experiência somos facilitados a apreendê-la em suas nuances, aberturas e limites. A elucidação do seu caráter originário é um convite a colher no relato o modo como ela se estrutura. E o reconhecimento de um núcleo comum originalmente aberto pode se mostrar como condição importante para compreender os efetivos diálogos em curso com o diferente.

9. O encontro inter-religioso enquanto relação social

Embora seja evidente que o encontro inter-religioso se constitua na relação social, muitas vezes não nos damos conta do real significado dessa constituição. Por um lado, reduzimos a relação inter-religiosa a determinado modo de organização social objetivada que garanta a boa convivência entre pessoas e instituições religiosas diversas. Por outro, subjetivamos a relação inter-religiosa como se ela fosse fruto única e exclusivamente da interação individual entre os sujeitos envolvidos.

A Sociologia Relacional, tal como proposta por Donati (1991, 2006, 2009, 2010), nos oferece importante contribuição justamente por retomar o significado profundo e o valor da relação social, problematizando a constituição relacional de todo fenômeno humano, inclusive do encontro inter-religioso. Objetivamos aqui colher a provocação da sociologia de Donati para apreender o encontro inter-religioso (apreendido enquanto relação social) a partir do ponto de vista psicossocial.

Quais seriam as características da relação social que constituem o encontro inter-religioso? Donati (2009) destaca alguns fatores que a constituem (meios, metas, normas e valores), com o cuidado de apontar que nenhum destes fatores, por si, esgota ou reifica a complexidade da relação mesma. É preciso apreender a relacionalidade que emerge entre os elementos que compõem a relação social. Portanto, o encontro inter-religioso é uma relação que, a um só tempo, acontece num meio social que o condiciona de certo modo, apresenta determinadas normas e metas próprias daquela relação, expressa alguns valores compartilhados.

De modo sintético, Ruiz (2006) oferece uma definição que nos permite aprofundar na dinâmica própria de toda relação social, considerando-a como “efeito emergente de um curso de ação recíproca condicionada por um contexto intencional (ou seja, por valores e metas presentes neste curso de ação) e estrutural (ou seja, pelas normas e meios disponíveis para aqueles que atuam)” (p. 24, tradução nossa). O encontro inter-religioso, como efeito emergente, não é definível a priori, seja pelos sujeitos que se encontram (e por suas respectivas filiações religiosas), seja pela situação em que se encontram. Há um contexto relacional que oferece condições de possibilidade para a tomada de posição de cada sujeito no impacto e na elaboração da presença do outro.

É nesse sentido que Donati (2009) destaca que a relação mesma possui uma realidade própria que se constitui como meio que conecta ação social (subjetividade e intersubjetividade) e sistema social (estrutura objetiva e objetivada). Utilizando uma metáfora, Donati (2009) delimita a relação como a “molécula do social”, não sendo possível, portanto, apreender a complexidade do encontro inter-religioso eliminando qualquer um de seus

elementos constituintes ou tomando um desses elementos como definidores da totalidade daquela estrutura molecular. O modo e a incidência de cada um desses elementos variam conforme a relação se desenvolve. Daí a importância de uma análise concreta que colha o impacto e as consequências do encontro inter-religioso, uma vez que o modo como a relação se estrutura – e se institucionaliza ou não – e o grau de reciprocidade dos sujeitos (individuais ou coletivos) em interação variam conforme o desenrolar da própria relação (Donati, 1991, 2009).

O encontro inter-religioso não se dá num vazio: ele é condicionado pelo contexto mais amplo no qual está inserido, que pode facilitar ou não a sua concretização. Como resposta para essa questão, vimos como o multiculturalismo emergiu como modelo que busca oferecer contexto favorável para administrar o relacionamento com o diferente como afirmação das identidades. No entanto, Donati (2010) alerta que esse modelo resulta frágil justamente porque propõe uma teoria redutiva da relação social (e, portanto, do reconhecimento recíproco), pois falta um *modus vivendi* que dê conta do relacionamento que emerge *entre* as culturas e as religiões a partir do reconhecimento de certos critérios humanamente compartilhados.

Além disso, não basta que o contexto social seja favorável ao encontro: é preciso que os sujeitos se posicionem diante daquela relação vivida, afirmando o que emerge dali e dando um direcionamento ao curso da própria relação. No entanto, não é qualquer posicionamento ou modalidade de interação que concretiza o encontro inter-religioso enquanto experiência de unidade na diversidade.

Donati (2010) identifica duas possibilidades redutivas de interação. A primeira, denominada dialética, é aquela na qual o encontro se realiza na fronteira, isto é, negociam-se pactos que estabelecem abstratamente um terreno comum para manejar o relacionamento e evitar o conflito. Nessa posição, a diferença é concebida como problema que precisa ser administrado até se encontrar um ponto comum. É a lógica do acordo, do consenso. A segunda posição é a binária, em que o encontro é tomado como espaço de conflito. A diferença é lida como inconciliável e, num certo sentido, discriminatória. O relacionamento se estabelece então como terreno de lutas, em que cada sujeito disputa o seu espaço e o direito à sua diferença.

Estas são lógicas possíveis, mas redutivas, porque não tomam a relação como critério de elaboração. É verdade que os confins da interação podem se configurar como terreno de conflito e negociação, mas é também verdade que se trata de um terreno de pertença recíproca. A diferença (assim como a igualdade) emerge na relação, sendo esta um ponto de

unidade a partir da qual as diversidades se manifestam. As identidades se constituem como modalidades diversas de viver e interpretar a relação no confronto com determinadas premissas fundamentais do gênero humano.

As diferenças reais emergem no confronto e na relação com o outro, mas isto não significa necessariamente afastamento ou rompimento, já que é a relação que possibilita o reconhecimento da diferença e de um horizonte humano recíproco. Nesse sentido, a relação social, ao mesmo tempo em que diferencia, aproxima, permitindo a afirmação de um terreno compartilhado: a própria relação (humanamente vivida) e o bem que ela é e gera.

A diferença é um problema quando não é enquadrada ou enquadrável de modo significante, porque falta um contexto relacional de reconhecimento que forneça uma resposta à dissonância cognitiva e à ferida que ela abre. A razão relacional diz que o aspecto expressivo (cultural) e o relacional (a sociedade) não são separados, mas concretamente interconectados. A cultura vive na relação social, e não fora dela. Se a diferença percebida se torna um problema, é porque o compartilhamento que existe na relação não emerge antes de perceber a diferença, mas somente depois dessa (Donati, 2010, p. XI, tradução nossa).

O relacionamento que nasce do encontro inter-religioso pode então se tornar um bem na medida em que possibilita o reconhecimento e a transformação recíproca. E Donati (2010) aponta ainda que não se trata de reconhecer o outro somente no nível do discurso (como uma conversa sobre determinado assunto) ou mesmo da tolerância funcional (na qual cada um tem o seu espaço para se manifestar). O verdadeiro reconhecimento parte da interação entre os sujeitos envolvidos e nasce dentro de uma relação social concreta. É na relação que podemos nos dar conta não só da identidade do outro, mas também da verdade que ele comunica e da presença que ele é.

O reconhecimento da existência do outro é um acontecimento dado na relação que abre questões que não estavam colocadas, solicita elaborações que não seriam realizadas individualmente, possibilita a percepção de proximidades que a princípio seriam impensadas. A presença do outro é vivida e elaborada como um dom que desperta gratidão e comunhão. E a relação mesma gera bens que passam a ser vividos e almejados.

É nesta radicalidade de reconhecimento relacional que o encontro e o diálogo podem efetivamente frutificar, uma vez que a diferença é vivida dentro de um horizonte de significado humanamente compartilhado, podendo gerar elaboração da própria identidade, afirmação dos valores fundamentais e transformação dos sujeitos envolvidos. Isso não significa relativismo e aceitação de toda manifestação e de qualquer diferença, já que a própria relação emerge como critério para avaliar se os posicionamentos realizam ou não a plenitude da relação e da humanidade que ela busca expressar.

Para tanto, não basta viver uma relação, é preciso tomá-la de modo reflexivo, explicitando as razões que a sustentam e afirmando a presença transformadora que ela é. Donati (2010) denomina essa atitude como *reflexividade relacional*, processo em que os sujeitos (individuais ou coletivos) elaboram a própria posição a partir do relacionamento que emerge entre eles. Tal elaboração se volta tanto para os sujeitos envolvidos quanto para a própria relação como objeto de reflexão. Como vimos, o encontro acontece, e é a elaboração desse acontecimento que permite o emergir da novidade *da relação na relação*, e não da autoafirmação da própria posição diante do outro.

É nesse sentido que Donati (2010) defende que, para sustentar relacionamento intercultural e inter-religioso calcado nos direitos humanos, é fundamental adotar um paradigma relacional capaz de *ver e articular as razões* que formam o inter-humano, aquilo que acontece *entre* os sujeitos. Além disso, o autor aponta também a importância de se estimular a reflexividade interna de cada cultura e religião a partir da criação de interfaces relacionais com perspectivas diferentes, o que promove uma abertura social facilitando o caminho para a elaboração dos sujeitos em interação.

Toda essa discussão proposta por Donati nos provoca a apreender, no modo de elaboração intencional e simbólico dos sujeitos, as características próprias da experiência de encontro inter-religioso, não redutíveis à individualidade das partes envolvidas, uma vez que o sujeito mesmo se constitui enquanto relação com uma realidade social própria: o encontro com o diferente. Além disso, a perspectiva relacional nos solicita a compreender, naquela elaboração, quais são os bens relacionais apreendidos, que tipo de vínculo se constitui na e a partir da experiência de encontro, e quais são os valores, normas, metas e meios disponíveis que possibilitam e constituem a relação inter-religiosa. Por fim, essa abordagem nos convida a prestar atenção nas permanências e impermanências que foram se constituindo a partir da relação inter-religiosa.

10. Possibilidade de apreensão da experiência de encontro em ato: o caso Brasil

Até aqui, identificamos como a experiência e a relação social são fatores fundamentais para apreender e compreender a constituição do encontro inter-religioso e as possibilidades bem sucedidas de relacionamento entre perspectivas religiosas diferentes.

De fato, como sinalizamos no modo como problematizamos nosso tema de pesquisa, fomos surpreendidos na realidade brasileira por experiências em ato de convivência inter-

religiosa baseada contemporaneamente no reconhecimento mútuo e na vivência profunda da própria religiosidade no relacionamento com a alteridade. Quais são os elementos típicos do mundo-da-vida “brasileiro” que constituem tais experiências?

Conforme ressalta Sanchis (1997b), embora esteja “fora de moda” problematizar as possíveis raízes do Brasil, permanece como provocação o fato de que é possível reconhecer e apreender na vida social determinados traços, não em termos de conteúdos fixos que definiriam uma identidade dita “brasileira”, mas enquanto “uma das lógicas” (dentre outras) que insistem em permanecer marcando a realidade em que nos situamos. Nesse sentido, não se trata de buscar uma “essência” acabada, um sistema fechado que constitui a totalidade do que seja o povo brasileiro. Sanchis (2008, 2012) desloca o nosso olhar para colher um “princípio de organização”, uma “disposição dominante” que dá direção a um processo (ainda que este possa estar acompanhado por outras direções, inclusive opostas). Trata-se, portanto, de uma tendência, isto é, uma estrutura que “tende” a permanecer organizando aquela realidade social, “não em todos os momentos desta sua história, nem sempre com a mesma intensidade, nem em todos os segmentos sociais que o compõem, mas de modo perceptivelmente marcante, repetitivo e teimoso” (Sanchis, 2008, p. 79). Em síntese, trata-se de reconhecer uma marca que perpassa e transpassa a cultura brasileira, o seu jeito próprio de ser.

Esta disposição dominante, incidente (e insistente) na cultura, se mostra superlativamente presente no campo religioso. Novamente: não um conteúdo dominante que levaria a definição – arbitrária e inconsistente – de uma “religião dos brasileiros”, mas uma lógica marcante que possibilita apreender, nas mais diferentes manifestações, um autêntico “campo” religioso brasileiro (Sanchis, 2001). Quais seriam os traços característicos deste campo?

Em primeiro lugar, Sanchis (2008) destaca uma “dimensão religiosa superlativa”. A esmagadora maioria da população brasileira é religiosa, mesmo que nem sempre filiada institucionalmente à determinada religião. Além disso, o cotidiano tipicamente brasileiro é permeado por modalidades de expressão e relação calcadas numa perspectiva religiosa. “Se Deus quiser”, “vá com Deus”, “fique com Deus”, “graças a Deus” são algumas expressões que utilizamos em nosso dia-a-dia, mesmo que o significado vivido, a intensidade e a confissão religiosa sejam distintas. Na diferença, compartilhamos, ainda que não nos demos conta, uma base mínima que possibilita o encontro e facilita o relacionamento.

Sanchis (2001) lança como hipótese que esta base, queiramos ou não, ancora-se numa referência generalizada ao Cristianismo (e mais especificadamente ao Catolicismo). Cuidado:

isto não significa reverência ou adesão a esta base. O ponto a ser destacado é que, inevitavelmente, fomos formados historicamente numa cultura de “matriz” católica, isto é, num universo simbólico apreensível “cuja marca é em toda a parte detectável, porque é dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra mas também face a ele e frente a ele que as identidades religiosas, mesmo quando vêm de fora, se definem no Brasil” (p. 21).

Cristianismo, uma Fé. Catolicismo: uma Fé em forma de religião. E é por isso que, quando se implanta num espaço dominado por anteriores instituições religiosas, este tende a operar através da transmutação do que lhe parece possível assimilar e ressemantizar na sua própria síntese. Sua auto-concepção como uma “totalidade”, “a Católica”, o predispõe a esta estratégia, pois ele tem mais vocação de fagocitose do que de exclusão (Sanchis, 2008, p. 82).

Tomado nestes termos, o Catolicismo – que, nesse sentido, é mais amplo que a instituição “Igreja Católica Apostólica Romana” – tem se estruturado, inevitavelmente, como ponto de referência importante que constitui a experiência de relacionamento inter-religioso no Brasil.

Outro aspecto importante da realidade religiosa brasileira (sobretudo no meio popular) é a vivência compartilhada de um clima “espiritualista” constituído por um “povo invisível de protetores”, nas palavras de Sanchis (2008). De certa forma, a religiosidade brasileira está marcada por relacionamentos com o “além” que incidem no modo de viver a própria existência terrena. Os nomes, manifestações, interações e sentidos atribuídos a este “além” podem (ou não) variar, mas o importante, segundo Sanchis (2008), é que se trata de um “universo de relações, em princípio meta-empírico, mas que se torna quotidianamente presente na referência, ativa e multiforme, que mantém com ele o mundo dos homens terrena e brasileiramente vivos” (p. 81).

Além da multiplicidade de religiões e religiosidades convivendo num mesmo espaço e compartilhando certos elementos em comum, reconhecemos que o relacionamento entre elas é uma constante da realidade brasileira. Não é incomum encontrarmos – nem nos estranha coletivamente –, por exemplo, casais ou grandes amigos que professam religiões diferentes.

Nesse sentido, a multiplicidade emerge também nas modalidades de relacionamento, nem sempre harmoniosas, nem sempre demarcadas. Sanchis (2001) apreende nestas diversas modalidades não só dominação e exploração como também indecisão, cruzamento, porosidade, pertencimento duplo – e também transitável – contaminação mútua e/ou de empréstimos reciprocamente criativos, que foram constituindo o percurso de formação do campo brasileiro.

Segundo Sanchis (1995, 1997a, 2001), o pluralismo mostra-se presente desde a

“descoberta” do Brasil, configurando sua sociogênese. Não nos cabe aqui mostrar historicamente como determinada manifestação pluralista foi se tornando constante típica do desenvolvimento brasileiro⁴, mas ressaltar como a convivência entre diferentes é uma marca constitutiva deste povo (ainda que atualmente esteja mais intensificado): primeiramente entre os povos (e suas respectivas religiões) indígena, europeu e africano, e depois entre os demais que aqui foram se enraizando. Encontro desigual e por vezes violento, é verdade, mas igualmente permeado por combinações, cruzamentos, contaminações, articulações, reafirmações, que foram dando ao Brasil um rosto “sincrético”. Com isso, o diferente não foi (ou é) necessariamente alguém que preciso convencer (e converter), subjugar ou eliminar, mas alguém que provoca (e promove), transformações, ainda que implicitamente.

Seria então o Brasil um “caldo” composto por diferentes misturas? Sanchis (1994) nos ajuda a complexificar ainda mais esta questão, ressaltando como o sincretismo (especialmente o brasileiro) não se refere simplesmente a um produto final e acabado, fruto da combinação de múltiplos elementos que, misturados, formam uma síntese. O que interessa afirmar não é o nome “sincretismo” (que muitas vezes tem sido motivo de confusão), mas que tipo de processo este nome busca dar conta. É nesse sentido que Sanchis (1994, 2012) amplia o nosso olhar para apreender no sincretismo um fenômeno universal que emerge no relacionamento entre grupos: a tendência (no sentido que anteriormente definimos) a reelaborar a própria identidade (e o universo do qual ela faz parte) no confronto com o outro. Em suas palavras:

[Sincretismo]: afirmar a *tendencial* universalidade de um *processo*, polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção - ou na construção - coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contacto conosco, percepção que contribui a desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou, ao contrário, ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social (Sanchis, 1994, p. 8, grifos do autor).

Tomado nestes termos, segundo Sanchis (1994), o sincretismo supõe um processo ao mesmo tempo intelectual e emocional, não necessariamente consciente, mas passível de reflexão; um espaço global apreensível que reúna as identidades em questão (mas não em termos de justaposição); e um fluxo comunicacional simbólico que gere transformações que criem homologias entre o sistema do "Eu" e o sistema do "Outro". Em síntese, o processo sincrético envolve a totalidade da pessoa num espaço de relação que solicita elaboração dos sujeitos (e grupos sociais) envolvidos, possibilitando o reconhecimento do próprio eu e do outro.

⁴ Para uma discussão mais aprofundada, confira Sanchis (1995, 1997a).

Portanto, se por um lado, a estrutura sincrética abarca processos de relativa fluidez e porosidade de identidades, por outro, inclui manifestações de afirmação clara e bem definida de identidade, em contraste com as demais. O ponto é que o “outro”, de uma forma ou de outra, aparece como desafio a ser elaborado, ainda que não haja mudança radical de identidade. Mesmo no fundamentalismo, que aparentemente seria o oposto do que é normalmente caracterizado como sincretismo, encontram-se traços desta estrutura sincrética tal como descrita por Sanchis (1994), “pois é evidente que o fechamento auto-centrado do grupo fundamentalista é também resultado de seu contacto, ou com um ‘outro’ determinado ou com uma deriva geral da civilização que lhe parece perigosa para sua identidade” (p. 7).

Isso não significa que esta configuração sincrética tipicamente brasileira seja imutável e inacabada, uma vez que, embora se baseie num processo universal, ela é fruto de uma história e é na história que ela acontece (podendo inclusive deixar de acontecer). Segundo Sanchis (2008), o processo sincrético, mesmo não monopolizando o desenvolvimento sócio-histórico brasileiro, – ou melhor, se articulando paradoxalmente com processos opostos de afirmação identitária, racionalização e individualização de crenças e práticas –, permanece estruturando a cultura, em termos gerais, e o campo religioso deste país.

Quero ler neste paradoxo mais uma marca do Brasil (da “cultura brasileira”), onde o “sim” e o “não”, o “isso” e o “aquilo” não são simplesmente exclusivos. Pois, ao que me parece, estes aspectos contraditórios vêm cada vez mais se articulando, melhor dito, se compenetrando, fazendo que não se trate nem de ruptura e novidade só, nem só de retorno e recuperação, nem ainda de uma simples justaposição das duas tendências. (...) Os dois pólos antagônicos da ruptura e da continuidade, longe de simplesmente se opor, se justapor ou se balancear, compõem, juntos, uma realidade diferente, cuja originalidade está exatamente no fato de que estes lances antagônicos se qualificam e se performam reciprocamente. Um não existe senão através da forma emprestada do outro (Sanchis, 2008, p. 90).

Tal articulação não necessariamente significa paz e tolerância, o que nos solicita a investigar, nas diferentes manifestações de elaboração do encontro inter-religioso no campo religioso do Brasil, quais elementos possibilitam sustentar um reconhecimento, um respeito e uma afirmação pessoal de si, do “outro” e da relação.

Portanto, a explicitação das características propriamente brasileiras que facilitam o relacionamento salutar entre pessoas (e agrupamentos) de religiões diferentes pode ser uma contribuição importante que nos permite analisar com maior complexidade as possibilidades concretas de aprofundamento da experiência religiosa e inter-religiosa. Além disso, Sanchis nos solicita a prestar atenção e a descrever os diferentes modos com os quais a pessoa reelabora a própria identidade (e o universo do qual ela faz parte) no confronto com o outro.

III – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A Fenomenologia Clássica de Husserl (1952/2006, 1954/2012) e Stein (1932-33/2003, 1922/2005) é o eixo orientador de nossas elaborações teórico-metodológicas, na medida em que esta nos possibilita compreender o objeto de estudo como uma realidade-que-se-manifesta-a-mim (fenômeno) com características próprias, solicitando-nos um movimento de compreensão dos seus elementos constitutivos sem perder sua complexidade e vitalidade (Ales Bello, 1998). A apreensão da realidade enquanto fenômeno evidencia a radical unidade sujeito-objeto, já que aquilo que se manifesta, se manifesta sempre a alguém. Ao analisar essa dinâmica, Husserl (1952/2006) constata que a consciência humana é sempre consciência de algo – isto é, dirige-se para, visa a alguma coisa – delimitando assim o conceito de intencionalidade como constitutiva da consciência (Zilles, 2007). Isso significa que a realidade nos provoca de certo modo enquanto nos voltamos para ela apreendendo-a de modo humano. Por um lado, esta realidade se mostra a nós e ela é sempre maior do que aquilo que apreendemos dela. Por outro, porque nos voltamos para esta realidade que nos provoca, apreendemo-la a partir da nossa mirada (van der Leeuw, 1933/1964). Considerar o conhecimento do real como constituído pela consciência enquanto intencionalidade é caminho privilegiado para superar a clássica oposição entre sujeito e objeto (Zilles, 2007).

Nesse sentido, buscaremos investigar o encontro inter-religioso não enquanto uma realidade exclusivamente externa e estranha a nós: ele nos provoca de certo modo, e nos voltamos para essa provocação a partir do nosso interesse real. Não obstante o encontro inter-religioso seja um problema de pesquisa justamente porque nos interessa e se refere também a nós, o foco da investigação não é o nosso interesse tomado por si mesmo, mas que tipo de horizonte ele abre no relacionamento com a realidade, que tipo de interrogação ele gera. É lidando com estas provocações que emergem em nós no relacionamento com esta realidade que podemos apreendê-la em sua constituição, afirmando assim também o nosso interesse. Por isso também a importância da posição de *epoché*, de suspensão de ideias prévias, preconceitos, imagens que carregamos de modo a não os sobrepor à experiência, podendo assim nos perguntarmos abertamente sobre os elementos constitutivos do encontro inter-religioso, sobre como se realiza, que elaboração pessoal e social solicita, que possibilidades e desafios instaura na relação.

Realizando a *epoché* não entendemos estar abandonando todo o amadurecimento de nossa perspectiva decorrente dos diálogos empreendidos no referencial teórico. Ao invés,

compreendemos que estes diálogos nos permitiram um olhar mais atento às nuances do fenômeno, às questões que talvez permaneceriam não problematizadas se não houvéssimos antes nos aprofundado em contribuições à temática que nos interessa. Assim, enriquecidos, vamos ao encontro dos dados também mais capacitados a operar a necessária suspensão de modo a permitir que o fenômeno se mostre a nós.

Para tanto, a Fenomenologia nos convida a uma atitude que se volta para a vivência, pois ela é a “ponte” que nos possibilita apreender o fenômeno enquanto se manifesta a alguém. É por meio da análise da vivência que podemos colher a experiência de elaboração própria de cada sujeito, a relação social entre os sujeitos envolvidos e a estrutura de mundo na qual eles se ancoram para elaborar (Ales Bello, 2004). Portanto, a vivência é uma categoria que nos possibilita apreender a mútua constituição subjetividade-mundo no e a partir do encontro inter-religioso.

Recorremos também à perspectiva relacional de Donati (2006) com o intuito de compreender com maior complexidade o princípio relacional do encontro inter-religioso. Donati nos convida a adotar uma *lógica relacional* não só no modo de observar a realidade como também na maneira de analisá-la. Essa lógica abre caminho para conhecermos o encontro inter-religioso na relação entre a nossa observação (a partir de um ponto de vista) e o “fato” social observado. Em síntese, é um chamado a pensar por e através das relações.

Trata-se, portanto, de uma posição relativa a uma perspectiva de observação, na medida em que o conhecimento se estrutura a partir de quem realiza a observação e do modo como ela se dá. No entanto, não se trata de um relativismo de posição, pois a observação é sempre em relação a algo que se mostra. O próprio relacionamento entre pessoas de religiões diferentes nos provoca de certo modo, indica direções possíveis e abre perspectivas de observação a partir das quais o analisamos e compreendemos. Não é possível uma observação justa que desconsidere, por exemplo, a tomada de posição dos sujeitos envolvidos no encontro inter-religioso ou a relação e o contexto sociocultural que facilitam com que o encontro aconteça.

1. Seleção e acesso aos sujeitos

Para atingir nossos objetivos, consideramos fundamental selecionar intencionalmente

nossos sujeitos de pesquisa⁵, pois nos interessa apreender e compreender a constituição própria da experiência de encontro inter-religioso, o que só é possível a partir da investigação de sujeitos que abraçam alguma religião e vivem esta modalidade de encontro. Assim, para a seleção dos sujeitos, tomamos como critério a vivência de, pelo menos, um relacionamento inter-religioso em que as pessoas envolvidas têm uma experiência religiosa enraizada (não necessariamente institucionalizada).

Além disso, buscamos que a amostragem intencional contemplasse sujeitos e religiões diversificados. Na valorização da multiplicidade de perspectivas, entendemos contribuir para a fidedignidade do que emerge como comum e compartilhado. Conforme ressalta Ales Bello (2004), quanto mais explicitamos diferenças existentes entre um sujeito e outro, mais podemos apreender com certeza e rigor a estrutura da experiência investigada.

Inicialmente, havíamos previsto selecionar oito sujeitos de diferentes confissões e tradições religiosas, tentando encontrar dois representantes de cada uma das quatro formas de diálogo inter-religioso: existencial, místico, ético e teológico (Panasiewicz, 2003). Entretanto, identificando alguns sujeitos e realizando as primeiras entrevistas, nos demos conta de que essas formas se mostram intimamente articuladas na experiência: a mesma pessoa carrega experiências que transitam por mais de uma ou todas elas. Por esta razão, optamos por privilegiar a diversidade entrevistando pessoas de diferentes regiões do país, pertencentes a religiões significativas na realidade brasileira, estatística, histórica e/ou culturalmente.

Assim, selecionamos seis sujeitos: uma budista, uma candomblecista, um católico, um espírita, um evangélico, uma judia. As idades, no momento em que foram realizadas as entrevistas, variavam de 28 a 65 anos. Os locais de residência contemplam diferentes regiões e cidades: no nordeste, temos em Salvador (BA) a candomblecista. No sudeste, temos em Ribeirão Preto (SP) a judia; em Ouro Preto (MG), o espírita; em Belo Horizonte (MG), a budista e o evangélico. No sul, temos na região metropolitana de Curitiba (PR) o católico.

Algumas dessas pessoas já conhecíamos, outras nos foram apresentadas por ocasião da pesquisa, todas atendendo aos critérios estabelecidos. Não obstante nosso desejo fosse incluir um espectro maior de religiões – como a Umbanda ou o Islamismo –, as entrevistas realizadas foram as possíveis e contemplaram uma diversidade considerável de perspectivas religiosas.

Um ponto importante a destacar é que, dentre as opções disponíveis no universo católico, optamos por priorizar aquele cujas experiências carregavam a maior complexidade

⁵ Tal modalidade de seleção de sujeitos é chamada amostragem intencional, pois parte das informações disponíveis para a identificação de figuras emblemáticas para a temática em questão (Gil, 1999).

em termos de convivência com a alteridade: o monge católico que nasceu judeu e que, antes de se tornar monge, frequentou a Igreja Presbiteriana e foi também jesuíta. Seleção que decidimos manter após descobrir que ele é norte-americano, pois, além da sintonia de seu modo de elaboração com elementos próprios da cultura brasileira (como ficará claro na análise de sua entrevista), entendemos que a própria realidade do país não pode ser compreendida sem a consideração dos enriquecimentos advindos dos estrangeiros que aqui aportam e tomam esta terra como lar. E vale ainda destacar que, sem ter intenção nesse sentido, dois outros de nossos sujeitos são filhos de imigrantes, mais um dado que reforça a afirmação da pluralidade de origens como constitutiva da sociedade brasileira, bem como a decisão por não excluir o norte-americano de nossa investigação.

Cientes de que nossa pequena amostra poderia ter muitas outras configurações, verificamos posteriormente com as análises feitas que ela atingiu os objetivos pretendidos, contemplando uma ampla gama de experiências e modalidades de relação inter-religiosa.

2. Coleta de dados

A coleta de dados se deu em locais familiares a cada um dos sujeitos entrevistados, na maioria das vezes em suas próprias casas, o que significa que viajamos para encontrar aqueles que residem em cidades diferentes da nossa. O contato inicial foi facilitado pelo fato de já nos conhecermos, em alguns casos; ou pelo convite para participação na pesquisa ter sido intermediado por um conhecido em comum.

Adotamos a entrevista fenomenológica semi-estruturada como instrumento de coleta (Barreira & Ranieri 2012), solicitando que os sujeitos nos relatassem a história de sua vinculação religiosa e seus relacionamentos inter-religiosos. Como roteiro de entrevista, adotamos a seguinte pergunta disparadora: “Gostaria que você me contasse a sua experiência religiosa, descrevendo tanto a sua história de adesão à sua perspectiva religiosa quanto de relacionamento com pessoas de outras religiões”. Durante a entrevista, a partir do modo como os sujeitos problematizavam a própria experiência, quando se mostrou necessário, colocamos questões para clarear e aprofundar pontos de especial interesse para os objetivos de nossa pesquisa, quais sejam: a descrição da vivência do impacto e da relação com a alteridade religiosa; a elaboração dos diferentes modos que se configuravam a experiência de encontro inter-religioso; a compreensão de si, do outro, da vida e do absoluto que emergiam da experiência de encontro; a descrição da relação que se estruturava a partir do encontro inter-

religioso.

Não nos interessava identificar informações genéricas, opiniões ou representações sobre o que seria (ou deveria ser) um relacionamento inter-religioso ideal: buscamos colher a experiência mesma dos sujeitos (Amatuzzi, 1996, 2008; Augras, 1995; Bosi, 2005). Nosso interesse era apreender a elaboração pessoal e social da experiência de impacto ante a alteridade religiosa e do relacionamento que dela brotou, de modo que pudéssemos identificar, neste dinamismo, o modo como esse fenômeno foi se realizando.

Solicitamos ainda que cada um manifestasse eventuais restrições quanto à divulgação de seus relatos, bem como de seu nome. Nenhum deles nos pediu sigilo quanto à sua identidade ou algum fato narrado. Em um caso, recebemos a solicitação de que fossem omitidos nomes de pessoas da comunidade; em outro, ao invés, foi-nos afirmado que tudo o que fora dito era em nome da comunidade.

Assim, optamos por manter os nomes próprios reais dos entrevistados na apresentação dos resultados, pois compreendemos que a pessoalidade encarnada em cada história é desta forma melhor respeitada. A maior parte das referências a instituições foram mantidas, por se tratar de entes públicos, sendo suprimidas as referências que poderiam facilmente identificar terceiros. Pela mesma razão, nomes de pessoas citadas foram trocados por iniciais casuais, no intuito de preservar sua privacidade. Em alguns casos, as pessoas referidas são do nosso convívio e autorizaram a publicação de seus nomes. Em outros, eu mesmo sou citado e a relação que tenho com o sujeito se tornou objeto de sua elaboração: a opção foi analisar o que se apresentou, sem disfarçar a nossa história.

3. Transcrição do material

Todas as entrevistas foram gravadas em registros sonoros e transcritas integralmente, com cuidado para que fossem mantidos os estilos de linguagem de cada sujeito. Incluímos nas transcrições o tom com que certas palavras ou frases foram expressas, bem como os silêncios que se mostraram verdadeiramente significativos. Documentamos também outros dados não verbais registrados no diário de campo que pudessem ser reveladores da vivência dos sujeitos no momento da entrevista, tais como o contexto em que a entrevista se realizou, as expressões faciais e corporais, olhares e gestos expressivos, etc.

Após a análise, realizamos a textualização das transcrições com vistas a facilitar a leitura e a compreensão da experiência comunicada, com cuidado para que não fosse perdida

sua vitalidade e complexidade original (Mahfoud, 2003).

4. Análise dos dados

A análise dos dados guiou-se pelo método fenomenológico (van der Leeuw, 1933/1964), que toma os relatos como expressão da vivência e escava a subjetividade e o mundo-da-vida. Com esse procedimento, pode-se chegar ao modo como o fenômeno se estrutura; à constituição mútua entre subjetividade e mundo; e também à estrutura das diversas vivências, como elas se organizam e se manifestam (Amatuzzi, 1996; Ales Bello, 2004; Augras, 1995).

Segundo van der Leeuw (1933/1964), a vivência é uma unidade formada por uma presença, uma vida presente, e seu significado. A vivência é um dado que, embora não seja produzido por mim, acontece em mim. Nesse sentido, embora a vivência seja um “outro” em mim, eu posso acessá-la (justamente por ser vida), mesmo que não se refira à minha individualidade: posso entender a vida presente num texto escrito por outra pessoa, por exemplo. Mas de que modo podemos apreender a vivência?

Não se trata de uma apreensão direta, pois a vivência é uma corrente que está sempre acontecendo, e toda apreensão implica uma mirada que delimita um acontecimento. Trata-se, portanto, de uma reconstrução, mas não arbitrária ou abstrata, pois, posso tomá-la e reconstruí-la enquanto vivência. Para nossos objetivos de pesquisa, tal problematização reveste-se de fundamental importância na medida em que provoca-nos a apreender nos relatos a vida presente no encontro inter-religioso por meio de uma reconstrução que mostre a vivência mesma (e não opiniões sobre ela).

Van der Leeuw (1933/1964) destaca que é olhando para esta estrutura delimitada por um recorte que podemos compreender determinados fatores próprios do fenômeno analisado. Em síntese, a estrutura é a “realidade significativamente organizada” (p. 644, tradução nossa). Tal compreensão emerge do relacionamento com o real e, nesse sentido, ao mesmo tempo em que pertence a mim – sou eu que compreendo –, pertence também à realidade – que se apresenta como compreensível. Portanto, a realidade se abre a nós e nós, abertos, apreendemos a realidade. Daí a importância de problematizar o que compreendemos por encontro inter-religioso, pois tal recorte possibilitou adentrar a experiência de modo a estruturar e compreender os elementos que se mostraram a nós a partir da mirada proposta.

Por meio da realidade significativamente organizada, podemos compreender conexões

de sentido entre os fatores que compõe o fenômeno delimitado. Tais conexões de sentido, reveladas na vivência, são compreendidas, e não explicadas enquanto ligações causais. A partir da compreensão das conexões de sentido, podemos formular em termos típicos a experiência investigada, descrevendo assim os elementos constitutivos desse fenômeno. A experiência-tipo, embora não seja uma realidade concreta ou mesmo uma fotografia idêntica da realidade, é carregada de vida num sentido próprio, pois busca evidenciar a vivência investigada em sua estrutura e vitalidade características (van der Leeuw, 1933/1964).

Chegar à experiência-tipo é a possibilidade de generalizar os dados de modo preciso, de compreender experiências concretas e determinadas. Está aqui a possibilidade de compreender a constituição do encontro inter-religioso a partir da análise da experiência de alguns sujeitos, uma vez que podemos reconstruir a dinâmica característica da vivência, a um só tempo individual, relacional e geral.

Com estas provocações, iniciamos a análise de cada entrevista ordenando os dados em eixos temáticos elaborados a partir de nossos objetivos e referenciais teóricos. Com tal ordenação, buscamos favorecer a atenção às nuances, implicações e horizontes que as problematizações realizadas pelo sujeito indicam, ampliando e estruturando nosso olhar sobre os elementos constitutivos e o dinamismo próprio do encontro inter-religioso. Diferentemente das categorias – compreensões que emergem no momento da análise das vivências possibilitando a elaboração da experiência-tipo de encontro inter-religioso – os eixos configuram-se como grandes temas que problematizam diferentes facetas desse fenômeno e facilitam uma primeira organização do material coletado.

Os cinco eixos elaborados foram: a) vivência de impacto com a realidade; b) relacionamento com o outro; c) relacionamento com o Absoluto; d) compreensão de si a partir do encontro; e) vivência e elaboração da experiência de relacionamento inter-religioso.

Feita esta primeira ordenação, realizamos leituras sucessivas do material buscando, num primeiro momento, apreender o movimento da pessoa, seu modo próprio de elaboração. Num segundo momento, procuramos compreender os dados do ponto de vista da experiência de nosso interesse, atentando para o modo como se constituem os relacionamentos inter-religiosos e os horizontes neles implicados.

Para chegar a delimitar uma experiência-tipo a partir dos dados colhidos, tomamos como referência as diretrizes metodológicas propostas por van der Leeuw (1933/1964):

1) *Nomeação* de conjuntos de vivências, de modo a organizá-las e torná-las inteligíveis. Neste momento, tomamos o fenômeno a partir da vivência que queremos investigar, prosseguindo na organização e compreensão daquilo que se mostra a nós. Nomeação que não

só possibilita uma estruturação inteligível do material como também abre caminho para compreender conexões entre as vivências agrupadas. Atentando para o fato de que tal nomeação deve estar estreitamente vinculada à vivência que busca alcançar, cuidamos para não nomearmos em termos abstratos, de preferência utilizando expressões do próprio sujeito.

2) *Inserção metódica na própria vida*. Trata-se de deixar ressoar em mim a vivência contida naquele relato. Retomando a imagem descrita por Usener de uma aproximação àquilo que almejamos conhecer na qual “pouco a pouco, soam e vibram em nós cordas semelhantes, e descobrimos em nossa própria consciência, os fios que unem o antigo ao novo” (p. 646, tradução nossa), van der Leeuw destaca que tal ressonância, ao mesmo tempo em que acontece em mim, é indicativa da vibração do outro. É uma vibração que reconhece, a um só tempo, a personalidade de quem está envolvido e a humanidade que nos aproxima. Sem esta vibração, não estaríamos habilitados a compreender de que tipo de experiência efetivamente se trata.

Tomamos essa inserção como convite a encontrar as experiências de encontro e desencontro inter-religioso vividas, de modo que pudéssemos ter dimensão da provocação contida no impacto com o diferente, da força que aquele encontro tem para gerar elaborações e construir relacionamentos, do valor do que emergiu do encontro. Foi deixando estas experiências nos provocarem que pudemos efetivamente compreendê-las enquanto vivências.

3) *Epoché*. Para chegar a compreender o fenômeno efetivamente enquanto vivência, é preciso que adotemos uma atitude que colha o relato enquanto elaboração da experiência (e não como fato a ser comprovado ou refutado). Além disto, como já afirmamos, é necessário suspender as concepções prévias que carregamos sobre o que seja (ou deveria ser) o encontro inter-religioso para captar os elementos constitutivos daquilo que se manifesta.

Isto não significa uma posição ingênua e neutra. Pelo contrário. É pela *epoché* que podemos respeitar a abertura própria da nossa pessoa, pois o que se coloca em parênteses é aquilo que dificulta com que esta abertura se realize, possibilitando que capturemos o que é essencial do fenômeno. No fim, é uma atitude que respeita a nossa relação com aquilo que nos interessa, possibilitando a apreensão mesma do encontro inter-religioso enquanto fenômeno.

4) *Elucidação* das vivências e *clarificação* das conexões de sentido existentes. Neste movimento de suspender, deixar ressoar para apreender aquilo que se manifesta, podemos clarificar aquilo que estamos encontrando. Momento em que os eixos inicialmente propostos foram problematizados e complexificados a partir da contínua reinserção nos dados e em que as categorias delineadas ganharam corpo, maior detalhamento e precisão. Elucidando com mais rigor as vivências contempladas, apreendemos conexões de sentido entre elas.

5) *Compreensão* das conexões de sentido de modo a configurá-las como informação. Este passo refere-se à formulação da nossa compreensão das conexões de sentido que configuram a experiência típica de encontro inter-religioso. É fundamental que a compreensão não só nasça e permaneça se vinculando à vivência, mas que também seja elaborada enquanto vivência: provocação a não deixar a compreensão abstrata, desvinculada da experiência compreendida.

Neste passo, identificamos a importância de apresentar a experiência-tipo incluindo também o dinamismo das experiências de desencontro, de modo a melhor caracterizar os elementos estruturantes da experiência de encontro.

6) *Retificação* contínua. Para manter a análise rigorosa, atestamos a importância de retificar continuamente as compreensões alcançadas no confronto com os dados colhidos, com os próprios sujeitos de pesquisa e também com os nossos referenciais teóricos. Sem esta retificação, correríamos o risco de nos perdermos em nossa própria compreensão, perdendo assim aquilo que a pesquisa visa alcançar. Nesse sentido, retornamos à análise do material mais de uma vez, num movimento de escavação para se chegar a uma compreensão cada vez mais fidedigna da experiência.

7) *Reconstrução e testemunho* do fenômeno. Por fim, buscamos reconstruir a experiência vivida de modo a darmos o testemunho daquilo que encontramos e que vibrou em nós, tornando acessível a compreensão da constituição e dinamismo próprio da experiência de encontro inter-religioso. Compreendemos que este nosso testemunho não encerra a pesquisa, pois quer abrir caminho para que ela continue se realizando como provocação àqueles que estão dispostos a acolhê-la.

5. Apresentação dos resultados

Para orientar a leitura, indicamos abaixo o modo como organizamos a apresentação dos resultados de nossas análises:

1. *Reconstrução* da experiência de cada sujeito, em que trechos dos depoimentos dos entrevistados são seguidos pelas nossas análises. Iniciamos o relato evidenciando os fatores que nos fizeram escolher aquela pessoa como sujeito de pesquisa. Reconstruímos a experiência de modo a explicitar o movimento próprio de cada pessoa e a evidenciar sua vivência religiosa e inter-religiosa. Quando se mostrou necessário, inserimos notas de rodapé mostrando como nossas compreensões aproveitaram-se também das provocações que

colhemos em nosso referencial teórico. Ao final de cada entrevista analisada, realizamos uma síntese da experiência, buscando retomar aspectos relacionados aos eixos temáticos acima descritos. Destacamos que a ordem da apresentação das análises segue a ordem alfabética dos nomes dos sujeitos.

2. Experiência-tipo da constituição do encontro inter-religioso. Para tanto, buscamos explicitar as tensões e as possibilidades características da experiência de encontro inter-religioso que emergem na descrição da vivência e da elaboração da pessoa em sua relação com a alteridade religiosa.

IV – RESULTADOS

1. Dom Bernardo, católico: *é uma benção ter um pé num lugar e um pé em outro*

De semblante simples e alegre, sotaque norte-americano simpático, vestido com um hábito branco e negro. Assim encontrei dom Bernardo, prior de um mosteiro situado numa pequena cidade da região metropolitana de Curitiba.

Surpreendidos, muitos poderiam perguntar: “existem mosteiros no mundo de hoje? Há pessoas que ainda optam por uma vida de clausura?”. Questionamentos que também foram meus em determinados momentos da vida. Entretanto, enquanto estava eu hospedado por alguns dias no mosteiro – justamente para entrevistá-lo – tive a ocasião de compartilhar o cotidiano com alguns monges e fiquei impressionado com o modo com o qual eles vivem com simplicidade e profundidade, se relacionam pessoalmente e se abrem com liberdade para acolher as pessoas que os visitam. A partir dessa convivência, emergiu para mim a seguinte questão: “como conseguimos viver a vida alucinada que nos é proposta atualmente?”.

Clausura, sim. Fechamento, não. Abertura para a alteridade: este é um dos eixos estruturadores da elaboração de dom Bernardo. Assim como sua fala, seu silêncio comunica uma profundidade e uma proximidade comoventes. Basta um encontro para se impactar e se maravilhar com sua presença. Mas por que escolher dom Bernardo como sujeito de uma pesquisa sobre o relacionamento inter-religioso na realidade brasileira? Acompanhemos:

*No outro mosteiro [nos Estados Unidos], como mestre, eu acompanhava os jovens para fazer os exames psicológicos antes de ingressar. Criei uma amizade com um psicólogo e falei com ele sobre a possibilidade do Brasil. Ele disse: “sim, vá”. Eu disse: “mas por quê?”. E ele: “você nasceu para ter um pé em um lugar e um pé em outro lugar. Você é judeu e católico. Você é jesuíta e trapista. Agora você vai ser americano e brasileiro” [risos] “é seu destino juntar duas coisas”. E realmente outras culturas me fascinam. (...)
É uma benção ter um pé num lugar e um pé em outro. E acho que o mundo vai ser cada vez mais assim.*

Um pé em um lugar e um pé em outro lugar. Este é o caminho vivido e reconhecido como *benção* por dom Bernardo. Não se trata de perspectivas irreconciliáveis, já que seu fascínio e seu *destino é juntar duas coisas*.

Nascido nos Estados Unidos, Dom Bernardo é neto de imigrantes judeus da Europa Oriental. Criado num ambiente tipicamente americano, foi também formado segundo as tradições judaicas. Mesmo reconhecendo o valor do Judaísmo em sua formação, maravilhou-se pela presença de Jesus e converteu-se ao Catolicismo, após uma passagem pela Igreja Presbiteriana. Interessado na vida monástica, primeiramente se tornou padre jesuíta para só

depois tornar-se monge trapista. Primeiro viveu num mosteiro nos Estados Unidos, e atualmente é prior de uma comunidade no Brasil há muitos anos.

De modo sintético, esta é sua história, marcada por muitas duplicidades: judeu e católico, jesuíta e trapista, americano e brasileiro. Dom Bernardo nos ajuda a compreender a experiência do encontro inter-religioso não só devido ao seu relacionamento com outras religiões, mas também pelo modo próprio com o qual ele articula e integra as duplicidades que o formaram. Em suas próprias palavras: “*sinto que eu já vivo o ecumenismo dentro da minha pessoa*”. Nesse sentido, a partir de sua delimitação, somos solicitados a retomar sua experiência buscando colher o modo com o qual dom Bernardo vive e elabora cada uma das duplicidades constituintes de sua pessoa.

Acompanhemos primeiramente como emerge a duplicidade Judaísmo/cristianismo em sua experiência:

Sou neto e bisneto de imigrantes judeus da Europa Oriental, da Bielorrússia e Polônia. Eles vieram para os Estados Unidos no fim do século XIX. Acho que meus bisavós tinham recebido uma boa formação judaica, mas foi diminuindo. Era muito comum ter nos Estados Unidos um grande desejo de identificar-se com a cultura americana e deixar a velha cultura. Então meus avós e também meus pais não receberam muito em termos da formação religiosa. Eu nasci em 1949, pouco depois do fim da Segunda Guerra, e isso marcou uma nova época. Depois do Holocausto, um desejo da parte dos judeus de preservarem a sua identidade. Portanto, além de ir de dia à escola secular, quatro dias por semana, eu ia a uma escola hebraica, desde os quatro, cinco anos. Eu achei muito interessante, mais ainda do que a escola normal. Foi muito bom aprender as bases da Bíblia, do ano litúrgico, dos costumes, da história do povo judaico.

Ao retomar a trajetória de seus ascendentes, dom Bernardo elabora seu nascimento situando-o numa *nova época* em termos de formação religiosa para os imigrantes judeus. É época marcada por um duplo movimento: de um lado, herdeira de um *grande desejo de identificar-se com a cultura americana e deixar a velha cultura*, e de outro, inundada por um *desejo da parte dos judeus de preservarem sua identidade*. Diante dessa dupla inserção educativa, um juízo de valor: a *escola hebraica* é considerada mais *interessante* do que a *escola normal*. Considerada interessante por lhe ensinar *as bases*, as raízes da tradição onde ele se reconhece inserido: a judaica.

Ao mesmo tempo, muito, muito jovem, talvez três ou quatro anos, eu ouvi conscientemente pela primeira vez o nome de Jesus. E isso me impactou sem eu saber. Então várias coisas aconteceram na minha infância.

Ao mesmo tempo, dom Bernardo reconhece outro fator que adentra a sua história desde tenra idade: ele ouviu, *conscientemente*, o nome de Jesus. Mesmo *muito, muito jovem*, afirma ter consciência do impacto gerado por aquele nome, mesmo *sem saber*, sem se dar conta

reflexivamente do significado que aquele impacto continha e indicava naquele momento. Esta é uma dentre as *várias coisas* que lhe *aconteceram*.

Qual é a dinâmica estrutural desse acontecimento⁶? O real atravessa a experiência de dom Bernardo, que ouve e é impactado pela presença do que lhe chega. Mesmo sem se dar conta da totalidade do que aquela presença significa, apreende com consciência que há algo ali que o impacta. Portanto, podemos colher um primeiro nível de atividade do seu eu: reconhecer-se impactado.

O acontecimento abre um novo campo de possibilidades em sua vida, tal como podemos apreender em várias experiências de sua infância e juventude:

Uma vez, na época de Natal, que coincide com Hanukkah, a festa judaica, eu fui com meu pai comprar presentes para a família e escutamos a música no alto falante “nasceu o Rei de Israel”. E eu disse: “papai! O senhor escutou?” [risos]. “Escutou o quê?”. Eu disse: “nasceu o Rei de Israel!”. Ele disse: “não! Isso não tem nada a ver”. E eu: “mas isso é muito importante, porque eles tinham um primeiro ministro e agora eles têm um rei”. Então ele me deu um tapa, porque acho que ele ficou ansioso... Os judeus eram e são uma pequena minoria no mar de Cristianismo. E ele disse que esse assunto não tinha nada a ver conosco.

Uma vez, dom Bernardo se impactou novamente pela presença de Jesus: nasceu o Rei de Israel! Aquela música anunciava a notícia de um nascimento, não de qualquer pessoa, do Rei de Israel. Não se tratava somente de uma constatação, mas do reconhecimento de um valor significativo, já que aquela notícia era muito importante. Dom Bernardo escutou e compartilhou aquela notícia, deixando-se provocar pelo fato, pela importância e pelas conseqüências que ela teria para os judeus, já que, ao invés de terem um primeiro ministro, agora eles têm um rei. Seu entusiasmo indica-nos sua pertença ao povo de Israel, com sua espera tão constitutiva: a espera por alguém que virá guiá-los.

Enquanto dom Bernardo se maravilha com aquela possibilidade aberta, seu pai rompe qualquer possibilidade de relação com aqueles “novos” elementos em jogo. Tanto *isso não tem nada a ver*, que ele chega a dar *um tapa* em seu filho para encerrar o diálogo. Já dom Bernardo, diante daquela repressão, busca compreender a posição de seu pai relacionando-a à referência cristã, caracterizando-a como ansiedade já que *os judeus eram e são uma pequena minoria no mar de Cristianismo*. Podemos apreender aqui uma abertura para compreender a posição do outro, mesmo quando esta posição, de certa forma, nega a relação.

Retomando a experiência relatada, compreendemos que o nascimento de Jesus é elaborado não enquanto fato cristão, mas judeu: quem nasceu foi o *Rei de Israel*. Diante do

⁶ Sobre a constituição da dinâmica do acontecimento, confira o livro *O possível e o acontecimento: introdução à hermenêutica do acontecimento* de Claude Romano (2008).

impacto daquele acontecimento, abriu-se um novo campo de possibilidades para dom Bernardo enquanto judeu, que respondeu àquele impacto compartilhando com surpresa a notícia do nascimento com seu pai e reafirmando a importância que tal notícia continha, mesmo sendo repreendido. Nesse sentido, em termos de dinâmica de experiência, nesse encontro com uma perspectiva religiosa diversa, dom Bernardo colhe uma novidade que é tomada como ocasião de reelaboração e valorização da própria identidade⁷.

Em outros momentos de sua trajetória, dom Bernardo é impactado pela “*realidade de Jesus*”, como ele mesmo diz, não mais apreendendo a sua presença do ponto de vista de um judeu, mas se fascinando por referências – como a “*ressurreição*”, por exemplo – que apontam para outros modos de elaborar quem é Jesus.

Aos doze, eu li o Evangelho de Mateus pela primeira vez. Meu pai era maçom e, portanto, tínhamos uma Bíblia com o Novo Testamento. Normalmente numa casa judia não teria. E eu sabia onde ele mantinha escondida. Um dia a família saiu para passear e eu fiquei em casa. Peguei a Bíblia e li o Evangelho de Mateus... para mim era tão obviamente a verdade e desde aquele momento tenho acreditado que Jesus é o Messias.

Mas não sabia o que fazer com essa informação. E sabia que não seria bem recebida pela família.

*Aos doze anos, pela primeira vez, reconhece Jesus como o Messias. Reconhecimento que inaugura uma posição diferente diante de um problema compartilhado pelos judeus, aproximando-lhe da perspectiva cristã. Dom Bernardo era ciente da radicalidade dessa diferença: sabia que a Bíblia com o Novo Testamento era mantida *escondida* por seu pai; escolheu lê-la num momento em que sua família havia saído para *passear*; imediatamente deu-se conta de que aquela *informação* por ele reconhecida *tão obviamente* como a *verdade* não seria *bem recebida* pela família.*

Novamente, algo acontece em sua vida: no impacto com a leitura do Evangelho de Mateus, dom Bernardo reconhece um significado para si (*Jesus é o Messias*) carregado de valor, *tão obviamente a verdade*. Esse acontecimento abre um novo caminho, um caminho reconhecido nesse momento como nebuloso – uma vez que *não sabia o que fazer com essa informação* – e tortuoso – já que intuía que essa informação não seria *bem recebida* pela família.

Vivia uma certa crise de consciência se deveria fazer a Bar-Mitzvah, a confirmação judaica, acreditando em Jesus. Mas não tive coragem de falar com meus pais e acabei fazendo. Durante todo o tempo de colégio continuei lendo o Novo Testamento e a literatura européia que tem muitas e muitas referências a Jesus. Os russos, Tolstoi, Dickens na Inglaterra, os franceses... tudo isso eu absorvia. E sentia

⁷ Para a compreensão de diferentes formas de reelaboração da própria identidade a partir do impacto e da relação com o outro, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2008, 2012) sobre a dinâmica do sincretismo.

que um dia eu iria encontrar o caminho para um pertencimento mais completo. Mas eu não sabia.

Crise de consciência: esta é sua experiência vivida no momento em que ele, mesmo acreditando em Jesus, foi solicitado a confirmar pessoalmente o Judaísmo por meio do *Bar-Mitzvah*. *Crise de consciência* porque aquela cerimônia explicitava uma tensão interior vivida entre afirmar uma crença reconhecida como verdadeira e uma tradição religiosa familiar, até então herdada, mas agora solicitada a ser confirmada.

Diante dessa crise, por falta de *coragem de falar com seus pais*, dom Bernardo acabou *fazendo* o Bar-Mitzvah. No entanto, mesmo realizando a *confirmação judaica*, não deixou de cuidar de sua crença cristã fundamental, de absorver aquilo que reconhecia como verdadeiro em suas leituras e de acreditar que um dia *iria encontrar o caminho para um pertencimento mais completo*. Dom Bernardo não sabia qual caminho seguir, mas sabia que precisava de mais, que havia uma completude que almejava encontrar e a ela pertencer.

A pertença⁸ se anuncia como fator fundamental, experiência central para dom Bernardo. Reconhecendo sua pertença judaica, ele se dá conta de que precisa de algo mais, precisa trilhar um caminho para chegar a um ponto de maior correspondência⁹. Assim, o pertencimento se apresenta tanto como algo dado como algo que pode ser encontrado a partir de um posicionamento pessoal. Ele já pertence e espera pertencer mais plenamente: experiência que é critério orientador de sua busca.

Além disso, começamos a identificar que não é a incompletude que define a experiência de dom Bernardo. Pelo contrário, é o amor ao próprio caminho, vivido como abertura para reconhecer os critérios que sustentam sua experiência, que permite com que fique na incompletude afirmando a certeza de um encontro futuro com um caminho ao qual ele possa pertencer por completo. Nesse sentido, é a exigência¹⁰ de plenitude reconhecida na experiência que define sua espera e seu caminhar, dando-lhe sustentação inclusive para arriscar novos passos, como podemos acompanhar:

No fim do colégio, começando a faculdade, eu disse para meus pais que eu ia para uma igreja de vez em quando. Eles não gostaram, mas disseram: “bom, esperamos que isso passe”. Por dois anos fui à Igreja Presbiteriana e até ensinava catequese. O pastor achava que eu era presbiteriano, porque eu ensinava o que sabia fazer. E também, perto da faculdade, tinha um seminário protestante muito bom, muito conceituado, e eles me deram permissão de tomar aulas lá.

⁸ Sobre o reconhecimento do relacionamento de pertença como fator estruturante da constituição da pessoa, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010).

⁹ Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

¹⁰ Sobre o conceito de exigência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

Mesmo assim eu não conseguia encontrar o meu caminho e um versículo de São Paulo me dizia muita coisa: “se alguém está em Cristo ele é uma nova criatura”. Mas não me sentia uma nova criatura.

E eu fui falar com o pastor e ele disse que eu deveria invocar a graça do meu Batismo. Perguntei: “mas que Batismo?”. E ele disse: “seu Batismo!”. E eu: “não sou batizado”. E ele: “mas como, presbiteriano?”. E eu disse: “não, não” [risos]. “Você dá aula de catequese!”. E eu: “o senhor me convidou...”. Ele disse: “bom, nesse caso vamos marcar a data de seu batismo”. E foi interessante porque saindo de seu escritório eu sabia que um dia eu me batizaria, mas não como presbiteriano.

Mesmo sabendo que não havia encontrado a completude de seu caminho justamente por não se perceber transformado, *uma nova criatura*, dom Bernardo não deixa de caminhar em direção ao que reconhecia como radicalmente significativo.

Dom Bernardo reconhecia que esses passos ainda eram provisórios, o que não o impediu de se envolver em cada um deles sem se enquadrar: mesmo diante do desgosto e do descrédito de seus pais, permaneceu fiel à sua decisão de se envolver com a igreja; mesmo sem ser presbiteriano, aceitou ensinar catequese a convite do pastor porque tinha conhecimento para tanto. E, se envolvendo, pôde verificar as propostas recebidas, emitir um juízo¹¹ sobre o vivido e reconhecer que ainda lhe faltava algo. Tal verificação¹² se baseia num critério muito claro, a transformação pessoal, que foi apreendido a partir da provocação de um versículo bíblico, que lhe *dizia muita coisa: “se alguém está em Cristo ele é uma nova criatura”*.

Nesse ponto, identificamos em sua experiência uma alteridade interior¹³. Dom Bernardo *sentia* que não era *uma nova criatura*. Como era capaz de afirmar que ainda não alcançara o patamar descrito por Paulo? Em sua experiência, reconhece um ponto que é maior do que aquilo que consegue apreender, um ponto para o qual precisa caminhar, uma alteridade que precisa se tornar. O critério de verificação não é externo, mas próprio: ele é capaz de sentir que ainda faltava algo para acontecer, que era preciso dar um passo a mais.

E caminhar o próprio percurso não significa se isolar: dom Bernardo compartilha com outros os dramas e as possibilidades que seus passos indicam, primeiro com seus pais, depois com o pastor. Assim fazendo, tem mais consciência de seus passos, pois foi a partir da conversa com o pastor que pôde saber *que um dia se batizaria, mas não como presbiteriano*. Podemos compreender então que o outro emerge em sua experiência como alguém com quem compartilhar a vida, que lhe abre novas possibilidades e lhe ajuda a verificar as experiências vividas.

¹¹ Sobre a centralidade do juízo para a constituição da experiência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

¹² Sobre a centralidade da verificação da proposta recebida para um posicionamento pessoal, confira o livro *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2004).

¹³ Sobre a noção de alteridade interior, confira o artigo *A dimensão da responsabilidade na motivação dos técnicos de saúde e na liberdade do sujeito* de Miguel Mahfoud (2010).

Acompanhemos a importância do outro no modo como dom Bernardo vai traçando o seu caminho:

Perguntei para uns amigos católicos se havia algum lugar tranquilo para rezar e pensar. Eles disseram: “sim, tem um mosteiro”. Eu não sabia que mosteiro ainda existia e eles me garantiam que existia. Fui para um mosteiro em Massachusetts e lá passei um mês em 1968, muitos anos atrás.

Eles me acolheram muito bem. Participei do ofício divino, do trabalho manual. A única coisa é que eu não comungava. Todos os dias o mestre dos vocacionados vinha conversar comigo e me dava livros para ler. Aquele que mais me cativou foi o Evangelho de João. Eu achava este o livro máximo do mundo, e até hoje me fala muito fortemente. Então passei um mês lá, tinha 19 anos. Às vezes só queria ficar lá até o fim da vida e em outros momentos eu queria fugir.

Dom Bernardo ainda não havia se transformado em seu caminhar, mas intuía o que poderia lhe ajudar: um *lugar tranquilo para rezar e pensar*. Compartilhando esse desejo com seus *amigos*, tem condições de vislumbrar uma “novidade” que *não sabia que ainda existia* e reconhecer que ali poderia cuidar de algo significativo para si. Nova trajetória, novas possibilidades de verificação e compartilhamento. Dom Bernardo novamente mergulha na proposta recebida: participa das atividades, conversa, segue as indicações que lhe são oferecidas.

E mergulha sem se enquadrar: em cada situação, vive o impacto e emite juízos sobre o que encontra, buscando ser leal com a própria experiência tal como ela emerge. “*Às vezes só queria ficar lá até o fim da vida e em outros momentos eu queria fugir*”: nesse juízo, podemos colher uma abertura para considerar a totalidade dos fatores¹⁴ em jogo, pois mesmo identificando uma correspondência naquele caminho, ele também reconhece que não consegue sustentá-lo por si, e explicita com lealdade os momentos de contradição.

Diante da instabilidade de sua posição, dom Bernardo novamente recorre ao relacionamento como possibilidade de ajuda para fundamentar seu caminhar:

Pedia um sinal do Senhor, se eu devia me tornar católico, mas não vinha resposta. Falei com o abade e, uns dias depois, ajoelhei no quarto e perguntei a Deus se ele poderia me dizer duas coisas que eu ficaria muito agradecido: se Jesus era o filho d’Ele e o que eu deveria fazer com a minha vida. Eu acho que foi o momento mais importante da minha vida porque veio uma resposta interiormente onde Deus disse: “sim, Jesus é meu filho e você nasceu para ser católico, padre e monge”. Então eu recebi toda a minha vida numa frase, todo o meu futuro. E no natal daquele ano eu fui batizado.

Dom Bernardo, em sua busca por encontrar a verdade e o sentido de sua vida, ajoelhado, recorre a *Deus*, ao *Senhor*, pedindo um *sinal*, uma *resposta* que lhe indicasse o caminho a seguir. Conversou também com o abade, mas é no relacionamento com a

¹⁴ Sobre o conceito de razão como abertura para a totalidade dos fatores, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

Alteridade radical¹⁵ que ele se coloca numa posição de pedido solicitando respostas para suas perguntas.

E eis que algo é recebido: dom Bernardo reconhece que *veio uma resposta*, momento considerado *o mais importante* de sua vida. Seu caminho se aclarou e um horizonte de significado se apresentou indicando a origem e o sentido de sua existência: “*sim, Jesus é meu filho e você nasceu para ser católico, padre e monge*”. Uma resposta para *toda a sua vida*, reconhecida como recebida de uma fonte radical. É no relacionamento com essa fonte que seu caminho se estabiliza e dom Bernardo, enfim, decide aderir plenamente àquilo que lhe corresponde, batizando-se.

Aqui podemos compreender que dom Bernardo assume uma resposta cristã ao problema do Messias, que é compartilhado por judeus e cristãos. Afirmando sua pertença ao Catolicismo, ele dá o passo da conversão pessoal a uma outra perspectiva religiosa.

É a partir dessa experiência que ele tem *coragem* não só de compartilhar sua posição como também de sustentá-la diante de uma tensão, mesmo que isso signifique, num certo momento, romper com a família:

Eu tinha dezenove. Isso foi em setembro de 1968. Logo depois eu fugi de casa sem dar endereço e meus pais descobriram através de uma namorada onde eu estava. Telefonaram e me pediram para voltar. Eu voltei ainda não batizado e eles prometeram que se eu esperasse um ano eles também se batizariam comigo. Então eu dei minha palavra e me parecia muito bom, todos nós [batizados]. O abade disse que era trote [risos]. Eu me senti obrigado a esperar, mas depois de alguns meses eu sabia que não era verdade. Então eu fui batizado, meus pais ficaram sabendo e houve uma separação por alguns anos. Deus sabe tudo e com o passar dos anos tudo se resolveu. Mas para eles era muito difícil, sem sentido nenhum.

O intuito não era romper com sua família. Pelo contrário: a importância desse relacionamento lhe mobilizou a adiar seu batizado, sustentado pela esperança de ver todos seguindo aquele caminho que entendia como mais verdadeiro. Mas, ao se dar conta de que se tratava de um *trote*, de que aquela promessa *não era verdade*, ele não deixa de afirmar o seu caminho, o que leva à *separação*.

A pertença se reapresenta como ponto fundamental, critério que o mobiliza a esperar. Entretanto, ante a tensão entre o pertencimento à família e o pertencimento à verdade reconhecida, ele precisa optar. Uma opção difícil, que conduz a rupturas, na qual ele assume as conseqüências da adesão ao caminho que lhe conduz ao *pertencimento mais completo*.

¹⁵ Sobre a elaboração da experiência religiosa como reconhecimento de um relacionamento com uma Alteridade radical, confira o livro *Fenomenologia da Religião* de Gerardus van der Leeuw (1933/1964).

E dom Bernardo assume esse caminho buscando não desconsiderar o outro, já que tenta compreender a posição de seus pais, para quem *era muito difícil, sem sentido nenhum*. Ele se reconforta com a percepção de que há uma Alteridade transcendente que sustenta e possibilita que o relacionamento se reestabeleça, pois *Deus sabe tudo e, portanto, com o passar dos anos tudo se resolveu*.

Nesta sua trajetória de conversão ao Catolicismo, podemos apreender a constituição de um dinamismo característico de dom Bernardo no relacionamento com a alteridade. A realidade se apresenta como um acontecimento e o impacta. Mesmo sem se dar conta da totalidade do significado deste impacto, aquele acontecimento abre novas possibilidades em sua experiência. Colhendo certos elementos que lhe despertam surpresa e interesse, tira consequências do que apreende no momento, mesmo que isso signifique entrar num embate com o outro. A realidade provocadora desencadeia um movimento de busca por compreender mais a fundo aquilo que se apresenta. Para tanto, dom Bernardo compartilha com o outro suas questões, segue indicações que lhe são oferecidas, verifica sua correspondência e emite um juízo pessoal sobre o vivido, buscando ser leal à sua experiência. E, mesmo identificando respostas para suas questões, efetivamente adere ao que lhe corresponde quando reconhece que essa resposta brota do relacionamento com uma alteridade radical, relacionamento que dá estabilidade à sua experiência, dando-lhe força inclusive para sustentar sua posição em contraposição ao outro quando se faz necessário.

É interessante perceber que na experiência de dom Bernardo a conversão ao Catolicismo não significa ruptura com o Judaísmo. Como vimos até agora, se trata de uma relação, uma duplicidade com múltiplas possibilidades de configuração. Acompanhemos como ele elabora explicitamente essa experiência de se perceber constituído por duas perspectivas religiosas diferentes:

É interessante descobrir que é possível ter uma relação visceral a duas realidades diferentes. Por um lado é impossível imaginar minha vida sem Jesus. Eu amo muito o povo judeu, mas a ideia de colocar Jesus entre parênteses e voltar... é tão claro para mim que Ele é o caminho para o Pai, que Ele é o Deus encarnado, que Ele é a minha salvação. Isso é permanente em mim. Por outro lado, uma reação típica: quando leio num jornal sobre um crime cometido, a primeira coisa que meu coração diz é: "tomara que não seja judeu" [risos]. Porque há essa preocupação e essa identificação. Houve uma época em que eu imaginava que com o passar do tempo eu ficaria cada vez mais católico e cada vez menos judeu, mas faz anos, anos e anos... e nem quero que seja assim. É uma riqueza para mim.

Dom Bernardo se surpreende por *descobrir* uma possibilidade de experiência inter-religiosa em si, *uma relação visceral a duas realidades diferentes*.

Em sua elaboração, por um ângulo, trata-se de perspectivas diversas, uma vez que elas divergem num ponto fundamental: o reconhecimento de quem é Jesus. Para ele, é impossível assumir uma posição judaica no sentido de *colocar Jesus entre parênteses e voltar*. Por mais que ame o povo judeu, ele se reconhece na posição católica de considerar Jesus como *o caminho para o Pai, o Deus encarnado, a salvação*. Percepção que é *permanente* em sua vida. O pertencimento ao Catolicismo não significa ruptura total com a pertença ao Judaísmo, já que, embora assuma uma diferença radical do ponto de vista religioso, o próprio dom Bernardo reconhece em si uma *preocupação* e uma *identificação* que o vincula ao povo judeu.

Nesse sentido, por outro ângulo, dom Bernardo reconhece que são perspectivas que podem caminhar juntas, não somente porque seria bom que caminhassem, mas principalmente porque já caminham organicamente integradas em sua vida. Não se trata de uma integração forçada, indesejada ou arquitetada *a priori*, uma vez que ele próprio *imaginava que com o passar do tempo ficaria cada vez mais católico e cada vez menos judeu* e, agora, nem quer *que seja assim*. Nem mesmo se trata de uma relação provisória frágil ou superficial, uma vez que *faz anos, anos e anos* que permanece assim e ele considera tal *relação visceral uma riqueza*.

Portanto, podemos apreender que dom Bernardo compreende a si mesmo articulando, de modo próprio, *duas realidades diferentes*, duas perspectivas religiosas diferentes, reconhecendo, em si, um duplo pertencimento cultural e (em parte) religioso. Trata-se de uma articulação de identidades¹⁶, já que dom Bernardo reconhece os pontos em que elas se diferenciam e evidencia os modos com os quais ele se identifica com cada uma delas. Articulação por ele reconhecida e valorizada, uma *riqueza*.

De que modo dom Bernardo elabora essa *relação visceral* Judaísmo-Catolicismo que reconhece em si?

Um dos meus melhores amigos no meu primeiro mosteiro disse: “por que quando você dá uma homilia sempre tem uma brincadeira no meio, ou você faz a comunidade rir?”. Eu disse: “é a mesma coisa quando você dá uma homilia e a gente sente que está para chorar. É porque você tem ascendência irlandesa e eu tenho ascendência judia”.

Para o judeu, quanto mais importante a coisa, mais tem que ter um elemento humorístico. É a nossa maneira de lidar quando algo nos toca muito fortemente, através do humor. (...)

Tudo aquilo que eu escrevo não é imaginável [risos] a não ser com a base religiosa que eu recebi.

¹⁶ Sobre a possibilidade de duplo pertencimento como articulação de identidades, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2008, 2012) sobre a dinâmica do sincretismo.

Uma primeira riqueza dom Bernardo colhe no modo com o qual lida *quando algo lhe toca muito fortemente*, isto é, no modo com o qual responde ao mundo. Sua *ascendência judia* é uma *base religiosa* recebida que constitui sua personalidade e seu ser. É *imaginável* se perceber sem esta herança judaica, que se mostra integrada inclusive no modo como o qual realiza uma *homilia*, uma preleção para exortar a fé cristã.

Nós [monges] temos leitura no almoço e estamos escutando aquele livro de conversas entre o papa e um rabino de Buenos Aires: “Entre o Céu e a Terra”. É muito interessante a amizade entre eles, as diferenças e as semelhanças.

Todo dia 12 de dezembro nós renovamos a consagração a Nossa Senhora de Guadalupe e sempre vamos para outra comunidade religiosa. Temos uma missa e fazemos esse ato de consagração. Esse ano foi em Curitiba, numa pequena comunidade idosa. E depois do almoço elas estavam cansadas e nós tínhamos planejado ir ao museu do holocausto em Curitiba, que é muito bem montado. E a comunidade ficou fascinada. Então mais um passo de aproximação.

Yuri: foi o senhor que propôs?

[risos]. Mas tem o padre hospedeiro, ele adora... ele é mais judeu do que eu! [risos]. Em termos de intensidade de sentimento. Eu me pergunto... dizem que um em cada dez brasileiros tem sangue judeu, por causa dos cristãos-novos que desapareceram dentro da população geral, quem sabe... [risos].

Outra riqueza dom Bernardo apreende nas possibilidades de *aproximação* entre Judaísmo e Catolicismo vivida em sua comunidade. Não obstante se furte da pergunta se tal relação foi por ele proposta, fica-nos evidente que ele não só permite – justamente por ser o prior da comunidade – como se interessa, se fascina e se alegra com essa possibilidade de aproximação acontecendo. Em sua elaboração, *é muito interessante* perceber a *amizade* entre o papa e um rabino, é fascinante poder participar comunitariamente de uma retomada de parte da história judaica e é divertido reconhecer o gosto pelo Judaísmo de um dos membros de sua comunidade.

Trata-se de possibilidades de relação vividas, elaboradas e vislumbradas por dom Bernardo, tal como também podemos perceber abaixo:

É interessante pensar... acho que existem enormes possibilidades de crescimento ecumênico judeu-católico. Mas também limites intransponíveis.

Em termos de uma tradição ética, espiritual, uma vida mística, litúrgica e simbólica, uma sede de santidade, os dois são muito próximos. E até uma coisa lindíssima: quanto mais os judeus leem o Novo Testamento, mais se identificam. De certa maneira, um judeu bem formado entende mais o Evangelho, porque tem muitas referências culturais que fogem do católico. Ele sabe o contexto.

Saiu um ou dois anos atrás, em inglês, “The juich New Testament”, uma nova tradução do Novo Testamento com rodapé só para eruditos judeus. E quarenta ensaios [escritos] por judeus sobre Paulo, Jesus, Nossa Senhora, os Sacramentos. Há uma apreciação muito grande por Jesus, porque para eles é claríssimo que Ele é um rabino inspirado. Há pessoas como Martin Buber que chama Jesus de meu irmão mais velho. Acho que isso vai crescer ainda mais porque o judeu não tem mais medo do cristão em termos de perseguição, de preconceito.

Ao mesmo tempo, se um judeu tomar o passo de dizer que Jesus é Senhor, ele entra noutra mundo. E um judeu dizer que Deus é Trino também. Naquele mesmo momento ele é cristão.

Então é muito interessante, tem enormes possibilidades. Acho um passo maravilhoso a afirmação dos últimos papas que a vontade divina é que o Judaísmo exista enquanto o mundo existir, que não deve ser superado ou ultrapassado. Não é um resíduo, um resquício. O judeu é muito sensível a qualquer sinal de reconhecimento da parte da Igreja. E acho que também é mútuo: o católico se alegra com a valorização que os judeus dão à sua fé.

Dom Bernardo não só vive como também se interessa e se maravilha com a existência de *enormes possibilidades de crescimento ecumênico judeu-católico*.

Podemos apreender em sua elaboração possibilidades que nascem do reconhecimento de muitas proximidades, que inclusive podem ser compartilhadas. Possibilidades nascidas de uma boa formação e de um compromisso aprofundado com a própria tradição, as quais têm aberto caminhos de identificação, aproximação e valorização do outro. Possibilidades que nascem do reconhecimento de que cada uma dessas religiões não é ultrapassada ou deva ser superada; elas têm uma dignidade própria, um valor ineliminável.

Possibilidades de ecumenismo – entendido em sentido amplo de aproximação de religiões diversas – que não significam fusão, já que, para dom Bernardo, há alguns *limites intransponíveis* no que se refere à afirmação sobre quem é Jesus e sobre a constituição de Deus.

Podemos visualizar que Dom Bernardo apreende então possibilidades de articulação inter-religiosa em sua compreensão de si e do mundo: no modo com o qual tais perspectivas religiosas podem efetivamente se aproximar e se articular, respeitando as suas diferenças e os limites dessa articulação.

Limites que dom Bernardo apreende também no seu relacionamento com outras religiões:

De certa maneira isso limita meu interesse por religiões orientais. Eu respeito muito e o que eu leio eu gosto, mas sinto que eu já vivo o ecumenismo dentro da minha pessoa. E então... não senti uma grande atração para explorar a cultura religiosa oriental. (...)

Eu gostaria de saber mais sobre o Islã, porque acho que é um fenômeno muito importante no mundo de hoje. Acho que é um dever para todos os cristãos hoje em dia. Eu estou no início, mas gostaria de aprofundar mais.

A *relação visceral* Judaísmo-Catolicismo, justamente por abrir possibilidades, oferece recortes, indica alguns caminhos (e não outros), *limita* a sua *atração* ou o seu conhecimento de outras possibilidades de relação. Limitação que não significa desconsideração ou desprezo por outros caminhos religiosos, já que ele busca se informar sobre estes caminhos, respeita e gosta do que tem contato, e gostaria de aprofundar mais no que considera urgente conhecer *no*

mundo de hoje. Nesse sentido, ao avaliar os limites de seu interesse por outras religiões, podemos apreender novamente o valor para dom Bernardo da vivência de sua articulação inter-religiosa.

Retomando todo o percurso de elaboração da duplicidade Judaísmo-Catolicismo vivida por dom Bernardo, podemos apreender certo dinamismo de constituição de sua experiência inter-religiosa. Dom Bernardo descobre em si possibilidades vividas de relação entre duas perspectivas religiosas. Trata-se de articulação orgânica, dinâmica, que constitui a sua pessoa tanto em seu posicionamento individual quanto no modo como ele vive, compreende e elabora suas relações consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Diante da descoberta desta relação inter-religiosa, apreende proximidades e diferenças entre as perspectivas, se maravilha com a riqueza dessa articulação e se estrutura em função dos limites e das possibilidades por ela abertas.

Finda nossa compreensão a respeito de sua duplicidade Judaísmo-Catolicismo, acompanhemos agora de que modo ele elabora sua dupla inserção enquanto jesuíta e monge:

Eu terminei a faculdade e trabalhei um ou dois anos, só querendo ingressar no mosteiro. E em algum momento eles me recusaram. Foi um choque terrível. Eles disseram: “você é extrovertido e intelectualizado demais e não vai estar feliz no mosteiro”. Eu disse: “mas o que eu faço?”. E eles: “vá para os jesuítas”. Então, sem muito entusiasmo, eu fui.

Mesmo reconhecendo a correspondência com a trajetória monástica, não estava só nas mãos de dom Bernardo a decisão por *ingressar no mosteiro* e trilhar esse caminho. Trata-se de uma decisão compartilhada com a comunidade à qual queria pertencer. E, *em algum momento*, tal filiação não lhe foi permitida. Dom Bernardo foi recusado com a justificativa de que, devido ao seu perfil, ele não seria feliz.

Diante da recusa, *choque terrível*. No entanto, não obstante a vivência da dor e terror daquela negação, dom Bernardo se coloca numa posição de abertura justamente com quem lhe recusou, solicitando uma nova direção, “*mas o que eu faço?*”, e seguindo a indicação proposta, mesmo *sem muito entusiasmo*.

Podemos apreender novamente a centralidade do outro em sua elaboração. O outro é alguém que incide em seu caminhar, possibilitando, indicando ou inviabilizando possíveis trajetos. Independente se a resposta do outro lhe corresponde ou não, ele assume uma posição de abertura consigo mesmo (se dando conta do que lhe acontece) e com o outro (solicitando e seguindo as direções por ele propostas). Abre-se e aceita então as sugestões do outro sem se enquadrar ou se perder, pois tem claro para si um juízo pessoal sobre o que lhe acontece.

Eu já estava estudando como leigo no seminário de jesuítas. Eles me conheciam e me admitiram. Passei nove anos como jesuíta. Depois de seis anos me ordenei e o provincial disse: “eu dou a permissão, mas você não vai ficar jesuíta”. Eu disse: “mas o que eu vou fazer?”. E ele: “você vai ficar monge”. E eu: “mas me recusaram!”. E ele: “não. Você é monge”. [risos]

Seguindo a indicação que lhe foi sugerida, dom Bernardo trilhou seu caminho *no seminário de jesuítas*. E, novamente, o outro incide em seu caminhar, indicando uma nova direção. Não se tratava de uma direção qualquer, mas daquela que lhe havia sido recusada. Mas na resposta do *provincial*, podemos compreender que não se tratava somente de uma direção a se tomar, mas de uma direção que constitui o seu ser: “*você é monge*”.

Uns anos depois fui fazer um retiro no velho mosteiro, a primeira vez em anos. Tinha um novo abade e ele disse: “acho que Deus o chama para a vida contemplativa”. Eu imaginava que ele não sabia da história. Agradei, mas não disse nada.

Uns dias depois eu estava no ônibus e veio aquele versículo de são João: “para isto eu nasci”. E eu sabia: “isto significa ser monge”. Estava com muito medo porque minha família e eu tínhamos reconciliado e ingressar no mosteiro iria explodir tudo. E também se os monges me recusassem uma segunda vez eu não agüentaria. Mas depois eu disse: “eu tenho que tentar”. Tentei e dessa vez, dentro de dois meses, eles me aceitaram. O provincial deu a permissão e em junho de 1982 ingressei no mosteiro. Com a família sim, houve mais uma separação longa, mas que também foi curada finalmente.

A primeira vez em anos... dom Bernardo retornou ao *velho mosteiro* para um *retiro*. Agora, outra configuração e uma nova indicação: mesmo sem explicitar uma busca pelo caminho monástico, recebe uma provocação do *novo abade*: “*acho que Deus o chama para a vida contemplativa*”. Diante daquela provocação, num primeiro momento, opta por não comentar que ele já havia sido recusado neste caminho e se cala.

Mas eis que irrompe em sua experiência um novo acontecimento: um versículo de são João se apresenta reabrindo uma “nova” possibilidade, e dom Bernardo compreende então que se trata de um chamado para o caminho monástico. É a partir desta retomada da origem e da finalidade de seu percurso que ele adentra sua experiência, explicita seus medos e receios e, diante de todos os fatores em jogo, toma uma decisão: “*eu tenho que tentar*”. E, *finalmente*, é aceito e ingressa no mosteiro, aceitando inclusive uma nova *separação* de sua família.

Em todo esse processo de ingresso no mosteiro, podemos apreender, novamente, que é o relacionamento com uma alteridade radical que sustenta o posicionamento de dom Bernardo, dando-lhe força e coragem para reelaborar feridas, enfrentar medos e separações, e apostar no caminho que reconhece como mais correspondente.

Passei quatorze anos lá naquele mosteiro em Massachusetts. Era difícil e era o céu ao mesmo tempo porque a vida monástica é assim, né? Não é a parte exterior que é

difícil, é o que Deus faz dentro da gente que é difícil. Mas eu sabia que estava no meu lugar, sem dúvida.

Mesmo trilhando o caminho reconhecido como correspondente, retoma com liberdade a duplicidade constitutiva da experiência monástica tal como ele a vive e compreende: *era difícil e era o céu ao mesmo tempo.*

Nesse sentido, compreendemos que o reconhecimento de uma direção para o próprio caminho de dom Bernardo não aplaca as dificuldades. Pelo contrário, aquela direção abre novas questões e desafios a serem enfrentados. Tais dificuldades não se referem à *parte exterior* do caminho, mas à ressonância interior que a caminhada engendra. O que, entretanto, não lhe traz inseguranças, pois permanece a certeza da correspondência daquela direção: *estava no seu lugar, sem dúvida.*

E de que modo dom Bernardo compreende o seu *lugar* no mosteiro? Vejamos:

A nossa ordem está na fronteira entre a vida comunitária e a vida solitária. Então o monge da nossa ordem precisa ter uma capacidade de relacionar-se, porque vivemos uma vida muito intensa. E por outro lado passamos muito tempo por dia em solidão.

Quando me entrevistaram na Trapa [no processo de ingresso no mosteiro], [me perguntaram] do que eu iria mais sentir falta. Eu disse: “ensinando e dando direção espiritual”. E pelo mistério de Deus é isso que eu vivo fazendo. Acho que sendo o que eu sou interiormente, sempre eu encontraria um jeito de comunicar, seja por escrito, seja por palestra, seja por retiro.

Padre R. diz: “você é a boca da comunidade, o que você diz é o que todos nós acreditamos, mas Deus encontrou alguém para ser o microfone”. E me faz feliz também, não é um sofrimento! [risos] Eu gosto de um tempo em casa sozinho, mas também eu gosto dos momentos de partilha.

No mosteiro, dom Bernardo situa o seu lugar *na fronteira entre a vida comunitária e a vida solitária*. Tal como temos compreendido, aqui novamente ele se constitui integrando de modo próprio uma duplicidade. Dentro desta dupla inserção, reconhece um gosto pela solidão ao mesmo tempo em que se identifica e se realiza com a possibilidade da relação com o outro, com os *momentos de partilha*.

Trata-se de uma possibilidade que poderia não estar sendo concretizada, já que num certo momento a ordem trapista “*enfatizava mais a solidão*”, como ele pontua em outro trecho da entrevista. No entanto, mesmo reconhecendo que sentiria *falta* de acompanhar o outro, *ensinando e dando direção espiritual* – atividade vivida enquanto jesuíta –, crê que continuaria a ser quem ele é e, portanto, *encontraria um jeito de comunicar*. Nesse sentido, podemos compreender que, em seu posicionamento, ele escuta a posição do outro sem deixar de cuidar e reafirmar um juízo que contemple o seu próprio ser, a sua pessoa.

E, em suas palavras, *pelo mistério de Deus*, ele continua se comunicando, seja acompanhando o outro, seja representando sua comunidade. Trata-se de uma configuração

que o faz *feliz*, o realiza pessoalmente, *não é um sofrimento*. Dada essa elaboração, apreendemos novamente como o reconhecimento de uma intervenção divina incide em sua experiência possibilitando-lhe estabilidade e realização pessoal.

Retomando o percurso de dupla inserção na realidade de jesuíta e de monge, fica-nos evidente que dom Bernardo adentra e se forma em cada um desses caminhos. Nessa formação, assume uma posição de abertura consigo mesmo – se dando conta com lealdade de sua experiência – e com o outro – escutando e seguindo as indicações que lhe são oferecidas. Compreende os fatores que o constitui, o caminho que mais o realiza e se mobiliza para que sua pessoa aconteça no mundo. E reconhece que a concretização do seu caminho não depende só de suas próprias decisões, já que tanto os outros quanto o Outro incidem nessa trajetória. Os outros interferem e modificam alguns rumos, mas é no relacionamento com o Outro, com uma alteridade radical, que dom Bernardo confia plenamente, se entrega e assume os riscos e possibilidades indicadas por essa relação, vivendo a certeza de correspondência do caminho trilhado.

Acompanhemos, por fim, de que modo dom Bernardo vive sua dupla inserção enquanto norte-americano e brasileiro:

Em 1996 havia rumores de que havia um mosteiro que estava pensando em mim como superior e eu perguntei para o abade se era verdade. Ele disse que era verdade, mas que ele não queria. Eu disse: “bom, se houver uma eleição, com todo o devido respeito, quem decide não é o senhor, sou eu” [risos]. Então nós fizemos um discernimento. Sabíamos que era o Brasil e inicialmente ele achava: “mas o Brasil não tem nada a ver com você. Você nem é americano, você é europeu. Você gosta de música clássica, de literatura e arte”. Ele tinha passado vinte anos na Argentina. Ele ama a América Latina, mas disse: “América Latina não é para você”. Passamos dois meses rezando e no fim chegamos à mesma conclusão que, de fato, era possível que Deus estivesse me chamando para o Brasil. Então, no dia 13 de julho recebi um telefonema daqui dizendo que eu tinha sido eleito. Em 15 de julho cheguei aqui no Brasil. E aqui estou. Então essa é a minha história.

Havia rumores... assim começou o processo de sua mudança para o Brasil. Diante dos rumores, dom Bernardo se posiciona buscando não só confirmar a veracidade daquela notícia como também explicitar que seria ele quem iria decidir aceitar ou não o convite, mesmo contra a vontade do abade.

Em sua experiência, o fato de se colocar como quem decide não significa se isolar ou desconsiderar a opinião do abade para ter mais clareza da sua posição. Pelo contrário: ambos fizeram *um discernimento* e rezaram em busca de uma resposta mais adequada àquela situação. E ambos chegaram, por fim, à mesma conclusão: *era possível que Deus o estivesse chamando para o Brasil*. Nesse sentido, dom Bernardo considera a posição do outro para

tomar a sua decisão, mas a resposta decisiva brota, novamente, do relacionamento com a Alteridade que, em sua experiência, indica um chamado para determinado caminho, um chamado para o Brasil.

E é seguindo aquele chamado que se abre um novo percurso em sua *história*, marcado não só por horizontes límpidos, mas também por percalços:

No início... é um sonho. Então os primeiros meses eram muito felizes. E uma noite o padre R. me disse: “você está gostando?”. E eu: “demais”. Ele disse: “bom, uma noite você vai acordar de sobressalto e vai dizer ‘oh meu Deus, o que eu estou fazendo aqui?’” [risos]. E assim foi. Os anos seguintes foram muito difíceis: a língua, o povo, a mudança de uma comunidade de oitenta [pessoas] para uma comunidade de dez – porque éramos dez naquela época –, a diferença entre ser um membro da comunidade para ser um superior da comunidade, e saudades incríveis. Na primeira vez fui eleito para um prazo de seis anos. E eu vivia uma contagem regressiva: “só mais 2.970 dias”. Cada dia eu acordava com um número de dias que faltava para terminar, e eu poderia voltar para os Estados Unidos, para o primeiro mosteiro.

Se no *início* era um *sonho* e uma felicidade viver no Brasil, *os anos seguintes* foram marcados por dificuldades das mais variadas ordens, assim como lhe foi alertado pelo monge mais antigo que vivia naquela comunidade, também norte-americano. Diante daquelas dificuldades, Dom Bernardo *vivia uma contagem regressiva*, ansiando pelo momento em que poderia retornar aos Estados Unidos.

E eis que algo acontece:

Mas... foi uma graça de sexta-feira santa, eu estava ajoelhado na adoração da cruz e surgiu de mim indicando uma raiva: “mas isso não é nada como o outro mosteiro”. E depois veio uma segunda voz dizendo: “mas não precisa ser, deixe esse lugar ser o que ele é”. E este foi o momento onde tudo começou a mudar. E agora, é difícil imaginar viver em um outro lugar [risos].

Diante da cruz, de joelhos, num momento de adoração, algo acontece: uma experiência de relacionamento com o transcendente. Surge primeiramente uma reação de raiva que aponta para um juízo: “*mas isso não é nada como o outro mosteiro*”. E, logo depois, emerge uma voz que lhe diz: “*mas não precisa ser, deixe esse lugar ser o que ele é*”. Para dom Bernardo, trata-se de uma *graça* que lhe abriu uma nova possibilidade: *este foi o momento onde tudo começou a mudar*. Assim, se antes contava os dias para retornar aos Estados Unidos, agora se tornou inimaginável *viver em um outro lugar* que não seja aquele mosteiro no Brasil.

A partir do modo como dom Bernardo elabora essa experiência, podemos apreender a centralidade do acontecimento para a constituição de certo dinamismo de relacionamento pessoal com o mundo. Mesmo reconhecendo que está trilhando um caminho indicado por Deus, ele expressa viver com liberdade as dificuldades que emergem em sua vida, chegando inclusive a decidir retomar para o caminho anterior. Neste percurso, não deixa de cuidar do

relacionamento com Aquele que o sustenta e é novamente deste relacionamento que emerge um acontecimento, nasce uma nova possibilidade. Nova não porque desconsidera a sua vivência anterior. Pelo contrário: é adentrando a própria experiência e colhendo um juízo por ela indicado que dom Bernardo se abre para escutar algo novo, algo que o ajuda a não se estagnar diante do que deveria ser, mas aceitar com liberdade aquilo que é. É a partir daí que se inicia uma mudança em direção a uma identificação com o Brasil.

Tanto que “*valorizar a vida como é*” é um dos pontos centrais que ele aprendeu no Brasil:

Yuri: O que é seu que você vê que aprendeu no Brasil?

[silêncio]

Muita coisa. Deixe-me pensar porque isso é mais significativa.

[silêncio longo]

Provavelmente depende do ano em que você coloca a pergunta, mas esse ano... acho que seria alegrar-me na vida tal como ela é. Acho que como americano, como judeu e como eu, Bernardo, o esforço, a transformação, o crescimento, o progresso são valores muito importantes. E são valores muito importantes! Me parece que o Brasil sabe valorizar a vida como é. A vida já é muito boa antes de ser transformada. Claro... tudo pode melhorar sempre, mas tem uma beleza, um amor e uma felicidade que já é dada. E seria trágico sempre orientar-se para o “ainda não”, e perder o que Deus já comunicou. Acho que para mim sim, o Brasil tem sido muito precioso nesse sentido.

Ao ser indagado sobre o que aprendeu vivendo no Brasil, dom Bernardo consulta a própria experiência e se dá conta de uma multiplicidade de aprendizados. Uma resposta que ainda merece ser elaborada melhor, já que se trata de uma questão *mais significativa*. Nesse sentido, podemos colher o valor de problematizar seu aprendizado no Brasil, reconhecendo em si *muita coisa* aprendida que lhe é significativa.

E é carregando esse valor que ele se volta novamente para a própria experiência, num longo silêncio. Desta retomada, colhe com abertura o processo de aprendizado contínuo vivido ao longo dos anos e identifica um valor *muito precioso: alegrar-me na vida tal como ela é*.

Em sua elaboração, podemos apreender alguns indícios que apontam o porquê da preciosidade desse aprendizado. Precioso porque se trata de um valor que não estava anteriormente enraizado, mas que pôde ser integrado em sua experiência. Até então, marcado por sua herança cultural, religiosa e individual, dom Bernardo valorizava outros elementos – que permanecem *muito importantes* – os quais apontam para outra direção. Assim, o novo valor apreendido e aprendido no Brasil o ajuda a considerar outros fatores que se apresentam no real. É também precioso porque este novo valor é reconhecido como correspondente à realidade. E, por fim, este aprendizado de “*valorizar a vida como é*” se mostra precioso

porque, a seu ver, lhe permite compreender com mais clareza a comunicação divina sem se deixar orientar por uma compreensão trágica da vida.

Além desse aprendizado, dom Bernardo identifica outros elementos que o fizeram *se apaixonar* pelo Brasil:

Não sei se eu conheço o país, porque como enclausurado... mas o povo sim. É muito difícil não se apaixonar pelo povo brasileiro. Há uma acolhida, uma amizade, uma compreensão, uma espontaneidade, uma capacidade de mostrar as emoções e tudo isso foi muito precioso para mim. Eu pensava que nunca teria amigos como eu tinha nos Estados Unidos, mas Deus providencia. Agora eu tenho.

Por viver *enclausurado*, dom Bernardo reconhece com liberdade que não conhece a realidade brasileira em sua totalidade. No entanto, com essa mesma liberdade afirma que conhece a realidade que a ele se apresenta, isto é, as pessoas, o *povo*. E é pelo *povo brasileiro* que *se apaixonou*. Em sua relação com os brasileiros, apreende também virtudes e amizades que se tornam preciosas para ele.

Tomado nestes termos, o relacionamento com uma realidade sociocultural diferente é ocasião de aprendizado. Para tanto, ele se coloca numa posição de abertura, se deixa tocar pelas provocações da realidade, reconhece os limites da posição em que se encontra, elabora o que lhe acontece e apreende, na relação com o outro, valores particularmente significativos que lhe correspondem e que passa a incorporar a sua pessoa.

Em sua experiência, seu relacionamento com o Brasil é uma via de mão dupla: ele se alegra não só por aprender como também por dar a sua contribuição para a melhoria da realidade brasileira. Acompanhemos:

Tem sido uma alegria muito grande ver a comunidade crescer. Em 1996 éramos nove [pessoas], quase todos com mais de sessenta e cinco anos e hoje, sem os angolanos, acho que somos vinte e quatro. E tem muitos entre vinte e quarenta anos. [Antes] era basicamente uma comunidade norte-americana, e agora todos sabem que eu sou o último dos índios norte-americanos [risos]. Tem uma tribo nos Estados Unidos que se chama Mohegan, e tem uma máxima “o último dos mohicans”. Eu sou o último dos mohicans [risos]. Mas é bonito agora: o prior é brasileiro, o mestre de noviços é brasileiro, o hospedeiro é brasileiro, o carmo é brasileiro, o enfermeiro é brasileiro. É para isso que nós viemos.

É para isso que nós viemos: dom Bernardo tem clareza de que o crescimento do número de monges brasileiros na comunidade é o sentido da vinda de sua ordem para o Brasil. Ao comparar a situação do mosteiro na época em que chegou com a atual, dá-se conta de que esse sentido está sendo concretizado, se maravilha com esse acontecimento, *é bonito agora*, e vive uma realização pessoal nesse reconhecimento, *uma alegria muito grande*.

Nós temos alguns contatos com a CNBB e eles dizem que a espiritualidade monástica contemplativa é algo que precisa ser desenvolvido na Igreja brasileira. E isso é uma alegria para nós, é algo que a Igreja precisa e é a nossa vida. Então há um encaixamento.

Contribuição não só sua, mas também da comunidade, compreendida em sua *espiritualidade monástica contemplativa*. Contribuição não só para o mosteiro, mas também para a *igreja brasileira*. Nesse sentido, podemos compreender que sua contribuição, sendo pessoal, é também comunitária¹⁷, isto é, acontece no relacionamento com o outro. E por ser vivida como abertura para o mundo, sua contribuição é inserida num espaço situado contemplando um horizonte mais amplo. Tal experiência é vivida como realização¹⁸, porque lhe traz uma ressonância, um gosto pessoal, *uma alegria*, e porque é reconhecida como alinhada ao contexto ao qual pertence: *é algo que a Igreja precisa e é a nossa vida*.

Retomando a descrição da relação com o outro, podemos compreender que, assim como dom Bernardo aprende, ele também busca dar a sua contribuição a partir do que entende ser o sentido da sua pessoa naquele relacionamento. A partir do reconhecimento desse sentido, se mobiliza para concretizá-lo no mundo e se realiza quando percebe tal concretização. Trata-se de um sentido pessoal de certo modo percebido como compartilhado por aqueles com quem convive em comunidade. É também um sentido vivido concretamente e que se abre para considerar um horizonte maior. Portanto, não se trata de um sentido genérico ou abstrato, já que é em sua resposta, compartilhando a vida com o outro, que tal sentido se atualiza e encontra uma correspondência nas exigências radicais da vida de sua pessoa e do mundo humano.

Deste modo, em termos da dupla inserção de dom Bernardo enquanto norte-americano e brasileiro, podemos aprender certo dinamismo de constituição de sua experiência. Formado numa tradição cultural e religiosa que oferece certos recortes e instrumentos de elaboração do real, assume uma posição de abertura para se lançar numa realidade diversa. Ele se lança nesta realidade porque confia no discernimento realizado por si e pelo outro e se entrega à compreensão, obtida por meio da oração, de que se trata de um chamado de Deus para aquele caminho. Ao trilhar esse caminho, reconhece dificuldades e possibilidades, mas só adere plenamente a tal caminho quando encontra, no relacionamento com o Absoluto, uma resposta que considera a sua experiência e que o solicita a ficar diante da realidade assim como ela é. Diante dessa realidade, se relaciona com o outro, abrindo-se para apreender, aprender e

¹⁷ Sobre a relação entre pessoa e comunidade, confira o livro *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito* de Edith Stein (1922/2005).

¹⁸ Sobre a dinâmica constitutiva da experiência de realização, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica de uma instituição espírita* de minha autoria (Gaspar, 2013).

integrar de modo pessoal os novos valores que lhe são significativos e para dar a sua contribuição a partir de um sentido reconhecido como realizador e correspondente à sua pessoa e ao mundo do qual ele faz parte.

Finalizando, fica-nos evidente que todas as duplicidades que constituem a trajetória de dom Bernardo são por ele vividas e integradas de modo próprio. Um modo singular, mas não isolado, já que os outros e o Outro são centrais em sua vida. Dom Bernardo compartilha com os outros os seus passos e é no relacionamento com o Outro que encontra respostas nas quais confia, vislumbra com clareza os horizontes e se fortalece para sustentar sua caminhada. Como síntese deste percurso, gostaríamos de encerrar com o modo como o próprio dom Bernardo finalizou a elaboração de sua trajetória: *“foi um presente para mim”*.

1.1. A experiência de dom Bernardo: uma síntese

No impacto com o real, Dom Bernardo se abre às solicitações da vida. Mesmo quando não capta a totalidade de significados envolvidos, deixa-se impactar, dá espaço ao que lhe chega e colhe suas provocações. Uma abertura que o coloca ante a diversidade, muitas vezes desafiando o percurso feito até ali. Abertura que ele busca viver sempre sendo leal à própria experiência, seja examinando os fatores em jogo, seja ponderando internamente, seja acolhendo as indicações daqueles que são suas referências.

No movimento de compartilhar sua posição com o outro, dom Bernardo se coloca em posição de escuta, ainda que não concorde com o que lhe é proposto. O outro emerge em sua experiência como alguém que lhe abre novas possibilidades, inviabiliza outras, ajuda a verificar as experiências vividas, indica novos valores a serem considerados. Acolhendo as indicações recebidas, ele afirma os relacionamentos significativos sem se subjugar ao outro, sempre atento à própria experiência, ao juízo sobre o que lhe corresponde radicalmente, não obstante as dificuldades, contradições ou limites.

E o que lhe corresponde radicalmente nos é apresentado também como um relacionamento: há uma alteridade absoluta que fala ao íntimo de dom Bernardo. A relação com Deus é apreendida como certeza que emerge na experiência, indicando-lhe quando é preciso ir mais a fundo; mostrando-lhe a insuficiência de certas posições; tornando nítido o que ele efetivamente quer. Em cada situação vivida, dom Bernardo só se reconhece inteiro quando este relacionamento está contemplado.

Assim, é no relacionamento com o Outro, reconhecido como fonte radical, que dom Bernardo efetivamente adere e decide por aquilo que mais lhe corresponde: ser cristão, padre e monge. Colhendo certezas, vive uma estabilidade de posição, encontra a paz e a confiança ao trilhar o seu caminho em que, obedecendo à verdade reconhecida, ele se realiza pessoalmente. Reconhecendo uma verdadeira transformação pessoal, integra valores significativos, enfrenta feridas, dificuldades, tem coragem para ariscar, mesmo que isso implique ir contra o desejo ou a posição do outro e, em último caso, romper o relacionamento. Rupturas que ele não deseja, mas assume quando se trata de afirmar o que radicalmente lhe corresponde. E nesse processo, busca compreender as razões da posição do outro – ainda que fechada – enquanto espera que o relacionamento possa se reestabelecer novamente.

Aberto ao real e às relações que o constituem, dom Bernardo compreende a si mesmo carregando as experiências que lhe formaram, reconhecendo e integrando de modo próprio as duplicidades constituintes de sua pessoa. E é com esse seu modo próprio – judeu e católico, jesuíta e trapista, americano e brasileiro – que ele busca dar a sua contribuição para o mundo, reconhecendo e reelaborando possibilidades de articulação de modo mais amplo, valorizando e propondo aquilo que entende que é significativo para si e para a sua comunidade, especialmente no sentido de mostrar possibilidades de aproximação entre realidades distintas.

Vivendo a unidade na diversidade religiosa já dentro de si mesmo, dom Bernardo se abre ao relacionamento inter-religioso com clareza da própria posição, ao mesmo tempo em que busca acolher e se deixar provocar pela novidade, valorizando o outro em sua perspectiva, afirmando a riqueza que pode nascer de cada encontro, aproximando os elementos que caminham para uma mesma direção e reconhecendo também os limites bem marcados que distinguem as religiões, propondo aos de sua comunidade uma abertura para compartilhar a vida com o diferente. Abertura que ele busca sustentar mesmo nas situações que se caracterizam pelo fechamento: respeitando o outro, busca compreender o porquê de sua posição e segue afirmando a possibilidade do encontro.

2. Carolina, budista: *viver harmoniosamente mesmo tendo conflitos*

Cultivando o interesse por conhecer e entrevistar uma pessoa budista que vivesse experiências de relacionamento inter-religioso, recebi uma indicação para encontrar Carolina. Participante ativa da *Soka Gakkai International*, uma organização budista, ela é responsável por acompanhar os membros da organização que residem em certa região da cidade de Belo Horizonte, bem como as jovens budistas de sua faixa etária.

Com uma simpatia contagiante, Carolina surpreende por aliar jovialidade e maturidade. De sorriso fácil e disponibilidade característica, aceitou participar da pesquisa, recebendo-me de braços abertos em sua casa.

E é a casa o lugar por excelência onde sua convivência inter-religiosa acontece. Em seu lar, Carolina encontrou a resistência dos pais católicos quando da sua conversão ao Budismo. E também em casa, convivendo, transformou a resistência em simpatia. Onde antes imperava a desarmonia, hoje reina o diálogo. Onde não havia lugar para aceitação, hoje se apresenta a participação e o intercâmbio: permanecendo católica praticante, sua mãe não só permitiu que Carolina se convertesse ao Budismo como também participa de algumas reuniões da *Soka Gakkai*. A boa convivência e o ambiente harmonioso são conquistas que não cansa de pontuar, valorizar e continuamente reelaborar.

Conquistas apreendidas no relacionamento com o outro, e também vividas no relacionamento consigo mesma: Carolina se abriu também para nos mostrar sua casa interior. Ali, o que antes era busca e questionamento, a partir do encontro com o Budismo se tornou resposta e certeza. Em sua elaboração, sua prática reflete e coincide com o seu ser. E assim ela se define:

Sempre mostrei, na verdade, o que eu sou. Porque eu sou o que eu pratico. O Budismo me fez assim. Se as pessoas gostam de mim, se sou uma pessoa agradável, se gostam da minha característica, gostam de conviver comigo, é porque o Budismo me tornou assim. Então, eu sou o Budismo! [risos].

Carolina reconhece uma integração em seu ser: o que *mostra* coincide com o que é justamente porque é o que *pratica*. Em sua elaboração, essa integração transparece em suas *características* pessoais e interpessoais porque tem um fundamento sólido: o Budismo. A religião abraçada é concebida não só como um conjunto de ideias e práticas, mas como raiz da sua personalidade, ou melhor, da sua pessoa inteira: *sou o Budismo!*

Afirmção seguida do riso, que lhe dá leveza: a conclusão forte que ela extrai de suas assertivas é suavizada com o tom de brincadeira. Recorrendo ao humor, Carolina amplifica o

significado da unidade que vive, conseguindo expressar o seu modo de enfrentar preconceitos ao mesmo tempo em que nos apresenta o que lhe é mais caro.

A certeza quanto a esta unidade é iluminada pela clareza de que nem sempre foi assim: Carolina apreende que *se tornou*, que se transformou a partir da prática budista. Se o que ela é hoje adveio da adesão a uma certa perspectiva, o seu ser no mundo não pode ser desvinculado dessa adesão transformadora. Uma transformação que abre terreno também para que ela se lance na convivência inter-religiosa, enfrentando resistências e conquistando simpatizantes.

Uma transformação que tem uma história bem precisa: como Carolina se tornou budista?

Então Yuri, tudo começou... na verdade, eu praticava o Catolicismo quando era adolescente. E estava buscando alguma coisa que até então eu não sabia o que era que eu buscava. Eu buscava alguma coisa para me preencher.

Tudo começou em sua prática no Catolicismo. Prática sustentada, mobilizada por uma busca. Tudo começou, *na verdade*, com uma busca, ainda nebulosa, mas objetiva: Carolina *buscava alguma coisa*. Uma busca, *até então*, parcialmente indefinida, mas não aleatória: embora não soubesse exatamente *o que era*, Carolina buscava *se preencher*. Ainda que não estivesse claro o conteúdo daquilo que buscava, fica-nos evidente que essa busca carrega um critério e uma finalidade: o preenchimento.

Assim como para Carolina, reconhecer a finalidade da busca não nos apazigua. Muito pelo contrário, nos inquieta: O que significa esse preenchimento?

Minha família nunca me forçou a praticar o Catolicismo, apesar de todo mundo ser católico, né? Aqui em casa minha avó é católica, minha mãe é católica, meu pai... fala que é católico, mas não vai à igreja, não pratica. Tenho dois irmãos e sou a irmã mais velha. Meu irmão mais novo é budista também, e meu irmão do meio começou a praticar o Budismo, mas hoje ele não está praticando nenhuma religião. Então, mais ou menos por volta de dezoito, vinte anos – estou com trinta e um anos – comecei a buscar alguma coisa para preencher realmente alguma coisa que eu sentia.

Carolina, inserida num ambiente católico, não toma a própria formação como impositiva: *nunca* se viu forçada a praticar o Catolicismo. Ao descrever a vinculação religiosa de cada familiar, acena a importância que confere à *prática*, ao mesmo tempo em que retoma o início e a raiz de sua própria busca. Num certo momento de sua vida, *por volta dos dezoito, vinte anos*, ela começou a buscar algo para preencher.

Aqui, Carolina nos oferece um indício do que esse preenchimento pode significar: não se trata de preencher qualquer coisa de qualquer jeito. *Sentia* algo que precisava *realmente* ser

preenchido. Um sentimento que brotou de seu *eu*: Carolina, de certo modo, precisava se preencher.

A gente tinha muitos problemas familiares. A minha família não se entendia. Tinha uma desarmonia muito grande em casa. Meu irmão mais novo chegou a ter, a manifestar alguns problemas emocionais, doença mesmo por causa do emocional. Ele teve algumas convulsões e ficou durante um bom tempo tomando remédio “tarja preta”.

Diante daquela situação, a gente não conseguia dialogar, que é uma coisa que eu considerava muito importante. A gente não falava sobre assuntos, como sexo, drogas. Assuntos que as famílias conversam para posicionar os filhos no caminho certo. A gente não tinha esse diálogo em casa. Eu conversava com minhas tias, meus amigos, mas em casa a gente não tinha.

Então essas coisas me levaram a buscar uma forma de transformar esse ambiente, porque aquele não era um ambiente que eu queria viver. Eu não gostava desse ambiente em casa, e conseqüentemente a gente tinha problemas que manifestavam na sociedade, né? Nos meus relacionamentos, inclusive amorosos, eu não conseguia me relacionar. Na escola a gente manifestava alguns problemas. Então a vivência familiar refletia lá fora.

Indagada sobre a origem da sua busca por preenchimento, Carolina retoma os *muitos problemas familiares* que vivia. A falta de entendimento e a *desarmonia* eram tão *grandes* que chegaram a se manifestar como *doença emocional* em um de seus irmãos, que precisou inclusive tomar *remédio “tarja preta”*. Situação que impossibilitava um aspecto *muito importante* para ela: o diálogo.

O que Carolina considera tão importante no diálogo? Em sua experiência, diálogo implica uma conversa sobre assuntos delicados, como *sexo, drogas*, que favorece com que a pessoa possa se *posicionar no caminho certo*. Embora houvesse outros espaços onde dialogava, o juízo de que em sua casa não havia diálogo indica a importância de sua família nuclear: não bastava conversar com as tias e amigos, se ela *não tinha esse diálogo em casa*.

Desse reconhecimento emerge um juízo¹⁹: Carolina não *queria viver* naquele ambiente. E do juízo emerge a ação²⁰: ela buscou *uma forma de transformar esse ambiente*. Ambiente que se revela central em sua experiência também porque sua configuração reverbera nos demais: os problemas que nele nasciam se manifestavam em outros contextos, *nos relacionamentos amorosos, na escola, enfim, na sociedade*.

Acompanhando Carolina em sua descrição, apreendemos que sua busca por preenchimento se iniciou a partir do reconhecimento de que algo lhe faltava em seu ambiente íntimo, em sua casa. E o que lhe faltava era sinal de um bem muito caro: o diálogo, que emerge como valor e critério relacional²¹ para ela. Isso significa que em sua vivência o

¹⁹ Sobre a centralidade do juízo para a constituição da experiência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

²⁰ Sobre a dinâmica que constitui a ação, confira o livro *A ação* de Maurice Blondel (1893/1996).

²¹ Sobre o conceito de bem relacional, confira o livro *Os bens relacionais: que coisas são e quais efeitos produzem* de Pierpaolo Donati e Riccardo Solci (2011).

diálogo pressupõe um modo de se relacionar que propõe um certo caminho e solicita posicionamentos que afirmem o bem que aquele caminho anuncia. Assim, retomando a sua elaboração anterior, podemos compreender que, em sua experiência, se preencher significa encontrar uma resposta adequada à própria busca que transforme positivamente o ambiente em que está imersa. E, para tanto, o diálogo precisa estar presente.

Portanto, a partir da descrição do que lhe acontecia, vai se delineando um modo próprio como ela elabora sua experiência, um modo que coincide com a sua pessoa. No impacto com o real, Carolina vive sentimentos que indicam uma busca pessoal. Ao se dar conta da própria busca, reconhece o diálogo como critério que lhe permite avaliar a correspondência²² e a realização pessoal²³ de cada situação vivida. O diálogo emerge então em sua experiência como um valor que precisa acontecer no mundo, valor que a conecta consigo mesma, com as pessoas que lhe são significativas, com o mundo e com a vida mesma em sua totalidade.

Acompanhemos de que forma essa dinâmica se apresenta no modo como Carolina buscou ajuda na religião para “*resolver essas questões*”:

Na Igreja Católica, não consegui muitas respostas para minhas questões até existenciais. Eu sempre questionava assim: “por que algumas famílias têm um ambiente harmonioso e a minha não?”. A gente sofria até algumas dificuldades financeiras e às vezes eu me questionava: “por que os meus amigos têm uma situação financeira mais privilegiada e a minha família não?”. E eu buscava respostas para essas perguntas e a Igreja Católica não me respondia.

Em sua incursão pela Igreja Católica, Carolina não encontrou *muitas respostas* para seus questionamentos. *Questões até existenciais*, que lhe abriam horizontes, tocando a totalidade da vida. Ao se perguntar sobre os *privilégios* que outras famílias desfrutavam, algo estava em jogo além da simples comparação com o outro. *Por que eles e não nós?* Indagação que escancara o desejo de compreender o próprio lugar no mundo e a razão dos desafios que cada um precisa enfrentar. Questionamento que explicita também o desejo de que este lugar propicie a correspondência radical pela qual se anseia.

Perguntando, Carolina inquire a vida e expressa suas exigências²⁴. Não encontrando respostas satisfatórias na Igreja Católica, segue em sua busca. Em sua experiência, ela precisava de mais:

Eu participava do grupo de jovens e eles pediam para a gente se confessar, para ter aquela conversa com o padre. E, num determinado momento, eu questionei algumas

²² Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

²³ Sobre a dinâmica constitutiva da experiência de realização, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica de uma instituição espírita* de minha autoria (Gaspar, 2013).

²⁴ Sobre o conceito de exigência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

coisas, falei assim: “olha, eu preciso de respostas, preciso conversar, preciso dialogar”. E aí ele me disse naquela época que eu não deveria questionar tanto todas as questões que aconteciam, que aquilo era obra de Deus e que deveria ser assim. Então eu não deveria questionar. E isso me trouxe uma insatisfação. Eu falei: “poxa, não é essa a religião que eu quero praticar, não é isso que eu quero pra mim, eu quero buscar mais”.

Carolina precisava de respostas, mas precisava também de companhia²⁵ para viver sua busca, para ajudar a examinar os acontecimentos da vida, companhia para *conversar*, para *dialogar*. Companhia que ela não encontrou em sua *conversa com o padre*: é claro seu juízo de *insatisfação* diante das respostas que pediam aceitação sem adentrar as razões do que vivia, que pediam para *não questionar tanto*.

Em sua experiência, o que encontrou não a satisfaz não só pela resposta em si, mas também pelo modo como a resposta foi dada no relacionamento. O critério de diálogo que mobilizou sua busca não foi correspondido. E o juízo de não correspondência diante dessa experiência emergiu com clareza, *não é isso que eu quero pra mim*, assim como a certeza do que precisava, *eu quero buscar mais*. Carolina precisava de uma resposta para a busca do seu próprio eu.

E eu comecei a perceber... Coincidentemente nesse momento que eu estava vivenciando, minha tia estava praticando o Budismo. E aí ela veio a apresentar o Budismo para a gente. Quem praticou primeiro na minha casa foi meu irmão do meio, que hoje não pratica. Ele começou a participar das atividades da nossa organização e eu comecei a me interessar também vendo sua participação. Conversando com minha tia, ela me mostrou algumas questões e tudo o que eu fui perguntando para ela o Budismo foi me respondendo. E aí eu falei: poxa, é aqui que eu me encaixo, essa é a religião que eu quero para mim.

É carregando a clareza do que precisa que Carolina tem condições de começar a *perceber* horizontes de resposta. E, em sua experiência, a resposta apareceu, ou melhor, se *apresentou* como um acontecimento²⁶ em sua vida. Diante da proposta feita pela tia e da adesão inicial de seu irmão, o interesse pelo Budismo nasceu. Acolhendo seu interesse, abre-se a conversar com sua tia, podendo viver a experiência que tanto almejava.

Qual a diferença da conversa com sua tia para a conversa com o padre? Em termos do conteúdo das respostas dadas, não temos elementos suficientes para elucidar essa questão, mas em termos do movimento de Carolina, podemos colher alguns indícios. Diferentemente da conversa com o padre, ela encontrou respostas para suas perguntas na conversa com sua tia e viveu uma experiência de correspondência, de companhia e de diálogo não só com sua tia,

²⁵ Sobre o reconhecimento da companhia como fator estruturante da constituição da pessoa, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012)..

²⁶ Sobre a constituição da dinâmica do acontecimento, confira o livro *O possível e o acontecimento: introdução à hermenêutica do acontecimento* de Claude Romano (2008).

mas com o próprio Budismo. Daquela conversa colheu, com surpresa, um juízo de adequação entre sua busca e a resposta encontrada: *é aqui que eu me encaixo*, e se este é o meu lugar, *essa é a religião que eu quero para mim*.

No modo como Carolina elabora as propostas religiosas que encontrou, aprendemos certo dinamismo: no encontro com o outro, assume uma atitude de pergunta, afirma sua exigência de dialogar e se deixa provocar pelo modo como o relacionamento se estabelece e pelas respostas anunciadas. Tanto na conversa com o padre quanto com sua tia, ela questionava e recebia respostas. E o encontro se completa em sua experiência na verificação e no juízo pessoal de correspondência ou não entre a busca que sustenta sua pergunta e o horizonte de resposta anunciado. É nesse sentido que Carolina não estava somente diante do padre e da tia, mas também da religião que eles anunciavam: o Catolicismo e o Budismo. A verificação não se dá somente em termos do conteúdo da resposta, mas também se refere ao horizonte por ele aberto e ao modo como a resposta foi apresentada e vivida no diálogo com o outro. Juízo que se configura como tomada de posição, que emerge na experiência como um acontecimento que surpreende e realiza a sua pessoa.

Diante do Catolicismo anunciado pelo padre, Carolina, insatisfeita, reconheceu que precisava buscar mais. No encontro com sua tia, Carolina, surpresa, não somente encontrou o Budismo, ela se encontrou no Budismo. Seja na vivência da insatisfação pela parcialidade da resposta oferecida pelo padre, seja na realização por encontrar respostas correspondentes, o diálogo emerge como um critério importante para avaliar o encontro com o outro e a resposta por ele anunciada.

Mesmo reconhecendo o Budismo como resposta para seus questionamentos, Carolina precisa do consentimento de seus pais para poder efetivamente se converter:

A princípio, minha família resistiu por ser uma religião oriental. Teve sim a resistência a princípio. Então eu comecei a fazer as minhas orações. E para se converter precisa ter o consentimento da família. Como moro com os meus pais... se eu morasse sozinha não teria nenhum problema, é a minha decisão. Mas independente da minha idade, como moro com meus pais, tem que haver esse consentimento.

Quando nos convertemos, recebemos um pergaminho que é consagrado num oratório, e é para esse pergaminho que fazemos as orações. Então eu não podia recebê-lo porque minha família não permitia. E durante mais ou menos dois anos – a gente chama de prática provisória – fiquei fazendo minhas orações, mas não poderia fazer em casa.

Na verdade, meu pai nunca foi contra, nunca se manifestou, mas minha mãe tinha uma posição bastante rígida de que não gostaria que a gente praticasse. Então, todos os dias antes de sair para a faculdade, eu fazia minhas orações no terreiro de casa com a intenção de transformar esse ambiente para poder me converter.

O consentimento necessário *a princípio* não lhe foi dado: sua família *resistiu* à conversão ao Budismo *por ser uma religião oriental* e não permitiu o recebimento do *pergaminho*. Frente à *resistência* de seus familiares, especialmente de sua mãe, que se mostrava *bastante rígida*, Carolina não deixa de responder: vive uma *prática provisória*, realizando suas orações *no terreiro de casa* com *a intenção de transformar esse ambiente para poder se converter*. A adesão a uma religião diferente apresenta-se assim como decisão que gerou conflitos no lar. Mas ela não estava buscando algo para ajudá-la justamente a enfrentar os problemas familiares?

Diante da intolerância religiosa²⁷, muitas respostas seriam possíveis: abandonar o Budismo como forma de conquistar a harmonia em casa; abandonar a família e seguir o próprio caminho. A posição de Carolina, porém, é outra: abandonar um dos fatores em jogo seria se abandonar, já que tanto a família quanto o Budismo se mostraram fundamentais para ela. É verdade que reconheceu o Budismo como resposta para sua busca, assim como é verdade que considerar sua família é também considerar a si mesma.

A tensão estava colocada... como responder a ela? A resposta própria de Carolina carrega a complexidade de buscar integrar os pólos do conflito: se não poderia orar dentro de casa, orava no terreiro, retomando o sentido que a reconecta com a própria casa, uma vez que a intenção da própria oração era *transformar esse ambiente*. Resposta de certo modo *provisória*, que visa ser cuidadosa com os fatores em jogo. Embora seus familiares resistissem, foi também para cuidar da família que Carolina aderiu ao Budismo.

Nesse sentido, podemos apreender uma situação de desencontro inter-religioso, de não aceitação da perspectiva do outro. Diante dessa situação de conflito, Carolina não se furta à tensão que daí emerge respondendo de modo pessoal, afirmando a sua vinculação religiosa sem deixar de cuidar do relacionamento.

E por que o Budismo gerou resistência em seus familiares? Como Carolina lidou com essa resistência? Acompanhemos em primeiro lugar o porquê da resistência:

A grande questão dos meus pais, na verdade, foi em relação a Deus. Porque o Budismo tem uma visão totalmente diferenciada da visão católica, da visão cristã de Deus. A gente não nomeia como Deus. E a princípio isso é uma situação até bastante delicada da gente tocar, porque as pessoas já de cara perguntam: “você acredita em Deus?”. É a primeira pergunta que escutamos. Então isso para meus pais foi um choque: o fato do conceito de Deus ser conflitante com o conceito de Budismo. Porque a gente acredita numa Lei Universal, que rege todo o universo, a Lei de Causa e Efeito. Essa lei é controlada por nós, não por algo externo a nós. É como se a gente entrasse em fusão com o universo. É algo meio físico mesmo, a gente controla a nossa natureza. Então isso para eles foi conflitante porque

²⁷ Sobre as diferentes modalidades de intolerância religiosa, confira o livro *Uma glória distante: a busca da fé numa época de incredulidade* de Peter Berger (1994).

chegaram à conclusão que o Budismo não acredita em Deus. O conceito de Deus, do ponto de vista das outras religiões, é um conceito diferenciado. Então o que levou a essa resistência, principalmente, foi isso. E o fato também de ignorar o próprio Budismo em si, no sentido de não conhecer.

A *grande questão* – uma das origens da *resistência* de seus pais ao Budismo – segundo Carolina, refere-se à visão do que seja Deus. Para ela, a *visão totalmente diferenciada* no Budismo chocou seus pais, que viram um conflito com a *visão católica*, levando-os a concluir que *o Budismo não acredita em Deus*. Trata-se de uma situação *bastante delicada*, pois há diferenças na visão e na nomeação do que seja o Absoluto: enquanto várias religiões utilizam *o conceito de Deus*, o Budismo proclama a *Lei Universal*, acentuando que se trata de uma lei *controlada por nós* e não *por algo externo*. Diferenças que podem gerar reações precipitadas e polêmicas, uma vez que *as pessoas já de cara perguntam assim: “você acredita em Deus?”* Nesse sentido, ela percebe que as pessoas formulam a pergunta de modo que a resposta possível já induz dificuldades de compreensão e entraves no relacionamento.

Além da diferença em um ponto central das perspectivas religiosas, Carolina aponta ainda outro fator gerador de *resistência*: a ignorância, *no sentido de não conhecer o próprio Budismo*. Sendo uma religião predominante em outro território, *oriental*, e pouco difundida no país, o desconhecimento se apresenta como um entrave à convivência.

Seja na resistência por visões diferentes do que seja o Absoluto, seja na resistência por ignorância, o conhecimento emerge na experiência de Carolina como fator importante para que haja reciprocidade no relacionamento inter-religioso. Para compreender o outro em sua perspectiva, é preciso conhecê-la. Relatando-nos uma *“situação de preconceito”*, ela evidencia a centralidade do conhecimento para a aceitação e compreensão do diferente:

Quando a gente estava nesse processo [de conversão ao Budismo], não sei se você se lembra daquele tsunami que pegou um país da Ásia, se não me engano, onde tem um número grande de praticantes do Budismo Tibetano. Arrasou o país e matou um monte de gente. Isso já tem um bom tempo, foi um tsunami de uns dez metros, um dos primeiros registrados na história mais recente. (...) Um tio meu que veio nos visitar estava se convertendo para a religião evangélica e conversou com minha mãe para que ela não me deixasse praticar o Budismo, porque... Ele explicou para ela que aquele tsunami foi um castigo de Deus para todas aquelas pessoas que praticavam o Budismo naquela região.

Então a gente já pode detectar a própria ignorância da forma como a religião se dá, a ignorância do conhecimento mesmo. Ele não sabia nem o que estava falando, na verdade. Primeiro porque não era a mesma linhagem de Budismo, segundo porque não conhecia o conceito do Budismo. Aconteceram esses episódios assim.

Retomando seu *processo* de conversão ao Budismo, Carolina se recorda desse *episódio* que a seu ver permite detectar a *própria ignorância da forma como a religião se dá*. *Ignorância* que se apresenta na posição do tio evangélico ao interpretar como *castigo de Deus* o tsunami que *arrasou um país* onde há um grande número de praticantes do Budismo.

Posição que atesta o desconhecimento tanto da situação – já que *não era a mesma linhagem de Budismo* que ela praticava – quanto do próprio *conceito do Budismo*.

Na elaboração de Carolina, *aconteceram episódios assim* que explicitam o drama da convivência inter-religiosa. No relacionamento com o outro, podem emergir tanto posicionamentos que impossibilitam a compreensão da religiosidade diversa quanto juízos infundados em nome da religião. A falta de conhecimento emerge como fator estruturante da posição de fechamento²⁸ para a perspectiva do outro.

E, diante dessas situações de *resistência*, conflito e *preconceito*, Carolina diz “*lidar muito bem com isso*” porque se posiciona afirmando o valor da perspectiva religiosa na qual ela se encontrou: “*durante esses dois anos eu tive que mostrar para eles o que era realmente o Budismo*”. Em sua experiência, o que significa mostrar o Budismo?

Eu resolvi mudar de comportamento. Então, me tornei uma melhor filha, de acordo com as nossas diretrizes. Com a prática da religião, resolvi mostrar para eles que aquela religião estava fazendo um efeito positivo na minha vida e que eles podiam abrir as portas para essa religião. Então mudei o meu comportamento como filha, como estudante.

Mostrar o Budismo sem explicar o que ele seja, mas sim *mudar o comportamento*: esta é a via escolhida para evidenciar o que ele é capaz de fazer. A prática do Budismo, ou melhor, o Budismo na prática é tomado como a causa do *efeito positivo*, isto é, tornar-se *melhor filha e estudante* de acordo com as “*nossas*” *diretrizes*. Com quem Carolina compartilha tais diretrizes? Entendemos que, nesse momento de sua elaboração, ela deixa transparecer que a linha de ação adotada é pertinente tanto ao Budismo quanto à sua família, pois seus efeitos se referem a ambos: se referem à totalidade da sua *vida*, como budista e como filha. Efeitos positivos que se tornam também um convite a seus pais: *eles podem abrir as portas para essa religião*.

Podemos apreender como Carolina, numa situação de conflito, repropõe o relacionamento inter-religioso em outros termos. Diante da resistência que sua perspectiva religiosa gera, posiciona-se afirmando algo compartilhado. O ponto é mostrar, por meio do *comportamento*, uma mudança real em aspectos da vida valorizados por aqueles que estão envolvidos no relacionamento. Diante da resistência, é possível afirmar uma positividade no relacionamento e na vida.

Não se trata de convencer o outro ou de perpetuar a resistência, mas de mostrar, na vida concreta e cotidiana, um posicionamento que afirma a própria adesão religiosa afirmando, no

²⁸ Sobre diferentes possibilidades de fechamento da experiência diante da provocação do real, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

mesmo gesto, aquilo que o outro também espera. Em síntese: trata-se de uma diretriz compartilhada²⁹ com sua família e também com o Budismo já que, segundo Carolina, ele “*não pode entrar para trazer desarmonia. Na verdade o Budismo vem pelo contrário, é para estabelecer harmonia. Então, como eu já vivia num ambiente assim, eu primeiro precisava transformar aquele ambiente para que eu pudesse me converter*”.

Carolina ressalta uma finalidade da própria perspectiva budista que a recoloca na relação com o seu ambiente familiar: ele vem *para estabelecer a harmonia*. Diante de sua percepção de viver num ambiente sem harmonia, responde retomando uma das raízes de sua busca: a questão é *transformar aquele ambiente* para, aí sim, poder se *converter*. Portanto, mostrar o Budismo significa também evidenciar sua finalidade e se empenhar na concretização desta.

A oração se mostra, na experiência de Carolina, como fator fundamental que a ajuda a sustentar o empenho em sua busca:

Temos um oratório com um pergaminho. A gente ora para o pergaminho, mas ele existe para concentrarmos. A nossa oração é um momento de reflexão, na verdade. O pergaminho sozinho não faz efeito algum. O que está escrito lá é realmente a essência do que cada ser humano é. Então é “bate e volta”, é reflexão. Você ora para refletir sobre o que você é, o que você precisa melhorar, como lidar com aqueles problemas. Na verdade, é só um ambiente propício para a concentração. A gente abre, senta, faz a oração... os nossos momentos de reflexão são longos. A gente acredita assim: quanto mais você recita a oração, mais você conhece a si mesmo e mais sabedoria se gera. Então com sabedoria você consegue enfrentar todas as circunstâncias.

Diante do pergaminho, um *ambiente propício para concentração*: o que importa não é tanto a materialidade do objeto sagrado, mas o convite à *reflexão* que ele anuncia. *Recitar a oração* se constitui como um “*bate e volta*”: orando enquanto contempla o escrito que sintetiza a *essência do que cada ser humano é*, ela tem ocasião de ver a si mesma, seus *problemas*, o que *precisa melhorar*. O ponto então é alcançar um maior autoconhecimento, pois o caminho da *sabedoria* é que permite *enfrentar todas as circunstâncias* da vida.

Tomada nestes termos, compreendemos que a oração, ao mesmo tempo em que propõe uma abertura para si, possibilita uma abertura para o mundo³⁰. Nos *longos momentos* em que ora e reflete, Carolina *acredita* ter oportunidade de melhor compreender o que vive, podendo, portanto, melhor se posicionar diante do que lhe acontece.

²⁹ Sobre a importância de reconhecer uma diretriz compartilhada que sustenta a relação, confira o livro *Teoria relacional da sociedade: os conceitos de base* de Pierpaolo Donati (2009).

³⁰ Sobre a compreensão de pessoa como abertura para dentro e para fora, confira o livro *Estrutura da pessoa humana* de Edith Stein (1932-33/2003).

A minha oração mesma começou a direcionar a transformação do ambiente familiar, e aí a gente começou a ter diálogo. Hoje a gente consegue conversar abertamente sobre as coisas. O relacionamento é muito mais tranquilo. E aí, com o tempo eles foram vendo (...).

Com o tempo, com o meu comportamento, com as questões positivas que o Budismo foi gerando na minha vida, fui mostrando para eles que as coisas podiam ser de outra forma. E aí a gente começou a entrar em harmonia e dialogar e eu me converti dois anos depois, em 2005, mais ou menos na mesma época em que me formei na faculdade.

A oração que se iniciou *no terreiro* começou a *direcionar*, a adentrar a casa... e o que era desarmonia começou a se tornar *diálogo: a transformação do ambiente familiar* estava em curso. Se antes os problemas familiares e a falta de conversas tensionavam o ambiente, *hoje* sua família consegue *conversar sobre as coisas* numa posição de abertura, tornando o relacionamento *mais tranquilo*. Não se trata de uma mudança repentina, mas construída: *com o tempo eles foram vendo...*

Na elaboração de Carolina, *com o tempo*, ela conseguiu mostrar o Budismo transformando o ambiente em que sua família vivia. *Com o tempo*, a resistência começou a se tornar diálogo. *Com o tempo*, a desarmonia deu lugar à abertura e à tranquilidade no relacionamento. *Com o tempo*, seu posicionamento começou a estruturar a relação em outros termos.

Retomando nossa pergunta sobre como Carolina lidou com as resistências que encontrou, podemos afirmar que ela, diante de tais resistências, se posicionou pessoalmente de modo a mostrar as *questões positivas* que o Budismo gerou em sua vida e no ambiente da própria família. Trata-se de posicionamentos que afirmam valores compartilhados por sua família e pelo Budismo, que respeitam a liberdade de cada um e que cuidam para que a harmonia e o diálogo se estabeleçam.

Desse modo, Carolina conseguiu mostrar *que as coisas podiam ser de outra forma*. O caminho estava aberto para sua conversão. Indagada sobre a cerimônia de conversão propriamente dita – onde ela recebeu o pergaminho e se tornou membro da *Brasil Soka Gakai Internacional* – Carolina respondeu: “*então, foi super bacana, porque minha mãe participou*”.

Resposta simples, direta e condizente com todo o seu percurso de elaboração: a realização vivida na cerimônia se vincula diretamente à participação de sua mãe. Podemos apreender que, na experiência de Carolina, afirmar o próprio caminho religioso é realizador quando também é ocasião de compartilhá-lo com quem é significativo, mesmo que o outro não compartilhe desse mesmo caminho. Nesse sentido, compartilhar a vida é mais do que aderir à mesma perspectiva religiosa, como podemos acompanhar:

Foi um momento mágico! Foi muito feliz, porque eu realmente percebi que naquele momento fiz a transformação toda do meu ambiente. Eu senti naquele momento que aquela era a religião certa para mim, que eu tinha feito a escolha certa. O meu pai até hoje não se opõe, mas também não se interessa muito. Ele participou algumas vezes, mas a minha mãe não. A minha mãe realmente... eu realmente transformei com [ênfase] ela. Porque ela que manifestava a maior resistência, e hoje, assim... o pessoal liga aqui e ela conversa no telefone. E em algumas atividades... Interessante: quando eu não estou presente, ela já participou. A gente tem algumas atividades divididas. Às vezes participam só as senhoras, às vezes só os jovens, às vezes só os senhores. O assunto é mais direcionado. Alguns assuntos a serem discutidos são mais tendenciosos para os jovens, por exemplo. Então já aconteceu dela estar participando de uma atividade só de senhoras. A gente leva e depois busca, mas não participa. E já aconteceu dela falar da nossa mudança de comportamento, tanto minha quanto do meu irmão, como que o Budismo fez diferença na nossa vida. Então, além de vencer essa resistência, a gente ainda a ganhou como simpatizante.

Ao retomar o momento da cerimônia de sua conversão, Carolina se dá conta, novamente, de que *aquela era a religião certa* para ela. Cheia de alegria, compartilha conosco a realização do que almejava: *a transformação toda* de seu ambiente. Transformação tão evidente que ela se maravilha com o modo como sua mãe reconhece o valor e a incidência do Budismo, da *diferença* que ele fez no comportamento e na vida dos filhos. A transformação também foi, *além de vencer a resistência*, ganhar a mãe *como simpatizante*.

Podemos compreender que a conversão, ao mesmo tempo em que se refere à adesão religiosa de Carolina, é vivida como realização e certeza de *escolha certa* na medida em que o outro responde e participa. E o modo como ele participa é reflexo de uma transformação no relacionamento. Participar não significa necessariamente se converter – já que seus pais permanecem católicos – mas compartilhar momentos significativos como sinal da abertura que passa a dar o tom da relação.

Nesse sentido, a convivência inter-religiosa se apresenta na experiência de Carolina como algo a mais que a tolerância abstrata da perspectiva do outro, pois implica também em se interessar de verdade. A tolerância sem envolvimento não gera encontro nem realização pessoal. Isso fica evidente em seu pouco entusiasmo no relato sobre a posição do pai, que *até hoje não se opõe, mas também não se interessa muito*. E ainda mais explícito no gosto expresso ao contar sobre a mãe, afirmando que *realmente transformou com ela*.

Ao retomar a mudança na posição de sua mãe, Carolina novamente se surpreende e nos contagia com sua admiração: *realmente...* o que antes era resistência, hoje é intercâmbio real, é participação mesmo quando os filhos não estão presentes, é simpatia mesmo permanecendo como católica praticante. É possível o encontro real entre os diferentes: não é preciso abrir mão das próprias crenças para compartilhar e valorizar a crença do outro.

Na afirmação de que *a minha mãe realmente... eu realmente transformei com ela* apreendemos como Carolina elabora que compartilhar significa também transformar-se pela relação na relação³¹. É na abertura e disponibilidade para compartilhar a vida no relacionamento que pode haver transformação mútua³². E o relacionamento vivido a partir dessa transformação se fortalece, tornando-se base que sustenta novas aberturas. Assim, se por um lado a relação possibilita, sustenta e transforma a participação, por outro a participação atualiza, fortalece e transforma a relação.

Além disso, compartilhar significa também afirmar a vida do outro, valorizando o seu percurso. Carolina, maravilhada, valoriza sua mãe em seu percurso de transformação em que uma resistência se tornou simpatia sem que ela deixasse de professar a fé em que foi formada:

Continua católica. Às vezes ela não dá o braço a torcer. Ela fala que não, que o Budismo não é uma religião para ela. Como foi bom para a gente, a tendência é que faça isso proliferar, né? Que a gente queira que as outras pessoas pratiquem junto conosco. Mas existe esse respeito. Ela já falou que acha que não é uma religião para ela, mas mesmo assim conseguimos dialogar. E também com minha família no geral, estendendo para tios, primos. A gente também consegue estabelecer esse diálogo.

Não é fácil para Carolina que sua mãe continue católica, há uma tensão que permanece e que ela lê como retraimento: a mãe *não dá o braço a torcer*. Tensão que ela também reconhece nascer do seu desejo de que aquilo que *foi bom* para si *prolifere*, que *as outras pessoas pratiquem* o Budismo, inclusive sua mãe. Mas é interessante perceber que este anseio, reconhecido como razoável³³ por ela, não dá o tom da relação: *existe esse respeito*. Tanto que em outro momento Carolina retoma a questão reafirmando que, embora viva o desejo de que seus pais se convertam, “*não fico ‘neurada’ com isso*”.

Um aspecto que nos salta aos olhos se refere à razão apresentada como justificativa da mãe para não se converter ao Budismo: *ela acha que não é uma religião para ela*. Embora a conclusão final seja inversa, estamos diante do mesmo critério que Carolina utiliza para decidir qual religião praticar: o ponto é a verificação pessoal que permite reconhecer a correspondência e então aderir. Um reconhecimento que não inviabiliza o encontro inter-religioso. Pelo contrário: é a vivência aberta desse reconhecimento que possibilita aceitar, respeitar, valorizar, compartilhar e dialogar com quem adere a uma perspectiva religiosa diversa.

³¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre a incidência da relação na transformação subjetiva, intersubjetiva e social, confira o livro *Para além do multiculturalismo: a razão relacional para um mundo comum* de Pierpaolo Donati (2010).

³² Sobre a importância do compartilhamento da vida para a transformação pessoal, confira o livro *Realidade e juventude: o desafio* de Luigi Giussani (1960/2003).

³³ Sobre o conceito de razoabilidade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

Diálogo que Carolina afirma viver também com sua família estendida, com seus tios e primos:

Sentamos à mesa uma tia católica, um primo evangélico e eu budista, e trocamos ideias sobre o que a religião de cada um pensava sobre determinado ponto. Conversamos sobre juventude. Isso é fantástico. É muito bacana! Foi durante uma viagem para visitarmos uma tia que mora no Rio de Janeiro.

Minha outra tia [mãe de seu primo], quando se tornou evangélica, tinha resistência em deixar meu primo comigo depois que me converti porque ele sempre foi muito ligado a mim, ele sempre ficava aqui em casa. E é uma segunda coisa também que eu consegui vencer, porque ela achava que o deixando aqui comigo, sem a sua presença, poderíamos fazer a cabeça dele para mudar de religião. E eu fui mostrando para ela que não tinha disso.

A possibilidade de viver diálogos inter-religiosos³⁴ em família é *fantástica* para Carolina. Retomando o episódio em que teve a ocasião de *trocar ideias* com a tia e o primo, seu juízo de correspondência mira a relação mesma, o intercâmbio que se estabeleceu em torno de um tema que é provocador para todos. Uma católica, um evangélico e uma budista podem conversar e expor as próprias perspectivas, *o que a religião de cada um pensa* e isso ser enriquecedor para todos.

Experiência que é também uma vitória em seu percurso, dado que a relação com o primo, tão *ligado* a ela, passou por momentos de fragilidade. *Mostrando* à tia que o seu modo de viver a religiosidade não inclui tentar *fazer a cabeça* de quem está próximo para se converter, Carolina *venceu* tanto por superar mais uma *resistência* quanto por ter encontrado uma forma de continuar cuidando do relacionamento que lhe é significativo. Novamente, sua posição busca expressar em atos o que ela colhe ser a essência de sua religião, posição que ela entende alcançar a meta desejada, pois, a um só tempo, consegue romper barreiras e aprofundar relações.

Certa vez ela o deixou ficar, e fizemos essa viagem para visitar uma tia no Rio. Como ele nunca tinha voado, ficou com medo de ir sozinho e eu: “tudo bem, vou com você”.

Fomos para o aeroporto, conversando... Ele é um rapaz com uma cabeça muito bacana, muito boa, cheio de juízo. O que é difícil de encontrar.

E essa tia que mora no Rio gosta muito de conversar, é muito aberta. Ela passou, recente, por uma cirurgia de alto risco devido a um tumor. (...). Ela se recuperou dessa cirurgia em tempo recorde e está super bem.

Essa tia se entregou um pouco mais à religião depois dessa dificuldade que passou. Ela é católica, compra livros, lê bastante. E às vezes, em alguns momentos, ela fala: “ah...! vê esse livro aqui que eu comprei”. Eu li algumas coisas e falei: “ah tia... mas o Budismo não pensa assim não, pensa de outra forma”. O diálogo foi iniciando assim, informalmente.

³⁴ Sobre as dimensões implicadas na experiência de diálogo inter-religioso, confira o artigo *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença* de Faustino Teixeira (2002).

Vencida a resistência, Carolina pode oferecer sua companhia, não a qualquer pessoa: seu primo é alguém muito querido e admirado, *um rapaz com uma cabeça muito bacana, muito boa, cheio de juízo*. Admiração que também se estende à tia que foram visitar: ela *gosta muito de conversar, é muito aberta*. Admiração apreendida a partir do relacionamento, independentemente da vinculação religiosa de cada um.

O que não significa que a religião precise ficar de fora da relação, pelo contrário: Carolina faz questão de narrar o processo vivido pela tia de modo a ressaltar sua *entrega à religião* a partir da vivência do adoecimento. Uma entrega marcada pela leitura e pela abertura: a tia oferece o que lê à sobrinha, apresentando o que faz sentido para ela ao mesmo tempo em que acolhe a resposta do outro. E Carolina também se abre ao que lhe é apresentado, lê, avalia, se posiciona com liberdade de afirmar que o *Budismo não pensa assim* e de expressar como ela e sua religião pensam.

Desse modo, compreendemos que Carolina se abre para o diálogo inter-religioso se dispondo a receber aquilo que lhe foi oferecido. Oferta que lhe solicita a tomar posição reconhecendo diferenças entre as perspectivas em jogo. A percepção da diferença não significa afastamento ou ruptura do relacionamento. Ou melhor, a percepção da diferença só pôde nascer no relacionamento, a partir da resposta positiva a uma proposta. E a resposta foi dada e vivida no relacionamento: Carolina não guarda o juízo para si, mas sim conversa com sua tia, iniciando um *diálogo*, ainda que informal. Nesse sentido, o relacionamento foi a base que possibilitou que a diferença pudesse ser vista, discutida e reconhecida num horizonte de diálogo inter-religioso.

Como a própria Carolina sinaliza, isso foi o início:

E num dia que, por coincidência, estávamos sentados à mesa conversando sobre outros assuntos, surgiu esse assunto de religião. Na verdade, estávamos conversando sobre questão financeira – porque a família do meu primo estava passando por algumas dificuldades – e estávamos perguntando para ele como sua Igreja se posicionava em relação a isso, como sua Igreja o ensinava a vencer essas questões. E começamos a entrar nesse diálogo. Conte para ele que minha família também tinha passado por problemas financeiros, mas que vencemos isso. E que comecei a praticar outra religião.

E começamos a entrar nesse diálogo e a dizer assim: “ah! A minha religião pensa isso”, “ah... a minha pensa isso”. Umas coisas às vezes divergem, outras às vezes encontram, mas foi um diálogo saudável, porque não teve: “ah... mais aí eu não concordo!” [com a voz energética]. Não teve isso. Teve assim: “a minha religião pensa dessa forma sobre esse ponto”, “ah não, a minha pensa dessa”. Mas ninguém falou assim: “não! Mas não concordo com isso!”. Ou de questionar. Então foi um diálogo saudável. Na verdade foi uma troca de experiência.

E começamos a entrar nesse diálogo, afirma Carolina mais de uma vez. *Diálogo saudável* que nasceu, *por coincidência*, e que, *na verdade*, *foi uma troca de experiência*. Um

juízo de correspondência, que explicita também a valorização de que esta não foi uma situação forçada ou forjada: nasceu como desdobramento em um relacionamento já marcado pelo diálogo. O tema religioso emergiu como pergunta e resposta concreta aos *assuntos* envolvidos, às *dificuldades* enfrentadas, aos processos da vida.

O diálogo inter-religioso *surgiu* na conversa a partir do compartilhamento de experiências em que cada um se posicionou pessoalmente apoiado na própria perspectiva religiosa. Não se tratava de um momento para combater, questionar, negar ou depreciar a perspectiva do outro: o tom da conversa foi outro. É evidente que nesse compartilhamento emergem posições que *divergem* e outras que *se encontram*, mas o critério que define o ser *saudável* se refere ao modo como a conversa se realizou: em lugar do *não!* ríspido, as assertivas buscavam introduzir as diferentes formas de pensar com respeito pela diferença.

Tomado nestes termos, o diálogo inter-religioso se constitui, na elaboração de Carolina, como *troca de experiência*, na qual cada um se posiciona pessoalmente a partir da própria religiosidade se abrindo para compartilhar a experiência do outro. Nesse compartilhamento, emergem diferenças e proximidades, mas o que define o valor e a qualidade do diálogo é o posicionamento de abertura mútua.

E, vivendo experiências pessoais onde reconhece o diálogo inter-religioso em ato, Carolina também elabora sua possibilidade em termos mais amplos:

Porque eu acredito que a gente transmite para a sociedade. Tudo o que acontece no núcleo familiar transmite. A sociedade é a sombra, transmitimos tudo. É fantástico as pessoas se respeitando nesse nível! Tendo esse diálogo, acredito que caminhamos para diminuir a violência, principalmente as pessoas se atacando por diferença de opiniões, diferenças religiosas. Não é muito uma realidade no Brasil, mas a gente vê isso fora, muito desses conflitos. Então eu penso que esse é o caminho para resolver esses conflitos. Esse é o caminho... as pessoas realmente se respeitarem. (...)

Acho que as pessoas estão se abrindo mais. Antigamente a gente não via isso. As pessoas tomavam a religião como coisa de paradigma, de dogma. E eu penso que na atualidade as pessoas estão se abrindo para esse diálogo. Eu acho isso muito bacana.

A questão de se respeitar, sabe? Você não precisa praticar o que eu pratico, mas se tiver uma conversa, se tiver um respeito, se tiver convivência harmoniosa, isso é muito interessante.

Se a *sociedade é a sombra*, o que é vivido no *núcleo familiar* assume grande importância. Para Carolina, as experiências circunscritas são *transmitidas* e, portanto, cuidar para que elas se constituam pelo *respeito* é uma contribuição real para *diminuir a violência* em todos os âmbitos. Perceber que este processo já está em curso lhe comove e maravilha: *é fantástico!* Partindo da trajetória vivida em casa, em que superou a desarmonia familiar e alcançou a harmonia e até mesmo a troca de experiências sobre o que cada religião pensa,

Carolina lança seu olhar para a realidade do país e do mundo. Olhar que colhe as especificidades da realidade brasileira, que considera os ataques entre as pessoas *por diferenças* religiosas e que apreende uma crescente abertura no modo de *tomar a religião*.

Sua reflexão denuncia os *conflitos* que *a gente vê muito* enquanto afirma também o *diálogo* na atualidade. Uma reflexão que pontua dinâmicas opostas, elaborando-as como etapas de um percurso bem definido: do ataque pode-se chegar ao diálogo por meio do respeito, da abertura, da *convivência harmoniosa*. Este é o ponto fundamental, a certeza que emerge de sua experiência: *esse é o caminho*. Esta é a possibilidade que já parece estar se consolidando *na atualidade*, a possibilidade que é *muito bacana*, que realmente corresponde.

Assim, apreendemos um movimento de abertura em que Carolina, a partir da possibilidade vivida e reconhecida em sua experiência, amplia o campo de elaboração do diálogo inter-religioso. Nessa ampliação, compara diferentes momentos e contextos, apreende critérios que sustentam um verdadeiro diálogo, é crítica às posições de fechamento que geram dogmatismo, conflito, violência inter-religiosa e valoriza possibilidades de convivência e de diálogo bem sucedidas.

Eu acredito que o objetivo de toda religião é que as pessoas sejam felizes. Então você precisa se encontrar na sua religião. A partir do momento que você se encontra e que você respeita o outro, acho que a paz vai ser estabelecida tranquilamente.

Carolina dá um passo a mais em sua elaboração, ou melhor, explicita um passo anterior de *respeito ao outro*. Para ela, *toda religião* tem como *objetivo* a felicidade, que pode ser encontrada se a pessoa *se encontrar* em termos de religiosidade. É preciso abertura para si mesmo para que se concretize a abertura ao outro: a harmonia entre aqueles que pertencem a diferentes religiões pressupõe a realização pessoal.

Quem se encontrou e é capaz de respeitar pode encontrar o diferente *tranquilamente*: o reconhecimento de uma experiência de correspondência e realização pessoal com a própria perspectiva religiosa é a base à qual vem se somar o posicionamento de respeito. São dois fatores distintos, um precedente ao outro, que se complementam estabelecendo as condições para a *paz*. E o que significa paz?

Paz? É um conceito bem complicado de se colocar, né? Às vezes parece utópico. [risos] Se eu construí, por que as outras pessoas não podem construir? Todos podem. Acho que a paz é a convivência harmoniosa. As pessoas não se machucarem, conviverem harmoniosamente. Respeitar o espaço do outro, respeitar o que é do outro, cada um buscando construir aquilo que deseja para si com as próprias mãos, sem prejudicar o outro, sem passar por cima do outro.

Paz? Em termos de conceito, Carolina reconhece a dificuldade de defini-lo e de *colocar* a sua possibilidade de concretização: *às vezes parece utópico*. Porém, ao olhar para a própria experiência, colhe uma provocação: *se eu construí, por que as outras pessoas não podem construir?* Um questionamento que não lança dúvidas, mas, ao invés, afirma uma certeza calcada em sua trajetória: *todos podem*.

É diante dessa certeza vivida que ela busca descrever o que seja paz, ressaltando seu aspecto relacional e ético: *a convivência harmoniosa*. Nesse sentido, a partir de sua elaboração, compreendemos que para viver a paz é preciso certa modalidade de relacionamento que esteja fundamentado no respeito consigo mesmo e com o outro, sem *passar por cima*. Um relacionamento em que cada um assume o próprio caminho, sendo protagonista da sua construção sem *machucar* ou *prejudicar* quem está ao lado.

Um relacionamento marcado pela harmonia, o que não significa abafamento das diferenças ou “*ausência de problemas*”, como ela mesma pontua:

Então para mim isso é a parte interessante: viver harmoniosamente mesmo tendo conflitos. E aí as pessoas pensam no outro. O respeito parte disso: de pensar no outro, de não machucar o outro. Pelas minhas aspirações, então eu posso passar por cima de qualquer um? Eu consigo realizar meus desejos, meus sonhos, sem prejudicar ninguém. Muito pelo contrário: consigo até levar gente comigo! A proposta do Budismo é realmente essa: encontrar a felicidade, fazer com que as pessoas encontrem também. Porque uma coisa boa não queremos só para nós.

É justamente o reconhecimento experiencial de que é possível *viver harmoniosamente mesmo tendo conflitos* que sustenta a abertura real para respeitar e considerar o outro. Aceitar o conflito não significa aceitar a violência, seja ela qual for: mesmo que a cada um caiba a tarefa de alcançar as suas *aspirações*, isto não confere o direito de *passar por cima de qualquer um*. O que *realiza* não deve *prejudicar*, muito pelo contrário: Carolina reconhece um modo de se relacionar em que o bem para si e para o outro coincidem, a ponto de ela dizer, com surpresa: *consigo até levar gente comigo!* Considerar o outro como semelhante em sua singularidade, dignidade e potencialidade emerge na experiência como um posicionamento que não contraria o próprio desejo, mas ao invés, favorece que ele efetivamente se realize.

A realização almejada, *encontrar a felicidade*, é elaborada como experiência pessoal que convida à abertura ao outro. Uma elaboração sintonizada com a *proposta do Budismo*: mais uma vez vemos Carolina explicitar a unidade entre sua posição e a posição da religião à qual adere. A valorização do próprio processo de aperfeiçoamento se une à dedicação a também *fazer* algo pelos outros por meio do reconhecimento de que encontrar *uma coisa boa*

não nos deixa fechados, mas ao invés nos mobiliza. O que vivemos como valor precisa se estender pelo mundo: *não queremos só para nós*.

Retomando o percurso em que Carolina examina as potencialidades do relacionamento inter-religioso, podemos compreender que sua experiência de diálogo é tomada como ocasião de elaborar o que acontece consigo mesma e com o mundo. Nesse processo, ela revisita conceitos que compõem a experiência em questão, reconhece a possibilidade e o valor dessa experiência e reafirma a centralidade da proposta budista em sua vida. Em síntese, sua experiência mobiliza sua razão num processo de abertura e juízo sobre a realidade, um juízo que se abre a grandes horizontes sem abandonar sua raiz na experiência cotidiana:

A gente também sempre coloca que para a nossa Organização o diálogo é imprescindível. Nas nossas atividades, quando sentamos para estudar, sempre tem o diálogo, sempre tem essa troca de idéias do que estou entendendo, do que não estou entendendo, o que essa matéria está dizendo. Então todas as atividades têm sempre o diálogo como referência. E recebemos também pessoas de outras religiões. Não precisa praticar, pode participar. Explicamos sobre o Budismo, às vezes elas colocam opiniões, dúvidas, perguntas, enfim, várias coisas. Então tem essa troca. Isso é muito bacana. Eu acho muito interessante.

Imprescindível: é assim que Carolina se refere ao valor do diálogo, tido como *referência* também para a sua Organização. Valor que se concretiza na preocupação quanto ao claro entendimento, seja nas atividades entre os membros, seja com as pessoas *de outras religiões* que não praticam o Budismo, mas querem participar das reuniões. Novamente o diálogo emerge em sua experiência como central e é compreendido como *troca* de experiência, na qual as pessoas envolvidas podem compartilhar entendimentos, *opiniões, dúvidas, perguntas*.

Nesse sentido, podemos identificar que o diálogo é a um só tempo valor pessoal e proposta coletivamente afirmada³⁵. Tal configuração facilita com que Carolina se realize pessoalmente e se relacione abertamente com posições diferentes sem perder sua singularidade nesse processo. Posicionamento pessoal e contexto institucional convergem na direção que tanto lhe interessa.

O que isso tem a ver com a nossa Organização? O nosso objetivo principal é a paz mundial. Não acreditamos que a paz mundial vai ser alcançada quando 100% do mundo praticar o Budismo. Não é preciso que aquela pessoa que está na minha frente pratique o Budismo para estabelecermos um diálogo, uma conversa, para convivemos harmoniosamente. Nosso desejo é incentivar as pessoas, mostrar o Budismo, fazer com que elas conheçam. Se quiserem praticar, ótimo, melhor ainda. Mas se não sentirem essa afinidade pela Organização nem pela prática do Budismo não tem problema, a gente vai conviver da mesma forma, e da melhor forma, na verdade.

³⁵ Sobre o reconhecimento do valor como afirmação a um só tempo pessoal e social, confira o livro *Contribuições para a fundamentação filosófica da psicologia e das ciências do espírito* de Edith Stein (1922/2005).

Então o terceiro presidente [da Organização] teve a oportunidade de dialogar com diversas personalidades do mundo inteiro e abrir esse caminho. Isso desde 1960, quando ele fez a primeira viagem e estabeleceu a Organização em outras partes do mundo. Então isso para nós já é “de tempos”, digamos, de mais tempo.

Diálogo e convivência harmoniosa, fatores estruturantes da *paz*: objetivo principal que Carolina identifica na Organização que integra. O foco não é esperar que *100% do mundo* se torne Budista. Seu *desejo* é outro: *incentivar* um conhecimento do Budismo e uma modalidade de relacionamento que permita o diálogo e a convivência harmoniosa. Essa é considerada uma proposta tão fundamental e já estabelecida há *mais tempo* que ela ressalta o *caminho* de abertura trilhado pelo *terceiro presidente* da Organização para *dialogar com diversas personalidades do mundo inteiro*.

Podemos identificar uma mesma dinâmica no modo como Carolina elabora sua convivência inter-religiosa com seus familiares e compreende a proposta do Budismo da qual faz parte. O ponto não é que todos se convertam, mas que haja diálogo e convivência harmoniosa enquanto troca de experiência, em que cada um possa compartilhar a vida com o outro, afirmando o que é significativo para si na relação.

Compartilhar a vida... expressão que descreve bem aquilo que Carolina busca viver com as pessoas à sua volta:

Eu acho que o bacana é conversar, trocar ideia, ir à casa do outro, saber como ele está, saber se está precisando de alguma coisa. Na Organização, a gente aprende muito isso, porque fazemos visitas. A gente visita as pessoas mesmo! Como tenho um nível de responsabilidade dentro da Organização, eu cuido da minha localidade, do meu bairro inteiro. Cuido de todas as meninas da minha faixa etária que são budistas. A gente vai, conversa, orienta, estuda o Budismo juntos, faz oração. Então é uma forma de contato mais humano.

Relacionar-se com o outro, *conversar, trocar ideia, ir à casa, saber como ele está*, é um prazer e uma *responsabilidade* para Carolina. Responsabilidade não como um peso, mas como uma resposta que lhe cabe e, como vimos anteriormente, que lhe corresponde. Carolina cuida de si mesma e do outro cuidando daquilo que identifica como fundamental: a relação concreta vivida como *forma de contato mais humano*. Não se trata de uma proposta genérica, tanto que ela faz questão de enfatizar: *a gente visita as pessoas mesmo!*

Então, se todas as pessoas pudessem ter contato com esse diálogo, sabe? De abrir a mente, abrir o coração, poder entender mesmo o outro. Acho que com certeza a gente teria um mundo muito melhor, né? [risos] A gente teria um mundo muito melhor. Se todas as pessoas pudessem estudar, tivessem a oportunidade de ter contato com isso, acho que iriam pensar de outra forma e o mundo com certeza seria bastante diferente. Todo mundo ia ter a oportunidade de ser feliz mesmo. Espero que isso seja cada vez mais divulgado [risos]. A gente faz esse trabalho, eu garanto!

Carolina vive a certeza da importância do diálogo para trazer a paz também como esperança³⁶: *se todas as pessoas pudessem ter contato...* Esperança de uma abertura de horizontes, esperança de *um mundo melhor* no qual *todo mundo ia ter a oportunidade de ser feliz*. O que é por ela vivido como correspondente abre-se a um horizonte totalizante: não basta a realização pessoal, o anseio é que todos possam encontrar o tipo de experiência que ela encontrou.

E carregando essa espera de que o diálogo *seja cada vez mais divulgado*, Carolina não fica parada. Seu desejo orienta seu posicionamento no mundo de forma muito concreta: *a gente faz esse trabalho, eu garanto!* Assim, ela reafirma sua dinâmica de busca, verifica as respostas encontradas e se empenha para que elas frutifiquem, irradiando harmonia em todos os âmbitos: da casa para o mundo, da vida pessoal para a vida de *todas as pessoas*.

2.1. A experiência de Carolina: uma síntese

Carolina lida com o real carregando uma busca. Busca às vezes nebulosa, às vezes mais evidente: busca por se preencher, por harmonia e diálogo em seu ambiente, por encontrar respostas às suas questões existenciais.

Carolina busca viver quem ela é em companhia. É se relacionando com o outro que ela se dá conta do que está buscando, deixa-se provocar pelo modo como o relacionamento se dá e pelas respostas vividas ou anunciadas, aprende valores que precisam acontecer naquela relação e em toda relação. Busca, portanto, vivida em suas relações, especialmente junto a seus familiares. Em casa estão os relacionamentos centrais a partir dos quais sua busca se delinea, irradia, é transmitida: tirando consequências do que vive ali para outros âmbitos, sua elaboração está sempre se expandindo num movimento de abertura de horizontes.

Quando sua busca é considerada, Carolina primeiramente se interessa, e depois se empenha, por meio da relação, para aprofundar as respostas às suas perguntas. Verificando, adere ao que encontra quando reconhece algo para si e vive uma experiência de realização pessoal. Quando sua busca não é correspondida ou mesmo considerada, por vezes ela vive uma insatisfação, por vezes colhe juízos de não razoabilidade, por vezes se reconhece desconsiderada e avalia criticamente a situação.

³⁶ Sobre a dinâmica da experiência de esperança, confira o livro *É possível viver assim?: uma abordagem diferente da existência cristã* de Luigi Giussani (2008).

Posicionando-se diante das situações de não correspondência, Carolina se mobiliza para transformar o ambiente em está inserida para que sua busca possa efetivamente se concretizar. Movimento que não tem como foco apenas a satisfação individual: o outro é fundamental para a realização de quem ela é. Assim, seu empenho por superar resistências, rigidez e preconceitos não tem como meta que nada a incomode. A correspondência maior é a convivência harmoniosa, por isso ela aceita se transformar e esperar a transformação do outro: em sua experiência, realização pessoal e realização das relações coincidem.

A busca que ela carrega e a radicalidade do que aprendeu com sua religião coincidem também. Reconhecendo na Lei de Causa e Efeito a resposta que tanto almejou, ela concebe a própria vida como expressão do Budismo: tudo o que é e expressa de positivo emana daí. Por isso a melhor forma de mostrar o Budismo é mostrando a própria pessoa. Praticando-o, ela colhe ocasião para conhecer mais a si mesma, reconhecer desafios, enfrentar problemas com sabedoria. Daí a força para transformar o ambiente transformando a si mesma: um aprofundamento interior que permite aprofundar as relações.

É por ter essa clareza de quem é que Carolina se lança para a convivência inter-religiosa. Diante dos conflitos, não se furta à tensão e se posiciona buscando cuidar da relação, não abandonando nenhum dos fatores em jogo: nem sua adesão religiosa nem a relação com o outro. E consegue fazer isto optando por modificar seu comportamento de modo a explicitar uma diretriz compartilhada por sua perspectiva religiosa e por aquele que assumiu uma posição de resistência. Alcançando o resultado almejado, a boa convivência, ela é grata por ver acontecer o respeito mútuo, o diálogo como troca de experiência e, em alguns casos, até mesmo a partilha da prática religiosa do outro.

O desejo de que aquilo que a corresponde radicalmente seja abraçado por todos se apresenta como corolário da centralidade das relações: o que é tão realizador para si com certeza também seria para o outro. Mas, em sua experiência, a afirmação da relação permanece como valor irrenunciável, por isso o diálogo calcado no respeito se apresenta como o caminho a ser trilhado, tanto em seu ambiente quanto no mundo inteiro. E é para que esta paz entre os diferentes possa estruturar que Carolina trabalha: buscando e transformando para que reine paz e a harmonia.

3. Davi, evangélico: na nossa relação com aquele que pensa e crê diferente, precisamos unir graça e verdade, esse é o jeito de Jesus, que é o jeito do Pai

Davi é um grande amigo, pessoa das mais companheiras que tive a oportunidade de conhecer. Nossa amizade é uma das experiências que me mobilizaram a querer compreender a possibilidade de, enquanto humanos, sermos tão próximos e tão diferentes ao mesmo tempo. Investigar o que significa o encontro inter-religioso é também uma forma de dar testemunho da vivência dessas pessoas que me marcaram por serem enraizadas na própria religião e abertas à alteridade.

Criado no meio evangélico, Davi desde muito cedo participou ativamente da vida da Igreja, interessando-se na adolescência pela questão teológica e pastoral. Enquanto estudou em colégios confessionais, teve oportunidade de se relacionar com pessoas de outras perspectivas religiosas. Na graduação em Psicologia, aprofundou relacionamentos dessa natureza especialmente com católicos e espíritas, cultivando a amizade e a disponibilidade para conviver e aprender com o outro. Aprofundando-se na própria perspectiva, tornou-se mestre em teologia e pastor, sem abandonar o percurso já feito: busca integrar a contribuição das duas vertentes em que se formou, tanto por compreender que é *“psicólogo porque cristão”* quanto por apreender que a psicologia e a teologia *“olham por concepções, por bases diferentes, mas é o olhar para a pessoa”*. Assim, hoje, atua como psicólogo clínico e é um dos líderes de uma comunidade evangélica de Belo Horizonte, bem como continua a cultivar sua abertura para se relacionar com o diferente, participando de algumas modalidades de diálogo inter-religioso, entre outras iniciativas.

Em sua elaboração, Davi constantemente reafirma a vivência de uma proximidade na diferença. Além de relatar experiências que a evidenciam, amplia seu olhar apreendendo consequências também em termos teológicos e em termos das possibilidades inerentes ao diálogo inter-religioso. Nesse movimento de abertura, Davi elabora sua experiência em muitos âmbitos, transitando com liberdade do relato de acontecimentos cotidianos ou de fatos marcantes da sua história à fundamentação de complexas teorias teológicas. É respeitando esse seu dinamismo que buscaremos apresentar a reconstrução da sua experiência.

Eu creio que o Evangelho é a história que abraça todas as outras histórias. (...) Então, a minha história e a história da humanidade fazem parte e ganham sentido na medida em que elas se compreendem como parte de uma história maior, que é Deus mesmo, o Grande Protagonista dessa história. Então, no Evangelho, é o movimento de Deus em busca do resgate da própria criação d’Ele. (...) Isso faz sentido porque todo aquele que se diz cristão vive pela Grande História. Então, quando você me pergunta: “conta um pouco da sua história?”. Contar um

pouco da minha história tem a ver com me fazer e saber que sou parte de uma história maior. E é uma história que nos enche de esperança, porque Cristo em nós é esperança da glória. Então, desde que vemos o que Deus já fez na história, temos muita esperança no futuro.

Já no modo como Davi se propõe a contar a própria história, podemos apreender a radicalidade da experiência religiosa³⁷ em sua vida, que se constitui como base e horizonte de sua elaboração. Ele não se concebe fora dessa história que tem Cristo como centro: não é possível falar de si sem falar d'Ele, da espera da salvação e dos acontecimentos que são sinais de sua intervenção no mundo.

Acompanhemos como Davi elabora sua história constituída por essa marca religiosa:

Eu nasci numa família em que a diversidade já está muito presente: meu pai é chinês e minha mãe é brasileira. (...) Tem essa parte mais cultural. E especificadamente na questão de fé, minha família tem uma raiz evangélica, especificadamente presbiteriana, ao longo das gerações. (...)

Na família do meu pai, nem todos os filhos da minha bisavó se tornaram cristãos, uns se tornaram budistas. Na parte da minha avó paterna tem uma história muito longa de evangélicos em Taiwan. Não estou falando de um lugar onde se é uma maioria: lá os cristãos são minoria, 5% da população. Tem um livro da família onde eles contam que tem uma experiência de bastante enraizamento.

É muito interessante ver essa história da família. Então, de fato, isso veio para mim de alguma forma como uma herança familiar muito forte. Agora, assim como nem sempre “filho de peixe peixinho é”, filho de crente nem sempre crentinho é [risos].

Eu cresci na Igreja, no meio evangélico, fui levado por meus pais desde criança. Não fui batizado quando nasci, fui apresentado à Igreja. Depois de muitos anos eu soube que meu pai, digamos assim, dedicou minha vida a Deus, a Cristo, quando eu nasci.

Davi conta sua história retomando a *herança familiar* que, por um lado, é marcada pela diversidade cultural e, por outro, distingue-se pela unidade religiosa, pela longa trajetória de adesão à *raiz evangélica*. Experiência de *bastante enraizamento*, que na família paterna ganha destaque em virtude de sua inserção num país onde os cristãos são *minoria*. Experiência *muito interessante*, que chegou a ele de modo *muito forte*, orientando a sua formação: *cresci na Igreja*.

No entanto, Davi faz questão de explicitar que a força da tradição não garante, por si, a adesão à herança recebida³⁸. Brincando com um ditado popular, reeditando-o no sentido oposto, ele joga com as palavras para indicar que poderia ter seguido por outro caminho. A importância do posicionamento pessoal³⁹ para a efetiva adesão religiosa se apresenta, fator que seus pais também cultivam, já que, mesmo tendo *dedicado sua vida a Deus, a Cristo*, eles

³⁷ Sobre a elaboração da experiência religiosa como reconhecimento de um relacionamento com uma Alteridade radical, confira o livro *Fenomenologia da Religião* de Gerardus van der Leeuw (1933/1964) e o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

³⁸ Sobre a relação entre tradição recebida como herança e resposta pessoal do sujeito, confira o livro *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2004).

³⁹ Sobre a importância do posicionamento pessoal para a constituição da subjetividade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

optaram por não lhe batizar pequeno⁴⁰, para que este momento fosse um passo seu, como veremos à diante.

No modo como Davi elabora as raízes de sua formação, podemos colher a valorização da herança recebida, da sua criação dentro da Igreja, do fato de ter sido entregue a Deus. E colhemos também, em sua opção por explicitar que os cristãos são apenas *5% da população* da China, um modo de trazer a questão inter-religiosa a tema a partir da sinalização de sua pertença a uma minoria.

Concebendo sua trajetória como pertencente a um horizonte maior, ele afirma a importância de que cada um responda pessoalmente àquilo que recebeu. E a resposta por ele dada não pode ser desvinculada de um acontecimento que deixou uma marca radical em seu ser:

Na minha infância, eu tinha intolerância à lactose e ao glúten. (...) Isso diminuía enormemente a quantidade de coisas que eu podia comer. Eu realmente vim com defeito de fabricação grave, como o pessoal brinca. (...) Meus pais tiveram muito problema comigo, porque eu ainda tinha problema de refluxo e vomitava muito. Médicos tentando achar o problema, querendo fazer cirurgias exploratórias. Minha mãe, só de vômito, lavava uma máquina de roupa suja por dia, até saber qual comida eu não iria vomitar. Aí ela conseguiu perceber que eu não vomitava pera e feijão e eu cresci à base disso. (...) Foi uma época de muito sofrimento para meus pais. (...) Minha mãe conta que às vezes eu chorava de dor e falava: “mãe, eu quero comer”. E minha mãe: “poxa, como é que eu posso [se emociona], ver meu filho nessa situação”. (...) Então a minha infância foi um pouco sofrida nesse sentido. (...)

De seis para sete anos tive uma experiência que foi um milagre de fato. Eu ajoelhei no meu quarto e, com lágrimas nos olhos, clamei: “pelo sangue de Jesus, me cura, eu quero comer”. (...) E esse tipo de oração não era comum na nossa Igreja (...). Minha mãe se assustou com aquela cena, começou a chorar e teve uma noite de oração com Deus: “Deus, eu ensinei para meu filho que o Senhor cura, que o Senhor é bom, verdadeiro, amoroso, poderoso. Se ele está de joelhos, chorando, clamando pelo sangue de Jesus para que possa comer [se emociona], como é que o Senhor vai ficar impassível diante disso?”. E ela fala assim, inclusive: “se o Senhor não quiser curar meu filho, como é que eu posso te adorar e te servir?”. Fala de desespero mesmo, pedindo “por favor”.

No dia seguinte ela colocou na mesa tudo aquilo que eu não poderia comer. Eu falei: “ué mãe, o que aconteceu?”. E ela: “você orou ontem à noite?”. E eu: “orei, mãe”. E ela: “então vai lá e come”. E aí eu comi tudo aquilo que não poderia comer e desde essa data eu estou comendo tudo.

Eu sempre tentei compreender como é que foi essa cura. Eu não acho que foi psicossomática. Não sei que tipo de cura foi, mas sei que isso me marcou profundamente. (...)

Depois dessa experiência comecei a me interessar muito pelo Evangelho, porque eu vi que, como diz o apóstolo Paulo, “eu não me envergonho do Evangelho, porque o Evangelho é poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, tanto o judeu quanto o grego” (Romanos 1). Então acho que experimentei isso de alguma forma na minha vida em termos de experiência [se emociona].

⁴⁰ Segundo Davi, a opção pelo momento do batismo “é ponto de muita discussão até hoje (...), não é consenso entre evangélicos, se você se batiza quando criança ou se você batiza mais velho”.

Davi relata, expressando grande emoção, sua experiência de *cura*, um *milagre de fato* que lhe *marcou profundamente*. Aos seis anos, ele, que não podia comer quase nada, vomitava constantemente, *chorava de dor* e desejava poder comer, da noite para o dia, passou a *comer tudo*. A situação vivida com *muito sofrimento* tanto por ele quanto por seus pais se transformou após dois momentos de intensa oração e tomada de posição. Primeiro foi a criança quem se posicionou, orando de um modo muito próprio, utilizando termos incomuns na sua formação e expressando o que tão ardentemente desejava. Em seguida sua mãe, tocada pelo gesto surpreendente do filho, também se posicionou por meio da oração, pedindo fervorosamente, retomando sua história, convocando Deus a *não ficar impassível* diante da criança que pede pelo fim do seu sofrimento. Um pedido *desesperado*, uma exigência para que o anúncio de *bondade, verdade, amor e poder* se cumprisse na vida de seu filho.

Um pedido marcado pela certeza no *poder* e na benevolência d'Aquele a quem se dirige: tanto que no dia seguinte ela decide dar ao filho tudo que ele *não podia comer*. Convidando-o a reconhecer o fundamento dessa iniciativa, *você orou ontem à noite?*, ela o convoca a dar o passo de verificação: *vai lá e come*. E o resultado, tão desejado e tão surpreendente, suscita tentativas de compreensão e confronto com os processos de cura conhecidos – como a *psicossomática* – ao mesmo tempo em que, na experiência de Davi, não há dúvidas quanto a Quem o realizou.

Uma transformação radical da vida a partir de um pedido atendido: um *milagre* ao qual ele responde aderindo ainda mais ao *Evangelho*. Davi *viu* a concretização do que está ali anunciado, elaborando como *experimental* o Evangelho como *poder de Deus para a salvação* é um convite a não se *envergonhar* dele, o que nos sinaliza sua clareza quanto à diferença da própria posição em relação ao contexto da sociedade em que vive. Sua posição, ao invés, é a de se *interessar*, caminhar na direção do que lhe atendeu e lhe correspondeu tão profundamente. Assim, uma experiência muito significativa se torna critério que se abre à totalidade da vida, do seu lugar no mundo, de sua relação com Deus.

No modo como Davi relata e elabora essa experiência, podemos apreender como o reconhecimento da intervenção divina constitui fator decisivo em sua vivência religiosa. Intervenção operada a partir do posicionamento *daquele que crê*: herdeiro de uma tradição evangélica, ele a toma nas mãos ainda criança, clamando, de joelhos, pela resposta que aprendera só poder vir de Deus. Transmissora dessa tradição aos filhos, sua mãe também a toma nas mãos, confia no que lhe foi ensinado e lança-se em sua verificação, convidando Davi a dar o mesmo passo.

Nesse sentido, o outro emerge em sua experiência como alguém que lhe faz companhia⁴¹; que o solicita a retomar a radicalidade da vivência religiosa; que o solicita a arriscar e confiar no anúncio de que o transcendente pode invadir o cotidiano. Abraçando essa companhia que lhe forma, Davi busca estabelecer e cultivar um relacionamento pessoal, de intimidade com Deus. Nesse relacionamento, o Outro se apresenta a ele como digno de confiança, capaz de considerar sua exigência⁴² e atender a seu pedido, *Senhor* que o convoca a afirmar a verdade da sua crença e a transformação por ela gerada, mesmo que isso signifique nadar contra a corrente, defendendo sua posição.

O Evangelho começou a fazer parte da minha história. Na minha infância, fui muito interessado em compreender a Bíblia, o que o Evangelho dizia. (...) Aos nove anos de idade fui batizado. E o batismo foi o que a gente chama de uma pública declaração ou confissão daquilo que você acredita. (...) No meu caso, já fui batizado como expressão de uma convicção pessoal.

Eu cresci numa igreja pequena e isso foi muito bom [ênfase] porque me deu uma oportunidade de ser muito ativo na Igreja desde pequeno. Em vez de ser alguém que esquentava banco, fui alguém que estava ali, participando. Comecei a dirigir louvor com aproximadamente dez anos. E aos dezenove anos comecei a pregar. Pregiar é uma das minhas paixões.

Lembro-me da primeira vez que eu preguei. (...) Yuri, eu vi a igreja em lágrimas [tom surpreso] enquanto eu falava! É como se Deus estivesse tocando... (...) Eu disse: “gente... [tom admirado], acontece alguma coisa na pregação. Ela tem uma capacidade de mudar as pessoas”. É algo incrível porque, se eu creio, invoco o Espírito Santo. Então Ele ilumina e acontece alguma coisa entre nós e os ouvintes que a Palavra da Verdade começa a entrar na vida da pessoa e a transformá-la. Por isso eu creio na pregação, porque ela é a boa notícia, e não um moralismo. (...) Eu amo pregar. Fico horas e horas pensando num texto para pregar, porque sei que isso faz um sentido enorme na vida das pessoas que vão ouvir. Raramente termino uma pregação sem chorar [se emociona]. O que é isso Yuri? Não sei. Eu creio que Deus faz alguma coisa na pregação. Isso é algo que me toca profundamente.

A herança recebida começa a ser apropriada: ainda na infância Davi se interessa por *compreender a Bíblia*, decide se batizar como *expressão de sua convicção pessoal*, participa ativamente da vida da Igreja. Apreendemos aqui como seu envolvimento pessoal se consolida em responsabilidades assumidas diante de sua comunidade. Crescendo nessa atuação comprometida, ele tem oportunidade de descobrir na pregação uma de suas *paixões*. Uma descoberta surpreendente, em que, da observação do que acontece enquanto *fala*, emerge o juízo tanto da correspondência⁴³ pessoal quanto da potencial transformação do outro a partir das palavras proferidas.

⁴¹ Sobre o reconhecimento da companhia como fator estruturante da constituição da pessoa, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

⁴² Sobre o conceito de exigência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

⁴³ Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

Transformação que Davi não atribui à própria capacidade: trata-se de algo que *acontece* por meio dele, porque ele *crê*, mas não é definido por ele. Em sua elaboração, enquanto ele *invoca*, é o *Espírito Santo* que *ilumina*: o que é dito não se configura como lições *moralistas*, mas *Palavra da Verdade* que anuncia uma *boa notícia*. Anúncio que o toca profundamente, tanto por se referir a uma realidade reconhecida como radical, quanto por incidir na vida do outro, *faz um sentido enorme na vida das pessoas*. Ele não sabe explicar o porquê, as causas dessa comoção, mas sabe reconhecer o acontecimento⁴⁴: compartilhando o que faz sentido para si, torna-se canal da intervenção divina que tem o poder de provocar e transformar a si e ao outro.

A partir dessa experiência, vemos como Davi, ao se apropriar de sua herança, dá a sua contribuição própria ao atualizar aquilo que lhe foi passado. Reconhecendo-se transformado pela intervenção divina em sua vida, dedica-se com afinco, por *horas e horas*, para que sua pregação abra espaço para que *Deus faça alguma coisa* também na vida daqueles que o ouvem.

Vão se configurando os modos como Davi responde pessoalmente à radicalidade de sua vivência religiosa. Dentre estes, o estudo se mostra como central:

Aos 14 anos tive a oportunidade de passar sete meses em Vancouver, no Canadá. Meus pais tiraram um ano sabático e foram estudar Teologia do Trabalho. Acho que esse processo de querer estudar teologia ganhou as primeiras sementes. E aí foi engraçado porque depois que voltamos para o Brasil quem lia os livros era eu. Então a minha formação cristã também vem de leitura. (...)
Minha mãe tem uma responsabilidade muito grande na minha formação, em todos os sentidos. Ela é uma pessoa extraordinária! A gente brinca que quem tem uma biblioteca teológica em casa corre o risco de um dos filhos achar o campo minado e explodir. Tem muito ouro que a gente vai garimpando.

No período de estudos de seus pais, Davi reconhece ter *ganhado as primeiras sementes* que mais tarde viriam a *explodir*: começa seu interesse por *estudar teologia*. E nesse percurso, à *formação cristã* dada por seus pais e sua comunidade, ele acrescenta *também a leitura*. Iniciativa a um só tempo pessoal e compartilhada, posto que ancorada no porto materno, que lhe ofereceu os instrumentos. Iniciativa que explicita o gosto pelo estudo, que se mostra a nós como uma das marcas da sua pessoa, modo de viver e buscar compreender sua religiosidade, forma de cuidar do que lhe é correspondente, jeito de elaborar a própria vivência sempre dentro de um horizonte teológico.

Um jeito próprio, ancorado numa formação clara, que, em sua elaboração, o preparou também para *“lidar com as diferenças”*:

⁴⁴ Sobre a constituição da dinâmica do acontecimento, confira o livro *O possível e o acontecimento: introdução à hermenêutica do acontecimento* de Claude Romano (2008).

Desde quinze anos eu comecei a participar de encontros da Aliança Bíblica Secundarista. Lembro-me de alguns encontros muito marcantes, como uma palestra sobre amizade de alma. Algumas frases muito interessantes: “a vida não se conta em anos, mas em amigos feitos com o Senhor”; um ditado celta: “um homem sem amigo é que nem um corpo sem cabeça”, entre outras. E inclusive, por exemplo, Jesus falando: “eu não vos chamo mais de servos, porque o servo não sabe o que o seu Senhor faz, mas eu tenho chamado você de amigo, porque tudo o que eu ouvi de meu Pai eu fiz conhecido a você”. Então, fui formado numa concepção de fé que primou pelo relacional. (...) O apóstolo João diz que “Deus é amizade e todo aquele que permanece na amizade permanece em Deus”.

Eu cresci num meio evangélico muito sólido, e ganhou mais corpo quando me envolvi com o Movimento da Aliança Bíblica Universitária no Brasil (ABU). Fui líder local, regional, e quase me tornei obreiro, alguém que trabalha em tempo integral nesse Movimento. Foi importantíssimo na minha formação!

A ABU é um movimento interdenominacional, não é de uma Igreja específica. Isso é uma experiência muito interessante, muito boa, porque os evangélicos têm que lidar com as suas próprias diferenças. (...) O fato também de eu ter crescido em uma igreja que não é de uma denominação específica me ajuda a olhar para o diferente.

Davi reconhece a solidez em sua formação que continuou a se desenvolver, que *ganhou mais corpo* com sua inserção em movimentos evangélicos estudantis. Envolvimento que para ele foi *marcante, importantíssimo* para sua formação. No modo como elenca suas lembranças sobre o início de sua participação, colhemos a centralidade da experiência de amizade, calcada numa concepção de fé que *prima pelo relacional*. E colhemos também a importância da convivência com perspectivas diferentes, neste caso, dentro do universo evangélico de um modo *muito interessante, muito bom*. Possibilidade de transitar entre as denominações em que se divide o movimento evangélico, reconhecendo suas particularidades e o chamado a *lidar* com o que é divergente dentro de um contexto comum. Possibilidade que já estava presente na sua formação: sua igreja que *não é de uma denominação específica* lhe ajudou nessa abertura para *olhar para o diferente*.

Nesse sentido, podemos compreender que seu envolvimento com movimentos estudantis deu corpo à sua formação, dando consistência a possibilidades de abertura que já existiam. Aderindo à oportunidade de desenvolver o potencial recebido, Davi se viu mobilizado a elaborar novas questões que a ele se apresentaram, num processo de abertura⁴⁵ sempre marcado pela clareza da própria posição.

É assim que ele descreve, por exemplo, o período de estudo no Colégio Santo Antônio e o semestre em que cursou Direito na PUC (Pontifícia Universidade Católica).

Ingressando aos quinze anos no Santo Antônio, colégio católico, Davi viveu sua primeira experiência de ser “o *único evangélico da sala*”. Descrevendo essa situação nova, ele

⁴⁵ Sobre o conceito de elaboração da razão como processo de abertura, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

novamente traz a questão inter-religiosa sinalizando sua pertença minoritária, ao mesmo tempo em que enfatiza como seu processo é marcado pela continuidade: *“fazia um grupo de estudos Bíblicos dentro do colégio”* e instigava professores e colegas a questionarem a apropriação das teorias científicas que deixa de lado a presença de *“Deus desde o início da história”* e a *“busca por um sentido real da existência”*. Assim, nesse momento de ingresso num contexto bem diverso daquele em que recebeu sua sólida formação evangélica, elabora como *“já tinha um posicionamento muito claro ali”*: a convivência com o diferente vai se constituindo como ocasião de explicitar o que é fundamental para si, mesmo que seja contra corrente, e de convocar o outro a considerar questões últimas e as possíveis respostas a elas.

Já durante o curto período em que cursou Direito, a relação com o diferente se apresentou por outra via:

Lá tinha um pessoal muito pentecostal que ficava falando em línguas, um tipo de experiência sobrenatural. Mas eu estou assim: “gente, o que falar em línguas tem a ver com estar no contexto universitário? Uma pessoa que não sabe nada sobre isso vai dizer que é loucura!”. E eu lembro que o obreiro da ABU falou: “olha Davi, fica junto deles, porque você precisa aprender a lidar com uma tradição cristã diferente da sua.” E eu fiquei lá apesar de não concordar com a maneira com a qual a coisa era feita. Então eu vejo que meu tempo de universidade foi de muita abertura para compreender essa experiência do diferente.

Em sua experiência de convivência com pentecostais, Davi viveu tanto o estranhamento diante de um modo de rezar diverso do seu quanto o receio do olhar do outro, elaborando o juízo de inadequação daquela prática ao contexto no qual estavam inseridos. Acolhendo a indicação do obreiro da ABU, Davi se viu provocado a considerar a situação como ocasião de aprender a permanecer junto das pessoas mesmo sem concordar com o modo como expressam sua religiosidade. Experiência de convivência na diferença, marca inicial de *seu tempo de universidade* como um tempo de *abertura para compreender essa experiência do diferente*.

No modo como Davi relata essa experiência, apreendemos que tal abertura não significa necessariamente aceitação de quaisquer práticas, mas sim disponibilidade a conviver, mesmo não concordando com os posicionamentos do outro. Trata-se de uma abertura também sustentada por uma pessoa de referência que o ajuda a retomar o sentido e o aprendizado a ser colhido naquela experiência. O outro se reapresenta como alguém que o auxilia em sua caminhada e seu papel se torna especial nesses momentos de estar diante de um contexto não-familiar. Tanto que ele faz questão de pontuar a importância de um amigo no período em que ingressou no curso de Psicologia: *“Quando eu entrei, C. D. foi um apoio muito interessante. Nós éramos os dois evangélicos da sala e ele é uma pessoa extraordinária”*.

Até aqui, pudemos apreender que Davi recebeu uma herança forte, se apropriou pessoalmente daquilo que recebeu, participou ativamente nos contextos que estava inserido marcando sua posição como evangélico e elaborando-a como não hegemônica, ao mesmo tempo em que se abria para valorizar o relacionamento e conviver com o diferente.

Em sua trajetória, Davi vivencia o relacionamento com o diferente tanto dentro do universo evangélico quanto com outras perspectivas religiosas, especialmente com católicos e espíritas. Acompanhemos, em primeiro lugar, como ele vive e elabora sua convivência com os católicos:

Em 2005, no sexto período, fiz a matéria “Psicologia e Senso Religioso”. O Miguel estava muito presente naquele momento e suas aulas foram muito bonitas. Eu lembro que tomei bomba, porque o Miguel me deu zero no trabalho que corrigiu. Eu fiquei assim: “como é que ele pode me dar zero?”. Aí fui conversar com ele: “Miguel, que história é essa!?” [tom de brincadeira e contrariedade]. Mas é porque eu escrevi o trabalho relacionando com aquilo que eu pensava sobre teologia e visão cristã a partir do movimento da ABU, usando inclusive os termos com os quais eu já estava muito envolvido, que eram muito diferentes. O Miguel falou: “onde é que você aprendeu isso?”. Tipo assim: “poxa, tem uma coisa acontecendo”, mas ao mesmo tempo, “não é isso que eu estava pedindo” [risos]. Aí ele percebeu que tinha sido muito “mão dura” na correção e falou: “estou entendendo que é um caminho próprio seu. Vou aumentar sua nota e você vai passar” [risos].

Quando a gente foi fazer a disciplina “Experiência Elementar” com o Miguel, carreguei essa experiência de ser perdoado [risos]. Eu estava vivendo uma época muito difícil nos relacionamentos e vinha muito mexido para as aulas. Elas me tocavam muito. Todos os meus trabalhos dessa disciplina eu fiz em relação a histórias bíblicas. Enquanto fazia “Experiência Elementar”, eu estava tentando ser fiel à minha própria herança. Engraçado isso, né?

Foi muito importante para mim essa caminhada nas disciplinas de Experiência Elementar I e II. No fim falei para o Miguel: “você é pai para muita gente aqui”, e é verdade. Eu o vejo como uma pessoa muito importante na minha formação, principalmente na psicologia. Essa experiência me abriu para uma amizade com alguém que era católico, e que creio que caminha com Jesus.

Uma experiência que o abriu para uma amizade com alguém católico: este é o juízo de Davi acerca dos acontecimentos narrados neste trecho. Tocado pelas aulas muito bonitas de uma disciplina, ele se vê provocado pela pessoa do professor, muito presente. Experiência de correspondência, seguida de uma reprovação inesperada: recebeu nota zero no trabalho de uma disciplina sobre o senso religioso e, indignado, buscou o professor para entender o porquê daquela nota. No modo como relata a conversa, evidencia-se o nascimento de uma abertura mútua para a compreensão dos pontos de vista diferentes. Cada um, provocado pela presença e pela justificativa do outro, reconsidera a própria posição de modo a afirmar o movimento de disponibilidade e de envolvimento que estava sendo afirmado naquele trabalho.

Desse encontro, Davi carrega consigo a experiência de ser *perdoado*, acolhido no *caminho próprio*, afirmado pessoalmente não obstante os pontos de discordância quanto aos *termos* em questão. Experiência de superar o limite para avançar num percurso mais correspondente: ele segue se envolvendo, deixando-se *tocar* pelas provocações das aulas, colhendo ocasião de se apropriar dos ensinamentos do modo que lhe é peculiar: *sendo fiel à sua herança*. Ao mesmo tempo, aprofunda o relacionamento com seu professor, reconhecendo-o não apenas como amigo, mas referência *muito importante* em sua formação, *pai de muita gente* no curso de Psicologia. Um católico que ele *crê caminhar com Jesus*: alguém, portanto, com quem compartilha o fundamento da sua religiosidade; alguém que caminha de modo diverso, mas guiado pelo mesmo norte.

Explicitando a questão inter-religiosa que marca este relacionamento, vemos como Davi elabora a provocação vivida diante do outro, afirmando o juízo de correspondência também em relação ao horizonte de aprendizado por ele anunciado. Um relacionamento que o formou, em que as diferenças de concepção foram obstáculo que ambos se abriram a superar afirmando o respeito pela perspectiva e pelo caminho do outro. Um relacionamento em que ele deu passos em direção a novas perspectivas, ao mesmo tempo em que reafirmava a própria tradição religiosa: o encontro⁴⁶ como ocasião de aprendizado e retomada, vivido sempre com clareza da própria posição.

Uma situação engraçada aconteceu na aula de Experiência Elementar quando o Miguel usou algumas imagens de esculturas barrocas para explicar um conceito. Para mim foi um estranhamento: “pra quê precisa da santa?!” [risos]. Depois da aula, ele me falou: “achei que você fez uma cara diferente”. E eu brinquei: “claro! Sou protestante, tenho que protestar!” [risos]. Quase sempre é a crítica dos evangélicos em relação aos católicos no Brasil: “por que vocês precisam da mediação dos santos?”.

A certeza quanto à proximidade que existe entre eles não elimina o *estranhamento* do que é diferente: o que é recurso em uma tradição é repellido pela outra como desnecessário. É interessante perceber como o ponto de discórdia, não é evitado por ser polêmico: Miguel utiliza o instrumento cultural que considera facilitador para *explicar um conceito*, Davi não esconde sua *cara diferente*. Ao invés de se afastarem, a ocasião que explicita algo que os distingue é tomada por ambos como oportunidade de diálogo: abertura para que o *protesto* seja vivido dentro da relação.

Optando por explicitar seu questionamento sobre a necessidade da referência à *santa* por meio da brincadeira, Davi encontra um caminho que recupera o que é valor em sua

⁴⁶ Sobre a dinâmica de constituição do encontro, confira o texto *O encontro* de Romano Guardini (2002).

tradição e a tensão que este valor gera ante os católicos, ao mesmo tempo em que joga com as palavras para de certo modo também ironizar a tendência do seu grupo *protestante*. Assim, ele propõe a *crítica* de modo leve, sem ruptura no relacionamento: forma de afirmar as distinções sem precisar se afastar.

Nesse sentido, vai se delineando como Davi consegue elaborar a diferença no relacionamento mesmo, afirmando sua posição, provocando e problematizando a posição do outro sem desconsiderá-lo. Elaboração complexa, que não abre mão da crítica ao mesmo tempo em que se abre também a reconhecer o que há de precioso na tradição do outro:

Interessante pensar nisso: para mim, a psicologia da Experiência Elementar tem uma antropologia católica de raiz tomista, não é possível negar isso. Tomás articulou Aristóteles com Cristianismo. Isso em certo ponto é bom e é ruim na experiência de Tomás. Como bom evangélico, eu preciso criticar o principal teólogo católico. É engraçado, né? [risos] Cutuca! [risos]. Eu acho que nós somos o calo nos pés dos católicos [risos]. Que piada esse negócio, que piada... Mas está aí: isso é uma experiência latino-americana. Em outras partes do mundo não é assim: a relação entre católicos e evangélicos é muito melhor. Na América Latina o “bicho pega”; não no meu relacionamento com o Miguel.

Eu aprendi a gostar de uma antropologia católica. Aprendi a gostar como parte da minha própria herança. Antes de ser evangélico eu sou cristão evangélico. Não abro mão do evangélico, mas eu não quero abrir mão do cristão. E o termo evangélico hoje no Brasil perdeu totalmente o seu sentido. Eu posso falar que eu sou cristão evangélico.

Na abordagem da psicologia na qual se aprofundou durante a graduação, Davi reconhece uma antropologia católica, cuja raiz tomista, a seu ver, tem pontos positivos e negativos. A articulação do Cristianismo a Aristóteles, pensador não cristão, é uma questão para ele. Explicitando seu juízo, se vê atualizando a costumeira *crítica* dos evangélicos aos católicos e brinca com isso: é como se fosse *preciso cutucar* sempre. Elaborando sua crítica nesse horizonte de relacionamento entre grupos religiosos, ele pondera como o clima de conflito existente na América Latina não está presente em *outras partes do mundo*, ao mesmo tempo em que faz questão de afirmar que a tensão característica da região em que vive não se reproduz no seu relacionamento com o Miguel.

Em sua experiência, realizar uma crítica à antropologia católica não significa desconsiderá-la, tanto que *aprendeu a gostar* dela. O modo de apreciar o que antes se apresentava como diverso é reconhecê-lo como *parte da própria herança*: a raiz comum se torna o espaço do encontro. Ao elaborar esse ponto, ele amplia ainda mais a sua mirada, chegando a problematizar o próprio modo como os evangélicos se concebem: não querendo *abrir mão* de ser cristão sendo evangélico, ele recupera o ponto de unidade com os católicos como o mais originário, *antes de ser evangélico* Davi se considera *cristão evangélico*. Nesse

sentido, critica a *perda de sentido* no país da designação na qual ele mesmo se reconhece, explicitando novamente sua liberdade em afirmar a própria posição de modo claro, independentemente de estar nadando contra a corrente.

Colhemos aqui o interesse de Davi por problematizar e recuperar o fundamento de sua identidade, buscando ampliar a discussão para outros âmbitos. Nessa elaboração, ele se abre para examinar também as bases do Catolicismo, perspectiva religiosa diferente, apreendendo pontos positivos e negativos. Ciente de que suas críticas se inserem num processo histórico amplo, enfatiza como a diferença não se apresenta como rivalidade em sua experiência, seja valorizando o encontro inter-religioso vivido, seja recuperando a raiz comum que une evangélicos e católicos.

E assim, desafiando a tendência ao conflito para afirmar algo mais fundamental, Davi segue se abrindo à convivência inter-religiosa. É interessante perceber como essa posição, assumida durante seu período de formação, permanece sendo afirmada quando ele já é mestre em teologia e pastor. Acompanhemos duas destas experiências. A primeira em que ele participa de um retiro católico, inaciano. E a segunda em que recebe na sua Igreja uma pessoa que deseja se converter.

Yuri: Por que você decidiu participar do retiro inaciano?

Davi: Nossa... são tantas razões Yuri, vamos lá! Uma é porque eu estava muito cansado, porque o final do ano passado foi muito exaustivo para mim. Eu precisava parar, sentar, ter um lugar onde eu simplesmente comesse, orasse, e dormisse!

Em termos mais... além dessas razões mais imediatas, eu estudei discernimento espiritual lá no Regent em Vancouver [universidade onde cursou o mestrado em teologia], (...) e foi muito legal porque eu ouvi um pouco das regras de Santo Inácio. Acho que um dos grandes desafios da vida pastoral é equilibrar ação com contemplação. (...)

O Regent tem uma formação teológica extremamente aberta, com uma raiz, uma âncora muito forte no evangelicalismo, mas com uma abertura para estudar a espiritualidade dos pais do deserto, dos pais da Igreja. (...) Então lá não tem o ranço, a divisão entre católicos e evangélicos que existe no Brasil.

Ao enumerar as razões de por que decidiu participar do retiro, Davi apresenta sua abertura para apreender no ambiente católico um espaço propício à urgência que vivia naquele momento de sua vida: um lugar para *simplesmente comer, orar, dormir*. Reconhecimento de que a tradição do outro pode oferecer recursos ao seu percurso próprio, à sua urgência de que a *contemplação* tivesse maior espaço em sua caminhada. Reconhecimento favorecido pela *formação teológica extremamente aberta* recebida no Regent, universidade de matriz evangélica que *não tem o ranço da divisão*: lá a *espiritualidade* dos primeiros séculos do cristianismo é *estudada*, favorecendo com que os alunos também se abram a valorizar teólogos que tradicionalmente são identificados com o Catolicismo.

Na enumeração de seus motivos, Davi colhe também o juízo sobre a importância de que esse equilíbrio de *ação com contemplação* contribua para a *vida pastoral*. Equilíbrio que é proposto nas *regras de Santo Inácio*: a proposta de um pensador católico é tomada como *grande desafio* que precisa se concretizar em sua atuação como pastor evangélico. Nesse sentido, já no modo como Davi elabora o porquê decidiu participar, podemos colher uma abertura solicitada por sua experiência, possibilitada por sua formação, e vivida como ocasião de problematizar seu posicionamento pastoral e sua identidade evangélica na relação com o Catolicismo.

Foi super legal. Estava chovendo muito no dia. Eu com aquele carro velho, indo em direção ao mosteiro católico [voz de preguiça]... Meu Deus, que luta para chegar! (...)

Quando cheguei, jantei junto com o padre K. e com o bispo dom X. Nós tivemos uma conversa super legal: teológica, pastoral. Mas era a única conversa que poderíamos ter. Por quê? Porque o retiro era de silêncio absoluto, de oito dias! [risos]. Só que a gente ficava conversando sobre teologia nos cantos, até que a madre bateu em mim, no padre e no bispo [risos]. A experiência foi muito boa. Dom X. é um homem maravilhoso, o padre K. é um cara muito aberto para conversar, trocar figurinha.

Dom X. falou uma coisa que coloquei no meu artigo porque achei muito boa. Eu falei: “acho que às vezes os evangélicos e os católicos ficam como dois filhos de um mesmo pai que competem para saber qual dos dois se parece mais com a cara do pai. Um fala assim: ‘o meu nariz é mais a cara do pai’. O outro fala: ‘não, mas a minha boca é mais a cara do pai’. E assim em diante: ‘não, mas olha o meu cabelo’, ‘olha o meu olho’”. E ele: “é verdade, mas o mais importante é pegar o jeito do Pai”. Dom X. falou tudo! A gente precisa pegar o jeito do Pai. Não adianta ter o conteúdo de Jesus sem ter o jeito de Jesus, que une graça e verdade (...) como poucas pessoas conseguem. (...) Esse é o jeito de Jesus, que é o jeito do Pai.

Relatando a dificuldade para chegar ao local do retiro, Davi evidencia seu esforço para estar ali, não obstante tenha começado a narrativa afirmando que a experiência foi *super legal*. Não eliminando a clareza quanto ao que não é agradável, seu juízo de correspondência tem também a marca da surpresa: logo ao chegar encontra parceiros para uma *conversa teológica, pastoral*. Nesse encontro com duas pessoas de referência da tradição católica, nasce uma proximidade inesperada, marcada também pela liberdade de transpor certas regras estabelecidas para afirmar o interesse comum.

Encantado com a pessoa de cada um, Davi expressa a estima por eles, salientando aprendizados. Uma conversa, em especial, o marcou ao ponto de ele decidir incluir em um de seus textos pastorais a assertiva do bispo: *o importante é pegar o jeito do Pai*. Acompanhado em sua reflexão sobre as disputas entre evangélicos e católicos, ele tem ocasião de avançar em suas elaborações e colhe na resposta de seu interlocutor a síntese daquilo que crê ser o que realmente importa. As diferenças de *conteúdo* são secundárias ao empenho em *ter o jeito de Jesus*, isto é, *conseguir unir graça e verdade*.

Assim, adversidade e correspondência se unem numa experiência vivida em companhia. Dirigindo-se a um território desconhecido esperando encontrar ali repouso e oportunidade de contemplação, Davi se surpreende com os encontros realizados, com a disponibilidade mútua para o diálogo e enriquecimento de ambas as partes. Afirmando o valor do que vivenciou, salienta também o valor das pessoas que ali conheceu e a inesperada proximidade entre um pastor, um padre e um bispo. Uma experiência de diálogo inter-religioso⁴⁷ que articulou realização, reflexão sobre tensões e reelaboração de elementos de sua própria identidade religiosa, sem precisar abafar os pontos onde a diferença se constitui como discordância:

Mais de uma vez essa experiência foi de grande estranhamento. Eu cheguei e perguntei à secretária: “já teve alguém que não era católico que veio fazer retiro?”. E ela: “eu acho que não”. E eu: “já teve alguém evangélico que veio fazer o retiro?”. E ela: “não! Acho que não”. E eu: “já veio alguém que era pastor fazer o retiro?”. E ela “não!!!! [com a voz mais alta e firme], eu acho que não!!!”. E eu então: “Ah... então eu sou o primeiro”. E ela: “o quê?! [voz de surpresa]” [risos]. (...)

Participar da missa todo dia foi tão difícil, Yuri! Misericórdia! Nossa... você não imagina o trabalho que eu fiz para poder participar, como um sinal de abertura. Não era fácil... horrível! E horrível. Desculpa falar isso... [risos]. Mas não me identifico. É morno. Entendo porque tem tanta gente que é católico nominal, porque a liturgia não faz muito sentido, não é uma coisa que você abraça com facilidade. Mas eu fui a todas as missas, não faltei em nenhuma, porque de alguma forma eu estava ali para dar também o meu olhar. Mas foi uma experiência muito interessante. No final me agradeceram.

Como assim um *pastor evangélico vai fazer o retiro inaciano?* A experiência de estranhamento se mostra presente para ambas as partes, tanto para Davi quanto para quem organizava o retiro. Enfatizando a surpresa da secretária e sua opção por explicitar a própria identidade de um modo divertido, ele nos apresenta também um certo gosto por ser *o primeiro* a romper barreiras. Um gosto pela novidade, que, no entanto, não foi vivido durante as celebrações: *participar da missa todo dia foi horrível* para ele, que não aceita aquela *liturgia*, que se *identifica* com outros *sentidos* e outra intensidade no ato de orar.

Mas, mesmo formulando esse juízo de ausência de sentido dessa prática religiosa, de não correspondência para si, Davi faz questão de *não faltar em nenhuma* das missas como ocasião de dar a sua contribuição. Aceitando adentrar a prática do outro, ele pôde conhecer melhor e, elaborando-a como *morna*, formal, ele pôde entender a experiência dos *católicos nominais*. Assim, de uma situação incômoda, ele carrega aprendizados, podendo colher o que há de *interessante* numa experiência na qual não se identifica.

Em suma, podemos compreender que Davi vive com abertura mesmo experiências que são difíceis por não lhe corresponderem. Mesmo reconhecendo na diferença elementos

⁴⁷ Sobre as dimensões implicadas na experiência de diálogo inter-religioso, confira o artigo *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença* de Faustino Teixeira (2002).

irreconciliáveis com seu modo de vivenciar a oração, ele faz questão de compartilhar a prática proposta pelo ambiente em que se encontra para afirmar uma abertura. Encontrando um sentido que supera as diferenças, pode se dispor a estar junto, ciente do incômodo e da relação que quer cuidar. Uma posição de respeito e disponibilidade ao envolvimento somada ao juízo claro e ao empenho de dar a sua contribuição. Uma posição que constrói o relacionamento, tanto que foi reconhecida também pelos outros que *no final lhe agradeceram*.

Nessa experiência, em certo sentido Davi era estrangeiro⁴⁸ num solo desconhecido, forasteiro que se surpreende com os acontecimentos que lhe correspondem, abrindo novas possibilidades de crescimento e aprofundamento da própria perspectiva religiosa em sua relação com o outro. Acontecimentos que, verificados pessoalmente, também são vividos como ocasião de problematizar elementos da outra tradição que, a seu ver, não tem um sentido forte, o que lhe permite vislumbrar o porquê de tantas adesões consideradas puramente nominais àquela religião. Podemos compreender que se trata de um encontro real, vivido no território alheio, que explicita aspectos fundantes de como Davi vive a questão inter-religiosa.

Acompanhemos agora sua elaboração sobre a experiência de receber alguém de tradição católica na Igreja em que é pastor:

O trabalho pastoral traz questões éticas muito fortes. Por exemplo: uma moça que frequenta nossa Igreja e foi batizada na Igreja Católica na infância. A gente gostaria que ela se batizasse na Igreja Evangélica como sinal de pertencimento à comunidade, que houvesse essa pública profissão de fé em Cristo. Mas ela não quer de jeito nenhum, porque para ela o seu batismo já foi válido na infância. A gente fala com muito amor, carinho e firmeza que ela é muito bem-vinda à comunidade, que a amamos de qualquer forma, mas para que ela seja membro oficial, é importante que ela se batize e tome esse passo. Então a gente fica entre afirmar a pessoa, e ao mesmo tempo pedir para que ela tome um passo de fé, que tem a ver com aquilo que a gente crê como fé evangélica.

Davi elabora as *questões éticas muito fortes* que emergem no seu trabalho pastoral quanto às diferenças religiosas: enquanto para a moça o batismo realizado na infância ainda é *válido*, para ele, o batismo se refere à *pública confissão de fé em Cristo*. Diante dessa diferença de concepção, podemos colher uma posição de Davi que busca valorizar a pessoa, respeitar seu momento e solicitá-la a tomar um posicionamento que considere a perspectiva religiosa que ela deseja abraçar.

Assim, vemos Davi ponderando as diferenças, afirmando o amor e a espera pelo processo do outro, ao mesmo tempo em que é firme no seguimento aos ditames da própria tradição. Uma posição de abertura semelhante à que apreendemos na narrativa da participação

⁴⁸ Sobre a experiência do estrangeiro, confira o texto *O estrangeiro: ensaio de psicologia social* de Alfred Schutz (1974).

no retiro; abertura que a um só tempo considera o contexto, prima pelo relacionamento e não deixa de afirmar os pontos fortes da própria religião.

Abertura que o convida a contemplar a relação entre evangélicos e católicos também em horizontes mais amplos, com um olhar especialmente voltado aos desafios atualmente vividos na sociedade brasileira:

[Na história do Brasil], *principalmente ao longo do século XX, os evangélicos receberam uma hostilidade enorme. E hoje estamos vivendo numa época em que os evangélicos sofrem muito preconceito e estão virando “bode expiatório” no Brasil. Isso é uma realidade. (...) Somos tachados de burros, gente que não pensa, fanáticos. (...) No Brasil, o termo evangélico virou um termo guarda-chuva que pega qualquer coisa. E aí eu acho que nós precisamos resgatar aquilo que é original, próprio.*

Acho que estamos numa época que vamos ter que repensar nossa identidade. (...) E um dos grandes desafios da Igreja Evangélica brasileira é não ser reacionária. (...) A identidade evangélica no Brasil é feita em oposição à identidade católica, principalmente devido à rejeição. Isso tem o ponto bom e o ponto ruim. Quando você tenta jogar a água do banho fora, dependendo você pode jogar a criança junto. Tenho para mim que nós somos herdeiros de vinte e um séculos, não só de quatro com a Reforma. Isso é muito forte para mim. (...) Isso amplia a nossa identidade e, na minha opinião, a torna muito mais verdadeira. Não é que não nos identificamos com a Reforma. Na verdade a Reforma é um passo importante, mas vai além.

Além das experiências pessoalmente vividas, para elaborar a relação entre evangélicos e católicos, Davi retoma a história da inserção dos evangélicos no Brasil, pontuando a *hostilidade enorme* que receberam, e o *preconceito* que sofrem atualmente. Diante desse cenário de rejeição e de hipergeneralização considerada indevida do termo evangélico, reconhece o risco de uma posição reativa e assevera a urgência de repensar a identidade evangélica, resgatando o que é original e próprio dessa identidade. Buscando ir *mais além* da *oposição* à identidade católica, ele defende que os dezessete séculos de Cristianismo anteriores à Reforma são *herança* também dos evangélicos.

Nesse sentido, podemos compreender que Davi, reelaborando a própria identidade⁴⁹ em sua relação com o outro, ao mesmo tempo em que pontua a distância e o conflito que permeiam o relacionamento entre católicos e evangélicos no Brasil, afirma também uma possibilidade de reconhecimento de unidade que, a seu ver, é fundamental para tornar a identidade evangélica mais ampla e mais *verdadeira*. Assim, abre-se a explicitar o valor de elementos da história que tradicionalmente tendem a ser desconsiderados pelos próprios evangélicos.

⁴⁹ Para a compreensão de diferentes formas de reelaboração da própria identidade a partir do impacto e da relação com o outro, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2008, 2012) sobre a dinâmica do sincretismo.

Retomando as várias elaborações de Davi acerca do relacionamento com o Catolicismo, colhemos a complexidade de sua posição. Posição que articula abertura a vivenciar o encontro à liberdade de expressar o que o incomoda. Que reconhece a correspondência inesperada e não nega o que lhe desagrada. Que une críticas claras à valorização do que apreende como positivo. Que faz questão de retomar a tensão do processo histórico ao mesmo tempo em que toma iniciativa de reelaborar a própria identidade para torná-la mais abrangente, movendo-se em direção à raiz comum.

Posição, portanto, de abertura a quem é reconhecido como diferente, mas também como filho de um mesmo Pai. Acompanhemos agora como Davi elabora sua relação com os espíritas, por ele vivida na amizade comigo e com minha esposa Roberta, que fomos seus colegas no curso na Psicologia:

Minha amizade com você e com Roberta também abriu uma possibilidade para conviver e amar o outro. A gente teve experiências muito bonitas ao longo da faculdade juntos. Uma amizade que foi ganhando corpo ao longo dos anos. (...) A gente estava muito próximo, presente um na vida do outro, vendo o que estava acontecendo. Na época em que meu avô não estava bem, estávamos fazendo estágio... excelentes conversas no [bairro] Castelo.

Num acontecimento o novo pode irromper: para Davi, a experiência de amizade *abriu uma possibilidade para conviver e amar o outro*. Uma possibilidade não planejada, mas acolhida e afirmada: uma amizade que *foi ganhando corpo*, aprofundando-se *ao longo dos anos*. Uma amizade marcada por períodos de grande proximidade: relembrando nossa trajetória, ele retoma com gosto os encontros que foram correspondentes, as *excelentes conversas* que o ajudaram num momento difícil de sua vida.

Davi apresenta-nos assim a amizade⁵⁰ como valor e como porta de acesso à alteridade, recurso para viver o relacionamento com o outro como expressão de amor. Amizade de certo modo reconhecida como dada, mas também construída no dia a dia, no acompanhamento recíproco. Amizade com pessoas com uma fé tão diferente da sua, que ele se empenha por respeitar como parte de uma busca:

Lembro-me inclusive de uma vez em que você estava pensando que algumas questões do Espiritismo não estavam fazendo sentido na época. Eu falei: “continua buscando, Yuri, mesmo que seja no Espiritismo ou onde você for, que em última instância Deus vai permitir que você se encontre”. Eu ainda acho que a pergunta última é Cristo, mas eu não quero abrir mão da busca que você tem.

Não quero abrir mão da busca que você tem: essa é a escolha de Davi diante do amigo que ele entende não compartilhar a mesma resposta à *pergunta última*. Afirmando

⁵⁰ Sobre a importância da amizade para a constituição da pessoa, confira o texto *O encontro* de Romano Guardini (2002).

radicalmente a busca pessoal e a incidência de Deus na vida, ele pode ser livre para exortar o outro a seguir o seu caminho, *mesmo que seja no Espiritismo*. Diante dos questionamentos do amigo, a certeza quanto à resposta encontrada não o coloca em posição de convencer o outro a também segui-la. Ao invés, ele convida a um aprofundamento no próprio processo, ciente de que o próximo passo possa ser dado numa tradição religiosa que para ele é tão diferente da sua. A clareza da própria perspectiva se une a um posicionamento que quer acolher o outro afirmando a importância de seu movimento, respeitando sua adesão religiosa e acreditando na intervenção de Deus como capaz de *permitir* que o amigo *se encontre*.

Valorizando o passo de liberdade de cada um, Davi cultiva o desejo de que esse passo realize quem a pessoa é. Ao mesmo tempo, retoma sempre qual é a resposta que entende ser mais correspondente.

Você e Roberta me lembram que eu sou amado. Incrível isso, né! Eu me lembro de uma conversa que tive com Roberta. Eu estava morrendo de medo de ir num congresso da ABU. E a Roberta me atendeu no Plantão Psicológico. Não foi um plantão, foi uma conversa, onde a gente se atendia também! [risos] E ela citou literalmente Paulo a Timóteo que fala: “o espírito que Deus nos deu não é de temor, mas de poder, amor e equilíbrio”. Eu falo: “uai, se Roberta tem capacidade de citar o apóstolo Paulo assim para compreender a minha experiência... pô, fala sério!” [risos]. Como é que eu vou ficar longe? Então, foram experiências humanas grandes que nos fazem querer estar perto.

Essa questão de ser amado está na raiz do meu nome: Davi. Davi é amado. Essa é a base fundamental. (...) Se a gente tem essa raiz nesse amor primário, a gente topa ficar e se relacionar com o diferente. Porque mesmo na possível experiência de rejeição pelo fato de sermos diferentes, existe um amor no qual arraigamos a nossa vida, que nos sustenta, nos dá coragem, nos dá liberdade para ir ao encontro a uma possível experiência de amor secundário. E a gente começa a viver esse amor secundário a partir do primário. (...) Como dizia Luigi Giussani: “é possível viver assim”. Dá gosto viver assim.

Então a razão para que eu possa ser um amigo, um filho, um marido, é porque Deus é a fonte dos meus relacionamentos. E dá gosto viver assim, reconhecer que Ele não é só o criador das moléculas do Universo, Ele é o criador de cada relacionamento. Se Ele está na fonte, então o rio corre porque nasce limpo⁵¹. Acho que minha amizade com você e Roberta foi ganhando essa beleza de um rio que nasceu limpo. E que continua aí.

Davi narra mais um acontecimento que evidencia como essa amizade lhe faz *lembrar que é amado*, uma *experiência humana grande* diante da qual sua resposta é *querer estar perto*. Uma espírita que não apenas cita o apóstolo, como também *tem capacidade* de se apropriar *assim* (de modo considerado justo) daquele versículo, chamando-o a superar o *medo* e ser coerente com o *espírito dado por Deus*. Surpreso com a amiga que utiliza um trecho bíblico para *compreender sua experiência*, ele se dá conta de que alguém que professa uma religião diversa da sua pode se apropriar de referências que lhe são caras, de um modo que lhe

⁵¹ Davi se refere a trecho da música *Pelas ruas*, de Marco Aur: “Corre o rio / corre pra não inundar / Corre porque nasce limpo, / sempre / Corre pra nos alcançar”.

corresponde e que favorece seu processo de elaboração. Como *ficar longe* de uma correspondência assim?

Ao relatar essa experiência, Davi amplia seu olhar apreendendo elementos que fundamentam sua vivência inter-religiosa, que justificam a proximidade mesmo na diferença. Há um ponto fundante que permite ficar perto: um *amor primário*, que sustenta o relacionamento ainda que exista *rejeição* ao que é diverso. Um amor que está na raiz da *nossa vida* e do seu *nome*: não se trata de uma *base* genérica porque universal, mas sim de um sustentáculo que, sendo oferecido a todos, é profundamente experimentado em primeira pessoa. Reconhecendo-se *amado*, ele pode se abrir e, assim fazendo, vive uma realização inesperada, encontra o *amor secundário* onde não poderia suspeitar e se posiciona afirmando essa experiência: *dá gosto viver assim*.

Davi retoma a *fonte* que ele entende ser fundamento para que possa se relacionar, tanto com quem compartilha sua fé quanto com os amigos de outras religiões. Reconhecendo Deus como *criador* não apenas da matéria, mas de *cada relacionamento*, ele crê que o desenvolver-se de um encontro é tributário da conexão com essa origem pura. Vendo nosso relacionamento *ganhar beleza* ao longo do tempo, conclui que sua nascente não pode ser outra se não essa fonte *limpa*: o rio não correria se não fosse assim.

Quando a gente começa a olhar para o outro como ser humano e para a possibilidade do encontro... como você fala na tese. Acho lindíssimo quando você cita: "a vida é a arte do encontro, embora haja tantos desencontros pela vida". Eu falo isso na Igreja. Me marcou muito também o fato de que a gente ainda vai afirmar a esperança de que o encontro é possível. Eu posso afirmar isso. Não como algo solto, mas como parte da minha própria herança. Eu creio que o grande encontro foi realizado na cruz, no calvário e na ressurreição de Cristo.

Em seu processo de elaboração sobre a *possibilidade do encontro* com o outro, Davi retoma uma frase por ele considerada *lindíssima*, tanto que a utiliza na sua Igreja. Uma frase que anuncia a possibilidade de que aconteça aquilo que anseia, que *afirma a esperança* de concretização do encontro. Uma esperança que não é *solta*, mas calcada em uma *herança* que proclama um acontecimento, um encontro radical, realizado *na cruz, no calvário e na ressurreição*.

Deixando-se provocar pelos acontecimentos que marcam a sua história, Davi colhe ocasião de elaborar o que vive, apreender sentido e correspondência onde não poderia suspeitar, tirar novas conseqüências, refletir sobre o fundamento da vida em geral e dos relacionamentos em particular, especialmente os relacionamentos inter-religiosos. Um dinamismo marcado pela abertura e pela clareza das questões que estão em jogo:

Você e Roberta são pessoas preciosas para minha caminhada. A gente conseguiu se amar ao longo da história. E não tem preço que pague um amor que nasce diante de um olhar que é profundamente outro, mas que é profundamente próximo. E deixar o seu irmão perto e livre ao mesmo tempo.

Acho que tem essa graça da gente cuidar de uma coisa que é muito próxima, mas muito... livre para não ser exatamente aquilo que a gente gostaria que fosse. Eu não vou ser ingênuo de dizer que não tenho vontade que você e a Roberta se apaixonem por Cristo. (...) Para mim não tem nada que pague esse encanto que refaz a vida, que é um encontro diante de alguém mais próximo de você do que você mesmo. Mas eu... não acho que... eu consiga produzir isso, né? [risos]. Eu tenho esse desejo, é fato, mas acho que tem essa experiência de estar próximo, junto, mesmo não estando igual. Jesus tinha essa capacidade de convidar a caminhar junto sem desrespeitar o tempo do outro.

[silêncio]

E ao mesmo tempo reconhecer a importância da busca de vocês, eu acho isso fundamental. Reconhecer que Deus já fala com as pessoas de fora, sabe? E... para os de dentro, eu preciso falar que isso é bíblico. Você pega, por exemplo, Nabucodonosor, um rei babilônico. Deus falava com ele. Outro exemplo, Melki-Tsedek, no livro de Genesis. (...) Então, você tem relatos bíblicos de Deus falando com os de fora, os chamando para si. É o Deus que se comunica, (...) que se abre, que se doa. E Ele está fazendo isso desde a criação. Então eu posso descansar nisso. Descansar em quem Deus é. E está aí a nossa felicidade, né Yuri?

Apreendendo nos amigos *pessoas preciosas* que contribuíram para sua *caminhada*, Davi se maravilha⁵² com o inestimável valor do *amor* entre aqueles que são diferentes e *próximos* ao mesmo tempo. Uma *profunda* experiência de unidade na diversidade, de *liberdade* e respeito, de surpresa e realização. Uma experiência cuja complexidade e abertura é reconhecida como dada, uma *graça* que lhe permite ficar *perto* mesmo que o outro não seja *aquilo que gostaria que fosse*.

Ao elaborar essa questão, Davi expressa o drama de desejar para o amigo o que reconhece ser a maior felicidade possível, *se apaixonar por Cristo*, sabendo que *não consegue produzir isso*. Para ele, seria *ingênuo* não admitir a espera de que as diferenças religiosas se dissolvam por um passo do outro em direção àquilo que ele reconhece como verdadeiro⁵³. Diante do drama, não nega o *desejo* nem a experiência de proximidade que já vive, buscando em sua maior referência o exemplo do que busca viver: *caminhar junto sem desrespeitar o tempo do outro*.

Diante do drama, Davi também silencia. Sua pausa intensifica o que fora dito, favorecendo que ele retome a importância da busca que vê estruturar a experiência do outro e a articule a passagens bíblicas. Valorizar o movimento de seus amigos como expressão da busca humana compartilhada por todos faz sentido em sua tradição e ele pode propor isso aos seus. Nesse sentido, os relatos de que *Deus fala com os fora* contêm tanto uma provocação a

⁵² Sobre a dinâmica própria da experiência de maravilhamento, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Só o maravilhamento conhece: a aventura da investigação científica* de Marco Bersanelli (2003).

⁵³ Sobre a elaboração da verdade a partir do diálogo inter-religioso, confira o artigo *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença* de Faustino Teixeira (2002).

respeitar caminhos diferentes – pois Deus *se abre* também a eles – quanto um chamado de atenção à iniciativa divina que é capaz de operar transformações.

Chegando a este ponto, Davi pode reelaborar a tensão da diferença e *descansar* na potência que sustenta a criação. *Aí está a felicidade*, num reconhecimento do Absoluto como Alguém que *se abre e se doa*, que *chama para si* transpondo dificuldades e barreiras humanas. Podemos compreender que a amizade inter-religiosa que o realiza e também o inquieta encontra aqui o ponto firme em que pode se ancorar: muito além da sua capacidade de transformar o outro, está Deus que abraça e pode convidar todos para junto de si, mesmo aqueles que aderem a tradições consideradas diferentes.

A partir dessa relação de amizade, Davi se abre para elaborar mais amplamente sua compreensão acerca do Espiritismo:

Especificadamente, eu realmente acho que o Espiritismo tem boas respostas. Eu não acho que é o todo da verdade. Eu vejo limitações nas respostas. Ao mesmo tempo, eu quero olhar para a pessoa que está em busca de Deus. (...)

Na relação com os espíritas, em termos bíblicos, é muito claro: mais de uma vez, a Bíblia condena o contato com os mortos. O Espiritismo tem um lugar de consolo muito forte na vida das pessoas, principalmente pela perda de gente preciosa. Eu acho que, enquanto evangélico, a gente falha pastoralmente no consolo. Se a Bíblia está falando que não é para você falar com os mortos, como é que você afirma uma esperança mais radical? Em vez de falar só assim: “seu sem noção! Você está levantando coisa que não devia”. Precisamos ser cuidadosos nesse ponto, porque não estamos falando só de gente que é condenado, estamos falando de gente que está em busca. Precisa olhar primeiro como gente que está em busca. Então para mim é fundamental reafirmar isso na nossa antropologia teológica. Está todo mundo em busca, né Yuri? [risos] E eu sei que o meu redentor veio. Eu não tenho uma impressão, eu sei!

Em sua elaboração sobre o Espiritismo, Davi apreende *boas respostas e limitações*. No entanto, a seu ver, esse exame dos aspectos desta perspectiva religiosa, que lhe permite colher o que há de positivo e negativo, precisa ser acompanhado do *olhar* à experiência das pessoas que a ela aderem. Trata-se de um caminho diferente, que para ele não dá conta do *todo da verdade*, mas que não pode ser julgado sem a consideração da *busca de Deus* que o constitui.

Dentre os aspectos que apreende como limitações, Davi pontua *o contato com os mortos* como condenável. Tendo *muito clara* a crítica, sua mirada não focaliza o que não deve ser feito: ao invés, ele volta seu olhar para a pessoa que sofre a *perda de gente preciosa* e por isso quer o contato, chegando a identificar carências na atividade pastoral evangélica neste campo. Reconhecendo o valor do Espiritismo como *lugar de consolo*, ele se abre ao questionamento sobre qual pode ser a melhor resposta ao anseio que mobiliza alguém a querer *falar com os mortos*. Nesse movimento, reafirma a busca humana como ponto que unifica, que solicita *cuidado*, que é mais fundamental que a condenação, que precisa ser contemplado na

antropologia teológica. E reafirma também a diferença que atravessa a unidade: saber que Cristo é o *redentor* que *veio* é saber-se já detentor da resposta última à busca estruturante de todos.

Assim, a complexidade de sua elaboração se reapresenta a nós: o juízo de repulsa a uma prática religiosa une-se à constatação de que essa prática tem sentido na vida das pessoas; a valorização do consolo que a outra religião oferece convida a problematizar as próprias ações; a certeza quanto a possuir uma resposta *mais radical* não é tomada como pretexto para rechaçar a pessoa que segue um caminho diverso; a apreensão de um fundamento da experiência pede uma elaboração também em nível teológico; o reconhecimento do solo comum é acrescido da certeza que diferencia.

Sem abrir mão da verdade da sua posição, por ele vivida e reconhecida experiencialmente, Davi consegue dialogar com uma perspectiva diversa se abrindo à busca do outro e à provocação que ela carrega. Primando pelo respeito, ele chega a se dar conta de campos em que sua ação pastoral pode avançar a partir da consideração de práticas com as quais não se identifica, mas sabe reconhecer a quê respondem.

Retomando as várias elaborações de Davi acerca do relacionamento com espíritas e com o Espiritismo, apreendemos a amizade vivida como ponto nuclear, acontecimento correspondente e provocador, que o convida à abertura, a aceitar e afirmar a proximidade com o diferente. Proximidade surpreendente, tomada como um dado que ele elabora recorrendo a fundamentos de sua fé e salientando as diferenças que para ele são claras, irreconciliáveis. Diferenças que são vividas com dramaticidade diante da evidência da beleza do relacionamento. Drama que carrega uma espera de conversão que não se materializa em desrespeito ao caminho do outro, mas sim descansa na confiança n'Aquele que permitiu o encontro e é capaz de operar transformações. Encontro que convida ao diálogo com uma perspectiva diversa, onde ele empenha-se para colher o que há de virtuoso mesmo numa prática condenável, a problematizar em quê a própria perspectiva pode melhorar, a reconhecer a busca humana como ponto de unidade e a paixão pelo redentor como ponto de diferenciação.

Assim, vemos Davi se dedicando não apenas à amizade, como também ao diálogo inter-religioso, posição de abertura que ele procura justificar a partir de certas “ênfases”:

Quando brota um diálogo a partir de um relacionamento, não conversamos só como ideia, mas conversamos de um para um, reconhecendo que no final da história é a comunhão que faz o ser. É a questão da Trindade. Porque Pai, Filho e Espírito Santo produzem vida a partir do relacionamento desde o início da história. (...) É disso que estamos falando, de relacionamentos fecundos, porque são pessoais.

Para Davi, é por meio do relacionamento que o diálogo inter-religioso pode efetivamente frutificar: *só* a discussão de ideias não dá conta de concretizar toda a sua potencialidade. É preciso que a conversa seja ocasião de encontro pessoal, *de um para um*, pois aqui o diálogo entre os diferentes pode se realizar enquanto *comunhão*. É isto que o faz ser *fecundo*, pois é isto que, *no final da história, faz o ser*: reafirma-se que a realidade humana segue o dinamismo de seu fundamento divino. É porque a natureza divina é concebida como unidade entre três pessoas divinas que os relacionamentos humanos podem também ser de unidade na diferença, desde que primem pela pessoalidade, não se pautando apenas pela discussão de conteúdos.

Nesse sentido, podemos compreender que Davi reconhece e valoriza a importância da pessoa e a centralidade do relacionamento como constituinte não só do encontro, mas como fundamento da realidade em sua totalidade. E ele continua sua elaboração:

Esse reconhecimento de que a Bíblia desconhece uma religião solitária muda a nossa concepção de identidade. (...) Indivíduo é aquele que não se divide, mas pessoa é aquele que se concebe em relação. Eu sou cristão porque também quero ser e me torno uma pessoa em Cristo. Então eu não estou só em busca de ser um psicólogo ou um pastor. Na verdade são identidades transitórias. Em primeiro lugar eu sou uma pessoa em Cristo. E aí muda a maneira como compreendemos a fé cristã, porque existe uma primazia do relacional antes do sucesso individual. Está aí também a minha justificativa para valorizar a nossa humanidade comum.

O modo como Davi elabora a centralidade de Cristo na constituição da *fé cristã* incide na forma como *concebe* a si mesmo: *querer ser e se tornar uma pessoa em Cristo* é o que de fato importa, enquanto o ser psicólogo ou o ser pastor são tomados como *identidades transitórias*. Novamente, a realidade terrena é iluminada pela divina: o reconhecimento do que a Bíblia indica como caminho humano é o ponto de referência a partir do qual ele busca se posicionar no mundo e compreender seu dinamismo, crivo que lhe indica o que vem *em primeiro lugar* e a partir do qual ele defende a *humanidade comum* como um valor que *justifica* o relacionamento com o outro, inclusive com pessoas de outras religiões.

Nesse sentido, apreendemos como Davi ancora sua abertura ao outro numa concepção de si, do mundo e da divindade que tem a relação como centro⁵⁴. Uma concepção na qual ele busca expressar a fidelidade à essência de sua tradição por meio de argumentos teológicos, ao mesmo tempo em que é ciente de que sua elaboração *muda a maneira* como a fé cristã pode ser compreendida em outras perspectivas.

⁵⁴ Sobre a apreensão da radicalidade da relação para a constituição da realidade, confira o livro *Teoria relacional da sociedade: os conceitos de base* de Pierpaolo Donati (2009).

Nesse movimento de elaboração que se empenha por contemplar múltiplos níveis, colhemos a importância para Davi de que sua experiência pessoal, ideias e ações integrem um todo coerente à verdade por ele reconhecida. Uma unidade de vida e pensamento, que quer ser fiel ao fundamento, por meio de uma posição clara e justificada, que valoriza a pessoa e os relacionamentos sendo livre para expressar os juízos críticos que apreende no confronto com outras perspectivas religiosas:

O Cristianismo é realmente a religião que pode dizer uma relação eu-tu. No diálogo inter-religioso, esse é um dos grandes triunfos do Cristianismo. Não criticando as outras religiões, elas têm contribuições importantes, mas acho que o Evangelho é o que faz mais sentido.

Você pega o Budismo, por exemplo. Ele é muito focado na iluminação individual, até que você atinja um estado de Buda. No Hinduísmo isso é muito parecido. Então é sempre uma iluminação individual, mas não necessariamente um encontro com o outro. Acho que o Evangelho é muito maior do que os evangélicos e as pessoas que viveram o Cristianismo ao longo dos séculos. (...)

Não acho que todos os caminhos levam a Deus, não acho mesmo! Você pode falar que a estrada para o Rio de Janeiro é a estrada para o Espírito Santo, mas não é. O Budismo não tem a concepção de um Deus monoteísta. Ou tem um Deus monoteísta ou não tem! Ou Ele é ou Ele não é. Como é que vai ser os dois ao mesmo tempo? O Judaísmo e o Cristianismo: ou Jesus é quem Ele diz que é ou Ele não é! Um dos dois é. Tem como ser subjetivo, tão subjetivo, que para mim é e para você não é? Só se eu creio na coisa sujeito e objeto, que eu não creio. Você crê? Eu não sei. Acho que não! [risos]. (...)

Não é à toa que estamos fazendo o diálogo inter-religioso, porque uma das razões que eu acho que a Europa deixou de ser cristã é pela incapacidade de dialogar e de afirmar o que a gente crê sem desprezar o outro, compreendendo de fato o que é a missão cristã.

Colhendo na própria tradição elementos que favorecem o diálogo inter-religioso, Davi avalia criticamente outras perspectivas. Sua posição tenta não desmerecer *as outras religiões* enquanto se esforça para evidenciar que, se o ponto é o *encontro com o outro*, o *Evangelho é o que faz mais sentido* uma vez que sua base é relacional, não focada na *iluminação individual*. Em sua assertiva de que o *Evangelho é muito maior* que as pessoas que buscam viver o Cristianismo, colhemos como ele pondera que a potencialidade do encontro presente na mensagem cristã ultrapassa aquilo que seus praticantes possam ter concretizado *ao longo dos séculos*.

Assim, o confronto com outras religiões é ocasião de contemplar diferenças sem abrir mão da afirmação da verdade já reconhecida: processo que se esforça por unir uma compreensão correta de cada perspectiva ao mesmo tempo em que ressalta a primazia daquela por ele abraçada. O diálogo inter-religioso se apresenta então como processo de respeitar a pessoa que segue por uma estrada diferente e de querer cuidar do relacionamento com ela, tendo clareza de que nem todas as opções podem conduzir ao que é considerado o encontro mais radical com Deus.

Deste modo Davi entende ser fiel à proposta cristã por articular a afirmação *do que crê* à primazia da relação. Para ele, onde essa articulação não está presente não há Cristianismo e é isto que vê se desenrolar na Europa. Ser capaz de dialogar unindo posições claramente assumidas ao respeito à diferença é a marca da *missão cristã*, que ele entende *estarmos fazendo* acontecer.

O capítulo 1 de João diz assim: “o Verbo se fez carne e habitou entre nós cheio de graça e de verdade”, (...) Acho que na nossa relação com aquele que pensa e crê diferente, nós precisamos unir graça e verdade. Sem graça e verdade nós não mostramos para o mundo a imagem de Jesus.

Isso é um princípio que, na minha opinião, tem que nortear o que pensamos como ética cristã. Falar a verdade, precisa sempre falar a verdade em amor, porque a graça vem sempre junto com a verdade. E quando eu falo só graça, não posso abrir mão daquilo que creio. Graça e verdade têm que andar juntas. Então, para mim, isso é um pilar na teologia, na maneira como temos feito o diálogo inter-religioso. Eu quero dialogar, primeiro porque sou amigo, e segundo porque não abro mão daquilo que creio. O Evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, tanto do judeu quanto do grego, é isso que Paulo fala. O ser humano, por mais que tenha uma grande beleza, vive uma série de conflitos e de desencontros. Se Jesus ainda assim me chama de amigo, como posso negar uma amizade?

Davi explicita então seu empenho por concretizar na própria vida a *imagem de Jesus* tal como ele a apreende a partir do que está dito na Bíblia. Não desvincular *graça e verdade* no relacionamento com aquele *que pensa e crê diferente* é ser coerente tanto com os ensinamentos quanto com o posicionamento divino de acolhida, que afirma a amizade com o ser humano não obstante todos os seus *conflitos e desencontros*.

Segundo Davi, seu movimento de reafirmar certezas enquanto examina as diversidades para muitos é sinônimo de fechamento: *“somos acusados de arrogante”*. Para responder a essa acusação, ele lança mão de dois exemplos que justificam sua posição, mais uma vez se apropriando dos recursos da própria tradição e elaborando sua pertença religiosa como não hegemônica no quadro da sociedade em que se insere.

Primeiramente, esclarece como a própria Bíblia⁵⁵ é explícita quanto ao mistério da salvação, convocando os cristãos a não assumirem a posição de quem tem o poder de determinar ou mesmo saber sobre o destino final do outro. Para Davi, há um caminho claro a seguir e o ideal é que todos o abracem, mas o resultado almejado não está nas mãos humanas. Por isso, *“alguns que a gente achava que iria estar dentro não vão estar, e alguns que a gente achava que não iria estar vão estar dentro [ênfase]”*.

⁵⁵ Segundo Davi: *“Tem aquela passagem da Bíblia: no fim da história vão perguntar para Jesus: ‘Senhor, senhor, nós falamos no teu nome’. E Ele vai dizer: ‘eu não conheço vocês. Vocês falaram no meu nome mas...’. Esse é um ponto fundamental, por que quem tem a ‘manha’ de falar sobre o futuro do outro? Saber o que vai acontecer?”*

Como segundo ponto, responde à acusação de arrogância inquirindo seus acusadores com a elaboração do missionário Lesslie Newbiggin acerca da história do cego e do elefante⁵⁶:

Claro que existe um lugar para a parcialidade na fé cristã. A revelação não é total. “Eu conheço em parte”, já diria o apóstolo Paulo. (...) Eu não dou conta de ver o todo, mas o que vejo eu posso afirmar como uma realidade, como uma verdade, como algo que está diante de mim. E qual é a estrutura de plausibilidade de nosso tempo? Quem está certo é quem não está engajado tentando pegar o elefante! É quem está de fora. Que postura arrogante é essa! A mídia está fazendo a cabeça da sociedade nesse ponto.

Tem um ponto que tenho reafirmado no diálogo inter-religioso. Fé cristã é um mendigo dizendo para outro mendigo onde acha o pão. O bonito da fé cristã é que o protagonista da história, como diria Giussani⁵⁷, é o cego [risos]. E é exatamente nessa história dos elefantes indianos que o protagonista da história é o cego, aquele que se coloca, e não aquele que fica longe, fora da busca do objeto.

Davi reconhece uma *parcialidade* na sua posição, assim como reconhece que essa parcialidade não impede com o que ele afirme como verdade aquilo a que tem acesso, o que experimenta, o que *está diante* dele. Em sua elaboração, trata-se de uma posição contracorrente, já que a sociedade em geral e a mídia apontam para outro caminho: estaria certo sobre a religião quem *não está engajado*. Para ele, essa, no fim, é a posição realmente *arrogante*, porque se coloca *de fora* e, sem se envolver, se auto-intitula como *certa*.

Nesse sentido, Davi afirma que aquele que *conhece em parte* não necessariamente se fecha para o outro. Pelo contrário: é justamente por reconhecer uma verdade, por ter encontrado o *pão* que sacia a fome, que ele tem condições de se abrir e sustentar o relacionamento com o outro. Quem *fica longe*, ao invés, não pode ser real *protagonista* nem se torna capaz de cuidar da relação: é *buscando* algo que corresponda radicalmente – ainda que tateando, ainda que sem enxergar a totalidade – que Davi apreende a possibilidade do encontro consigo mesmo e com o outro. Isto porque o fundamento do encontro situa-se naquilo que ambas as partes anseiam: um horizonte maior de significado que dá sentido à própria busca e à vida em sua totalidade.

Tentando situar esta sua posição, Davi diferencia as possibilidades de diálogo inter-religioso:

Há praticamente três opções [de compreensão do diálogo inter-religioso] hoje. Essa do John Hick⁵⁸, pluralista: todos vão ser salvos, Deus é amor. A justiça de Deus

⁵⁶ “Para Newbiggin, a pessoa que diz que as religiões são como cegos pegando parte do elefante acha que tem a visão geral do todo. Ele está de fora dizendo: ‘eu sei que os outros estão vendo só em parte, e por isso não podem afirmar um todo’. São esses que nos acusam de sermos arrogantes, sendo que eles se colocam na posição de alguém que vê que os outros vêem em parte. (...) O único não cego nessa história é quem está longe do elefante, é o que vê de fora”.

⁵⁷ Associando o cego à imagem do mendicante protagonista da História, Davi recupera a famosa frase com que Giussani encerrou seu discurso no encontro do então Papa João Paulo II com os líderes de novos movimentos e comunidades eclesiais, na Praça São Pedro, em 1998.

⁵⁸ Segundo Davi, “John Hick basicamente está dizendo que nós, na teologia das religiões, estamos passando por uma revolução copernicana: precisamos abandonar a ideia de que o Cristianismo está no centro e partir para a ideia de que

não é tão importante assim. A segunda, essa posição da Igreja Católica⁵⁹, inclusivista, mas que continua com Jesus no centro. (...) E uma terceira, que tende a ser mais literal⁶⁰, que enfatiza a necessidade de um encontro pessoal, de um posicionamento mais claro. (...)

Os evangélicos ficam entre essas duas [inclusivista e literal]. Eu fico entre as duas. Eu só não gosto da posição pluralista. Acho que ela é muito relativista. (...) O problema é que a posição relativista é muito próxima da posição totalitária. E é uma realidade!

Está vendo como a teologia não é uma questão simples? Na verdade, ela é como um caleidoscópio: se você considera uma nova questão, você vai precisar retomar alguns pontos.

Apresentando a diversidade de *opções* de compreensões do diálogo inter-religioso, Davi se empenha em explicitar o significado de cada posição, enquanto apresenta os pontos que apreende como frágeis em cada uma delas. Optar por alguma *não é questão simples*, tanto que, assim como os demais evangélicos, ele *fica entre duas*. Trata-se de uma decisão complexa, que não está fechada e por isso precisa ser continuamente *retomada*: novos acontecimentos e reflexões solicitam reexames.

Nesse trecho, vemos por mais um ângulo como a certeza quanto a alguns pontos não impede a abertura: o que não está claro é explicitado com liberdade; as opções escolhidas como mais correspondentes são também criticadas em seus pontos falhos. O que *não sabe* tem espaço em suas considerações, ao mesmo tempo em que seu movimento segue sendo o de assumir uma posição – mesmo que seja *entre* – e justificá-la com argumentos que integram diferentes níveis: o *gosto* e o reconhecimento pessoal do que considera verdadeiro, a crítica social ao risco do *totalitarismo*, a reflexão teológica quanto à importância de considerar a *estrutura própria de pensamento* do outro e quanto à possibilidade de salvação de quem não possui *capacidade cognitiva*.

Elaborando, integrando e se abrindo, Davi segue buscando trilhar de modo radical o seu caminho, tão ligado à própria tradição e tão pessoal ao mesmo tempo, como ele mesmo reconhece:

Obrigado por ter me chamado para falar dessas coisas que são importantes para mim. Sinto que meu percurso de fato é diferente, é único. Acho que tenho uma boa formação teológica e psicológica. Muito difícil vermos as duas juntas hoje no

Deus está no centro. (...) Ele propõe uma teologia das religiões em que haja um pluralismo religioso, em que o cristianismo basicamente deixe de dizer que Cristo é o Senhor. Essa foi a proclamação dos primeiros mártires. Se eu abandonar isso eu não sou cristão. Eu posso ser copernicano, mas não sou cristão”.

⁵⁹ Para Davi, “a posição oficial da Igreja Católica hoje é de que as pessoas chamadas de bons cristãos são aquelas que seguem a sua religião corretamente. Ou seja: Deus pode salvar alguém – um muçulmano, um espírita, um budista – que é fiel à sua religião. Deus de alguma forma vai levar isso em consideração e vai salvá-lo. Tem uma grande falha nesse pensamento, que é a seguinte: você não está considerando a estrutura própria de pensamento da outra religião. (...) Você está dizendo isso sempre em referência a você. Mas já é uma mudança na Igreja Católica nesse ponto, com o Vaticano II”.

⁶⁰ Segundo Davi, a posição mais literal diz que “aquele que confessar no Senhor Jesus com a sua boca já tem a salvação. (...). O problema se refere à questão da capacidade cognitiva. Porque alguém pode não falar nada, crescer com anencefalia, por exemplo, e não ter capacidade cognitiva de fazer um encontro. E aí, vai ser pela fé dos pais? Não sei. Devemos considerar essas questões também”.

mundo. Acho que Deus me deu uma graça de poder caminhar nas duas frentes, fico muito feliz disso.

Finalizando a entrevista evidenciando a gratidão por poder compartilhar elementos que *são importantes* para ele, Davi se nos apresenta mais uma vez como cheio de certeza quanto à própria história. Uma vida que une *frentes* desafiando o que se vê no mundo e afirmando com propriedade a fonte da qual tudo brota. Ser o que é, *caminhar* na própria estrada, é vivido como *uma graça* e como razão de felicidade.

Assim, tendo começado pontuando como Davi se concebe parte de uma história maior, concluímos junto a ele reconhecendo a peculiaridade do seu *percurso*. Um caminho totalmente seu, *único*, reconhecido também como totalmente dado. Um caminho a ser trilhado unindo *graça e verdade*, certezas e descobertas, fundamentos e relacionamentos.

Um caminho no qual Davi elabora os relacionamentos e a possibilidade do diálogo inter-religioso, permitindo-nos identificar uma apropriação pessoal da própria tradição. Nesse movimento, ele a todo tempo recorre a passagens bíblicas, elaborando as indicações que elas lançam ao problema em questão. Não colhemos a expressão de uma elaboração puramente teórica, abstrata, mas um movimento pessoal de se deixar provocar novamente por aquela que é a sua grande referência.

3.1. A experiência de Davi: uma síntese

Davi se reconhece abraçado numa história maior que dá sentido à sua existência e lhe possibilita caminhar de modo único. Afirmando o sentido último anunciado por sua tradição e reconhecido como experiência, ele busca viver de modo que aquilo que é apreendido como fundamento da vida ilumine seus posicionamentos, suas elaborações sobre o que lhe acontece, suas reflexões sobre o que crê, seus relacionamentos consigo, com o outro e com o mundo. E assim o faz com a clareza de que sua posição não é hegemônica, não se envergonhando da sua pertença, mas sim a afirmando com gosto e certeza, como contribuição real e provocadora.

Relacionamentos em que Davi busca dar a sua contribuição e também acolher a novidade que emerge, colhendo ocasião para ir mais a fundo em sua crença ao mesmo tempo em que examina os horizontes e fundamentos implicados em cada relação. Onde a diferença se lhe apresenta de modo marcante, reconhece a possibilidade de uma amizade real e empenha-se para cultivar a proximidade, o respeito e o desejo de que o outro se encontre.

Uma abertura à diversidade que ele valoriza e elabora como embasada no caráter relacional de Deus.

Deus uno e trino é retomado como o sentido da sua vida e da vida mesma, elaborado como a resposta verdadeira ao anseio de toda a humanidade. Reconhecendo-o como Criador do mundo e de cada relacionamento, fonte do amor primário, Davi se vê envolvido em uma relação de intimidade e cuidado, que lhe permite se lançar e lhe dá os critérios que guiam o seu ser no mundo.

Tendo a experiência religiosa como centro, Davi se compreende como marcado pelo encontro com Cristo, pelo desejo de ser uma pessoa n'Ele. Vivência que lhe corresponde plenamente, certeza fundamental, que relativiza as identidades transitórias. Ainda que seja com tais identidades (pastor e psicólogo) que ele entenda poder dar uma contribuição original, o ponto nuclear é se reconhecer amado e, portanto, chamado a amar e a dar testemunho desse amor.

Davi apreende nesta clareza quanto à própria posição a premissa da sua abertura a quem não compartilha sua fé. Os relacionamentos inter-religiosos são reconhecidos como ocasião preciosa de vivenciar o fundamento do ser, que é relação, e de mostrar ao mundo o jeito de Jesus, que une graça e verdade. Com estas raízes firmes, ele é livre para se posicionar provocando o outro a considerar o que lhe é fundamental, para compartilhar a vida respeitando o caminho alheio, bem como para participar de propostas de outras religiões, buscando estar presente mesmo quando vive uma não correspondência com aquela prática. Vivência inter-religiosa que também o realiza: Davi se vê amado.

Davi se abre também sendo crítico às posições que fomentam o não engajamento como caminho para o conhecimento e a convivência entre os diferentes. Ao invés, afirma a radicalidade da adesão para que o diálogo seja possível e profícuo. Para ele, o desafio é afirmar o que se crê sem desrespeitar o outro. O ponto no relacionamento inter-religioso é olhar a pessoa, e definir o encontro como afirmação desse critério.

Assim, aceitando ser profundamente próximo sendo profundamente diferente, Davi colhe possibilidades e realizações inesperadas; aprofunda amizades e a própria religiosidade; amadurece suas compreensões teológicas e os desafios da prática pastoral; marca discordâncias e diferenças inconciliáveis enquanto cuida da relação; avalia criticamente as posições em jogo e suas implicações; respeita opções diversas da sua e vive o drama de não poder fazer com que o outro viva o bem que ele deseja. Enfim, segue elaborando o que vive e vivendo o que elabora, afirmando sua radical adesão ao encontro com Cristo na abertura a cada encontro que a vida lhe oferece.

4. José Luiz, espírita: *eu me movimento muito bem porque tenho essa ideia central muito sólida dentro de mim*

Na busca por encontrar um espírita com experiência de relacionamentos inter-religiosos, recebi o auxílio de uma pessoa que é referência do Espiritismo em Minas. Ele me indicou seu amigo José Luiz, que atualmente reside em Ouro Preto. Ele se dispôs a me receber e, como um bom mineiro, com sua fala tranquila, jeito simpático e presença acolhedora, compartilhou a sua história.

A sua configuração familiar é peculiar: de católicos não-praticantes, ele, sua mãe e irmãos converteram-se ao Espiritismo. Anos mais tarde, a mãe e os irmãos tornaram-se evangélicos, batistas, enquanto ele permanece espírita. Seu pai, não obstante não freqüentar nenhuma religião, é descrito como “*extremamente espiritualizado*” e dedicado ao bem do próximo. Completando o quadro, sua esposa, oriunda de uma tradicional família mineira, é católica, ministra da eucaristia, e seus filhos também são católicos praticantes.

Logo compreendemos que, de certo modo, José Luiz encontra-se rodeado por “*visões*” diferentes, bem delimitadas: em seu seio familiar, todos são apresentados como verdadeiramente engajados com a visão de mundo hoje abraçada. E ele faz questão de pontuar continuamente a “*boa convivência*” que há entre eles:

Eu tenho essa grata experiência [risos], porque eu acho muito [ênfase] interessante! São três visões de religiões diferentes: a minha, a da minha esposa e da minha família. E na minha família é mais interessante o seguinte: porque eram espíritas, sabe como é a visão do espírita, como é a minha visão, e hoje eles são batistas.

José Luiz se diverte com o reconhecimento de viver uma *experiência* de convivência entre *três visões de religiões*. Uma experiência que para ele é *grata*: em lugar de enfatizar o conflito ou a tensão possível entre os diferentes, rindo, ele nos apresenta sua gratidão por essa diversidade presente em sua história. Uma diversidade peculiar, descrita como *muito interessante*.

E é o próprio José Luiz quem chama atenção para a trajetória de conversão de sua mãe e irmãos, inesperada para quem tem a *visão do espírita*. Eles comungavam da *sua visão* e hoje são batistas: transição provocadora para quem permanece espírita e sabe apreender os pontos de divergência com os evangélicos. Passagem que torna sua *experiência* inter-religiosa ainda mais complexa, complexidade que novamente é descrita pelo viés positivo, já que esta conversão que poderia ser a experiência de maior conflito é descrita como o ponto *mais interessante*.

Para adentrarmos essa complexa *boa convivência* entre José Luiz com seus familiares, acompanhemos primeiramente como ele reconstrói seu processo de formação religiosa que culminou em sua conversão para o Espiritismo, religião que hoje ele se identifica:

A minha família toda veio do movimento católico, mas meus pais não eram de participar muito não.

Na época em que era católica, minha mãe nunca me levou à Igreja, nunca fui com ela. Ela se dizia 'católica' como milhões de pessoas se dizem católicas.

Que eu me lembro de infância... interessante, eu nunca me senti confortável em igreja, em ir à missa. Mas a única lembrança muito gratificante que tenho da Igreja é que meu avô, pai da minha mãe, quando eu era pequeno, me levava à missa toda vez que a gente ia para a casa dele. E como eu tinha uma paixão muito grande por esse avô, me lembro direitinho da imagem: eu sentado na igreja do lado dele, e me sentia todo importante! Sabe? Então para mim era muito prazeroso. Ele saía com a gente quando acabava a missa, me levava para cortar cabelo e comprava um sorvete. Ele era um avô muito amoroso. Essa imagem é muito marcante para mim.

José Luiz reconhece as raízes de sua família como vindas do *movimento católico*, pontuando também que seus pais *não eram de participar muito*. A vinculação a esta religião se apresenta a ele como algo que se *dizia*, mas não era de fato vivenciado dentro de casa: vinculação formal, que era declarada por sua mãe, mas não proposta aos filhos. Vinculação na qual ele, com os olhos do presente, apreende que não se reconhecia, tanto que sua elaboração, embora focada na infância, é afirmada de modo totalizante: *nunca me senti confortável em Igreja, em ir à missa*.

Esse juízo que sinaliza um estranhamento é imediatamente acrescido de uma *lembrança, única*, que *era muito gratificante* para ele: ir à missa com seu avô. Uma experiência descrita como *muito prazerosa*, associada a elementos *marcantes* para a criança: *a paixão muito grande* por seu avô, a vivência de se sentir *todo importante* ao lado dele durante a missa, a percepção de se sentir cuidado e amado. Num relacionamento em que se sentia reconhecido e valorizado pessoalmente e em que freqüentar a missa era prática inserida num horizonte de vida cotidiano, ele apreende uma correspondência⁶¹. Correspondência que é elaborada de modo amplo, mirada em algo além da prática religiosa em si. No modo como José Luiz descreve sua gratificação por viver essa experiência, colhemos a centralidade de seu avô para que a participação naquele rito fosse vivida como marcante e prazerosa.

Nesse sentido, a partir dos elementos até agora apresentados, podemos perceber que o juízo atual em relação a experiências ligadas à sua formação religiosa é marcado pelas relações por ele vividas e pela participação daqueles que lhe acompanham em tais experiências. Com seus pais, pouco participativos, ele elabora que sua experiência era de

⁶¹ Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

desconforto em relação à Igreja e à missa; com seu avô *amoroso*, que *toda vez* o levava à missa, sua experiência é recuperada como marcante e gratificante.

A família do meu pai é muito católica, de participar, principalmente minhas tias. Ele é de uma cidade do Espírito Santo que faz uns tapetes, acho que na festividade de Corpos Christi. Eles fazem um tapete de pedra. Fica muito bonito!

Eu falo assim: meu pai não tem uma religião, mas é uma pessoa muito espiritualizada. O movimento religioso não se coaduna muito com a personalidade dele, sabe? Ele conta alguns exemplos que o incomodam no movimento religioso.

O mais marcante que eu lembro foi na época quando surgiu o anticoncepcional. A Igreja fez um movimento de muita restrição ao anticoncepcional, por achar que iria trazer uma promiscuidade muito grande. Isso foi na década de sessenta, setenta, da independência sexual. Meu pai falava que nessa época que estava esse burburinho todo desse assunto, um amigo dele, advogado, lhe falou: “eh, como é que vai ser esse negócio, nem o padre nem o bispo sabem explicar como vai ser”. Naquela época advogado era sinônimo de pessoa culta. E meu pai falava: “o sujeito é um advogado. Não é possível que uma pessoa com esse grau de informação fica dependendo tanto assim”.

Eu nunca vi meu pai na igreja, frequentar movimento religioso, mas é uma pessoa extremamente espiritualizada, sabe? Há mais de vinte e cinco anos, todo fim de semana ele tem um compromisso dele lá com o asilo dos velhos que, por sinal, é dentro de uma Casa Espírita. Meu pai é médico e dá assistência aos velhos: quando tem que internar ele interna; às vezes quando tem que fazer algum pedido de exame, sabendo da dificuldade, ele interna a pessoa e faz o exame. Pela própria postura de vida, sua filosofia e modo de vida, você vê que ele é uma pessoa muito espiritualizada.

Avançando em sua elaboração sobre a inserção religiosa de sua família, José Luiz nos apresenta a família paterna, especialmente ativa no Catolicismo, em contraponto à figura de seu pai, cuja personalidade não *se coaduna ao movimento religioso*. É interessante perceber como, em sua fala, a não adesão a uma religião específica é apresentada como periférica na pessoa do pai: *não tem uma religião, mas é uma pessoa muito espiritualizada*. Indício de que há algo mais nuclear a ser valorizado, que ultrapassa fronteiras de credos professados.

Na narrativa sobre o surgimento do anticoncepcional, vemos como José Luiz apreende seu pai como alguém inconformado com a dependência de uma *pessoa culta* a figuras de autoridade religiosas. Alguém que pode avaliar uma situação com complexidade e profundidade se subjugando à opinião de outrem é algo que lhe *incomoda*: sinal indicativo da centralidade do juízo⁶² pessoal e livre sobre os acontecimentos e da crítica à dinâmica institucional que pode se sobrepor a este critério fundamental.

Inconformismo com a adesão religiosa que, no entanto, não é impeditivo de uma vivência *extremamente espiritualizada*. Para José Luiz, a espiritualidade de seu pai se apresenta em sua *postura de vida*, exemplificada em seu *compromisso* com o *asilo dos velhos*, onde ele *dá assistência* no que é preciso. Assim, ao reconstruir sua história, vai se desvelando como, para ele, muito mais importante que a pertença a uma ou outra Igreja, é o alinhamento

⁶² Sobre a centralidade do juízo para a constituição da experiência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

de uma certa *filosofia ao modo de vida*: posição em que pensamento e ação⁶³ se integram na afirmação do bem ao próximo.

Retomando, temos que no modo como José Luiz elabora a religiosidade da família de seu pai, o envolvimento ativo é critério que lhe permite dizer se a pessoa é espiritualizada, independente da vinculação a um movimento religioso específico. E, na forma como acentua a posição de seu pai, apreendemos que a modalidade de participação mais importante é aquela que une elaboração e posicionamento ativo de doação ao outro. No contraponto com a figura do advogado, emerge ainda a centralidade da liberdade⁶⁴ nessa participação, pois, uma adesão em que a pessoa se furta ao posicionamento acaba se tornando dependência do juízo do outro.

Vai se mostrando a nós como, para José Luiz, a vivência religiosa passa por uma resposta ativa e livre, pessoal, calcada na reflexão e aberta à afirmação do outro.

O que me levou a me tornar espírita são coisas que eu já acreditava desde pequeno, desde que comecei a questionar a questão de vida e de morte: se existe vida após a morte, se a gente volta a viver, como é a justiça divina. Quando minha mãe se tornou espírita, eu devia ter por volta de uns doze anos. Quando ela começou a falar sobre a questão da reencarnação, da vida após a morte, aquilo para mim foi muito natural porque era o que eu sempre intuí que fosse, sabe?

Mas nessa época eu não era de frequentar. O período que estive em Ipatinga, raramente eu ia ao centro espírita. Não me sentia bem, apesar de conhecer. (...) Eu ia quando o Divaldo Franco ou o Raul Teixeira⁶⁵ faziam estudo lá. Participei uma vez ou outra na campanha do quilo⁶⁶, mas não era de frequentar, não me sentia bem.

Depois que eu vim para Belo Horizonte, minha mãe conhecia a N., uma das diretoras de um centro espírita. Ela falou comigo: “ah, vai lá, procura a N. lá”. Foi aí que conheci o K. e fiz uma turma [ênfase] de amizade muito grande. Foi aí onde eu me identifiquei como espírita. Falei: “é isso! Aqui é o meu lugar”. Tanto é que hoje estou em Ouro Preto, tem casas espíritas lá, até comecei a frequentar, mas falei: “não é aqui que eu quero estar”. Então lá eu não frequento.

Em sua elaboração sobre as razões que o levaram a ser espírita, José Luiz pontua que, de alguma forma, ele *já acreditava* naquilo que encontrou no Espiritismo. *Desde pequeno* cultivava consigo *questionamentos* sobre os horizontes últimos da existência⁶⁷ e *intuí*a respostas sobre a existência de *vida após a morte*, o retorno à vida, o que caracteriza a *justiça divina*. Assim, ativo em sua busca por respostas, ele encontrou correspondência nos postulados apresentados por sua mãe, uma correspondência vivida como *muito natural*, porque condizente com aquilo que ele já carregava consigo.

⁶³ Sobre a relação orgânica entre pensamento e ação, confira o livro *A ação* de Maurice Blondel (1893/1996).

⁶⁴ Sobre a dinâmica própria da experiência de liberdade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

⁶⁵ Ambos são médiuns e oradores, reconhecidos como grandes expoentes espíritas da atualidade.

⁶⁶ Atividade voluntária em que grupos se deslocam pela cidade para pedirem doações de alimentos de casa em casa.

⁶⁷ Sobre a experiência religiosa como resposta às perguntas últimas da existência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

É interessante perceber que, não obstante já ter identificado no Espiritismo a *visão* que correspondia às suas intuições sobre o significado da vida, da morte e do divino, José Luiz só se *identificou como espírita* tempos depois. A adesão intelectual não se concretizou em adesão ao Centro Espírita freqüentado por sua mãe: ele *raramente ia*. Conhecia o contexto, participava de algumas atividades, mas não se *sentia bem*: não reconhecia aquele espaço como seu.

Vemos novamente como, na experiência de José Luiz, para se identificar como pertencente a uma determinada religião é preciso participar. E, para participar, não basta reconhecer que o horizonte apresentado é correspondente a si, é preciso algo a mais: é preciso que se desperte uma afeição positiva⁶⁸. Nesse sentido, o reconhecimento de um espaço adequado para viver a própria religiosidade se apresenta como valor e como critério que permite a adesão religiosa efetiva. Por mais que ele tivesse encontrado a verdade no Espiritismo, ainda era necessário que algo mais acontecesse.

E aconteceu: ao aceitar a proposta de sua mãe para conhecer uma casa espírita em Belo Horizonte, José Luiz encontrou uma *turma de amizade muito grande* e, a partir daí, efetivamente se *identificou* como espírita. Foi a partir dessa experiência que ele pôde descobrir, com gosto, qual é *o seu lugar*. No juízo sintético, *é isso!*, ele afirma como o encontro com uma realidade humana indicou-lhe o que ele esperava, o fator que lhe permitiu se lançar na proposta já apreendida como correspondente. O Espiritismo só se tornou seu de fato quando as respostas intuídas puderam ser vividas como afirmação de um juízo pessoal dentro de um relacionamento. Não em qualquer relacionamento, mas numa amizade⁶⁹, espaço de proximidade e consideração pessoal de um pelo outro. Encontrando o seu lugar, José Luiz pôde se encontrar.

Experiência tão central que se torna critério⁷⁰: mesmo tendo a facilidade de freqüentar uma outra casa espírita na cidade onde atualmente mora, não é ali que José Luiz *quer estar*. A vivência de um contexto humano marcado pela amizade e a vivência do Espiritismo integram-se em sua experiência, mobilizando-o a continuar a se reconhecer integrante da Casa Espírita de Belo Horizonte, mesmo morando em outra cidade.

Lá é a minha segunda família. A amizade com cada um deles, com cada um do grupo... amizades que são reencontros. É a segunda família mesmo. Quando vou lá

⁶⁸ Sobre a dinâmica da afeição positiva na constituição da adesão pessoal a uma proposta, confira o livro *É possível viver assim?: uma abordagem diferente da existência cristã* de Luigi Giussani (2008).

⁶⁹ Sobre a importância da amizade para a constituição da pessoa, confira o texto *O encontro* de Romano Guardini (2002).

⁷⁰ Sobre o reconhecimento da experiência pessoal como critério para a elaboração e posicionamento, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

eu digo: “gente, não é possível que eu esteja errado, que é só eu que penso desse jeito! Agora eu venho cá para ter minha dose de bom senso e de racionalidade!” [risos]. São pessoas muito queridas, daquelas que a gente dá valor à opinião delas. Tivemos experiências muito boas, um esteio mesmo naquilo em que a gente acredita nos momentos de dificuldades, de inseguranças. Então foi uma experiência muito boa.

Uma turma que se torna *família*: as amizades ali vividas são reconhecidas como laços duradouros entre *pessoas muito queridas*, laços que atravessam vidas possibilitando *reencontros*. Uma família unida pelo carinho e por pensamentos compartilhados, lugar de *bom senso e racionalidade* para José Luiz, enquanto em tantos outros espaços o que ele encontra são divergências que o fazem perguntar se é o único *que pensa desse jeito*. Um espaço, portanto, de superar a solidão, em que *cada um* é lembrado e sustentado em sua posição: as experiências *muito boas* que compartilham se tornam *esteio* que os ampara nas *dificuldades e inseguranças*.

A vivência do Espiritismo se reafirma como processo de posicionamento pessoal ancorado em relacionamentos significativos, marcados pela confiança recíproca. Dando *valor à opinião* dos amigos espíritas, José Luiz apresenta a companhia⁷¹ como possibilidade de enriquecimento, além de ser auxílio a viver o que já é reconhecido como correspondente, e razoável⁷². E o que é para ele correspondente e razoável?

Por que eu sou espírita? Primeiro porque como eu acredito num Deus infinitamente justo – uma das atribuições da divindade – não consigo dissociar justiça divina de reencarnação, da pluralidade das existências. É indissociável. Para mim é uma pedra angular, então eu não consigo.

Então, dificilmente... a não ser que apareça uma explicação muito [ênfase] melhor, eu não vou conseguir dissociar. Acho muito difícil, pelo menos dentro do movimento cristão, eu ter uma visão diferente. Se aparecer dentro de outro movimento religioso essa ideia da justiça divina aliada a alguma outra coisa, pode até ser, mas eu acho muito difícil.

Tem pessoas de outros movimentos religiosos que acreditam que a questão da justiça divina é diferente e, se elas se tornam melhores em função disso, para mim tudo bem. Agora, não serve para mim.

Interrogando-se sobre o porquê de sua adesão ao Espiritismo, José Luiz se propõe a elaborar as razões, num movimento que sinaliza a contraposição a perspectivas religiosas que propõem compreensões diferentes. Nessa elaboração, ele pontua, em primeiro lugar, a crença num *Deus infinitamente justo*. Partindo deste ponto, o exercício da razão que busca respostas para a configuração do mundo encontra na *pluralidade de existências* a explicação plausível para a concretização desta *atribuição da divindade*. Aqui se configura a *pedra angular* de sua

⁷¹ Sobre o reconhecimento da companhia como fator estruturante da constituição da pessoa, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

⁷² Sobre o conceito de razoabilidade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

compreensão da vida: a justiça divina se apresenta a ele como *indissociável* da reencarnação. *Ser espírita* é, portanto, o modo de ser coerente a esta que é a resposta mais correspondente que ele encontrou a seus questionamentos fundamentais.

Uma resposta que ele pondera que poderia até ser superada por *uma explicação muito melhor*: movimento de abertura a considerar a pluralidade de *visões diferentes* e a possibilidade de que algo ainda não encontrado lhe corresponda ainda mais. Entretanto, ele logo acrescenta que *acha muito difícil*: seu posicionamento não se dissocia do crivo pessoal que já lhe mostrou o que *serve* ou não para si. Do exame já realizado entre as opções conhecidas, especialmente *dentro do movimento cristão*, seu juízo é de certeza⁷³ de que a reencarnação é o caminho possível para que a justiça divina se concretize.

Aqui, apreendemos que José Luiz elabora as razões da própria adesão religiosa num movimento de comparação com outras concepções. Comparação na qual reconhece o que é fundamental para si ao mesmo tempo em que não se fecha a considerar possibilidades outras. A abertura a considerar outras *explicações* não é artificial numa posição já fechada, definida. O ponto essencial é apresentar a resposta abraçada como razoável, isto é, adequada àquele que questiona. Nesse sentido, José Luiz adere somente àquilo que corresponde radicalmente à sua busca.

Adesão defendida como razoável, num movimento que busca não desmerecer a posição do outro. Se no exame da religião à qual aderir o que conta para ele é a formulação que melhor explique as atribuições de Deus; ao contemplar o outro que afirma uma crença diversa, o critério é que, a partir daquilo que crê, a pessoa se torne melhor. Respostas diferentes podem ser afirmadas desde que fomentem o melhoramento pessoal: o que para ele *não serve* pode ajudar o outro em seu crescimento, e é assim que a diferença não é problema, *está tudo bem*.

Outra questão que me leva a ser espírita: o Espiritismo é a religião da responsabilidade individual. Então: você! Não sei em que grau que está hoje nos outros movimentos religiosos, mas essa é uma ideia que às vezes pode abalar a estrutura desse movimento. Porque você tem aquela hierarquia toda do sacerdote. E quando você fala que a pessoa é responsável pela sua evolução, pela sua salvação, você tira muito a responsabilidade do sacerdote. A responsabilidade passa a ser sua. Para algumas pessoas isso assusta. É mais fácil e confortável você achar que seus erros e acertos dependem mais de outra pessoa do que de você mesmo. Eu já não penso assim. Você tem um conhecimento, sabe da Lei de Causa e Efeito, mas ela não te proíbe a nada. Outro dia eu vi um artigo muito interessante que citava um texto que falava da diferença entre proibir e criminalizar. Nada é proibido, mas algumas coisas são crimes. (...) Você não é proibido de matar, tanto é que existem homicídios. Mas isso é criminalizado, e a pessoa vai ter que assumir a responsabilidade disso. A mesma coisa acontece com a visão espírita. Nada é

⁷³ Sobre a experiência de certeza na dinâmica do conhecimento, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009)

proibido. Agora, você tem consciência do que seus atos vão acarretar em sua vida – por exemplo, na vida futura – mas você é livre para fazer as suas escolhas. Cada um sabe do que dá conta. Entre você saber e você modificar, incorporar, às vezes vai uma distância grande. Muitas vezes a gente não dá conta de mudar, de fazer esse processo, essa transformação. Se só conhecimento bastasse, médico não fumava [risos]. Então tem uma distância grande. É levado em conta o que você dá conta e o esforço que você faz para se modificar. São fatores atenuantes muito grandes. Acho que te dá uma segurança muito grande de viver! Pelo menos é a forma como eu penso.

Prosseguindo seu movimento de elaboração da sua adesão ao Espiritismo por meio da comparação inter-religiosa, José Luiz apresenta a *responsabilidade individual* como mais um princípio fundamental. Uma *idéia* que chama a atenção para a importância do posicionamento e com o qual ele avalia criticamente *outros movimentos religiosos*, concluindo que este fator, se levado a sério, poderia *abalar sua estrutura*. Ciente de que *isso assusta* muitos que preferem responsabilizar o outro pelos próprios erros e acertos, ele reafirma a centralidade do juízo pessoal em sua adesão religiosa: *não penso assim*.

O que ele pensa coaduna-se à *Lei de Causa e Efeito*, explicitada na Doutrina Espírita como conhecimento não proibitivo, já que a liberdade é imperativa, mas indicativa da responsabilidade por aquilo que se faz. Responsabilidade dramática, já que, mesmo se empenhando para trilhar o melhor caminho, existe uma *distância grande* entre o que se *sabe* e o que de fato se *dá conta de mudar*. Assim como *se só conhecimento bastasse, médico não fumava*, na elaboração de José Luiz o Espiritismo se apresenta como proposta que, por meio do conhecimento, lhe oferece condições para se *modificar*, mas não garante a transformação.

O posicionamento se reafirma como central, ainda que seus resultados não alcancem o ideal⁷⁴ almejado de transformação. O *esforço para se modificar* é o que mais conta, sendo *fator atenuante* na avaliação do percurso individual. Compreensões que dão a José Luiz *uma segurança* para se empenhar na vida, para *escolher* o que lhe fará crescer e dedicar-se a *esse processo*. Compreensões que o conclamam a responder, que anunciam a vida como caminho de transformação em que o conhecimento do processo fornece segurança, e resultados são contabilizados junto ao empenho, pois há ganhos que não se referem ao destino, mas ao próprio caminhar.

Intuitivamente eu sempre acreditei nesses princípios, sabe? Isso para mim está muito interiorizado, faz parte do que eu sou, da minha maneira de pensar, de agir, até da minha maneira de raciocinar.

Em suma, ser espírita na vivência de José Luiz se apresenta como adesão a *princípios* que se enraízam em seu interior, que correspondem radicalmente à sua *maneira de pensar*,

⁷⁴ Sobre a noção de ideal (diferentemente do sonho), confira o livro *É possível viver assim?: uma abordagem diferente da existência cristã* de Luigi Giussani (2008).

agir, raciocinar. Princípios que se referem às atribuições de Deus e dos homens, explicitando como a justiça divina pode se concretizar e como cada um é convocado a se empenhar no próprio percurso de aprimoramento. Princípios que ele reconhece radicalmente, mas aos quais só aderiu integralmente a partir do encontro com uma realidade humana na qual se reconhece em casa⁷⁵. Assim, com o auxílio de companhias que sustentam seu caminhar, com as quais ele comunga pensamentos e afeição, José Luiz pode efetivamente integrar pensamento e ação, dando seus passos com juízos claros do que corresponde à sua busca por respostas.

Um percurso que nos é apresentando recorrendo à comparação com outras perspectivas religiosas. Pontuando que adere à opção que se lhe apresenta como a mais razoável, ele, ao mesmo tempo, faz questão de enfatizar o respeito a respostas diferentes, tendo como crivo o mesmo ponto que o orienta em seu caminhar: o empenho para se melhorar.

Abertura que não significa aceitar qualquer tipo de convivência: “*o que me incomoda é o desrespeito*”, afirma José Luiz, indicando a repulsa a relacionamentos em que a sua posição não é considerada, em que são negados os princípios que para ele são estruturantes, como podemos acompanhar em seus relatos:

Já me aconteceu uma vez da pessoa vir com deboche, falando um pouco distante como se eu fosse uma pessoa grande [no sentido de forte], porque devia estar pensando: “não sei como é que esse cara vai reagir [risos]”. Você vê que a pessoa está com um pouco de sarcasmo. Ai eu falo: “olha, a maior prova de ignorância é você rir do que não conhece. Você não conhece, não mostre a sua ignorância, você está me dando de presente que você é ignorante” [risos].

No episódio narrado, unem-se *deboche, distância, temor de agressão física, sarcasmo*. Numa experiência que exemplifica o desrespeito, José Luiz enumera sinais de desencontro inter-religioso que culminam na intuição de que o outro espera uma *reação* de violência da sua parte. A ironia de quem ri da fé do outro é retribuída com uma resposta também irônica, que desmonta a superioridade de quem debocha revelando-a como ignorância.

Invertendo a situação em que se viu desrespeitado, José Luiz não agride com gestos, mas sustenta a distância instaurada: não lhe interessa uma aproximação a quem se pauta pelo preconceito⁷⁶. O mesmo se dá em relação a um colega de trabalho:

Quando eu formei, fui contratado por uma empresa como dentista junto com um médico para fazer medicina do trabalho. E esse médico é da Igreja Metodista. Acho que não cheguei a falar com ele que eu era espírita, apesar de não esconder de ninguém. Quando me perguntavam, eu falava. Os pedes até rolavam de rir, porque quando tinha que fazer algum exame com esse médico, eles diziam que era cinco

⁷⁵ Sobre a experiência de si sentir em casa, consigo mesmo, confira o livro *Estrutura da pessoa humana* de Edith Stein (1932-33/2003).

⁷⁶ Sobre o tema do preconceito, situando-o dentro da experiência humana, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

minutos de exame e cinquenta de pregação [risos]. Mas é a forma dos metodistas de acreditar, de pregar a palavra de Deus. É um dos seus deveres, pois acreditam que o cristão tem que divulgar a palavra de Deus.

Um belo dia esse médico chega para mim: “estou precisando conversar demais com você. A hora que você tiver folgado você vai ao meu consultório?”. Falei “vou” e já pensei: “mas eu não vou mesmo! [risos]. Passou uns tempos, ele chega ao meu consultório, eu não estava atendendo, e ele: “você está ocupado agora?”. Ai não tinha como negar ali. E ele: “Então vem cá que eu quero conversar com você”.

Fui no consultório dele:

- Mas o que houve? – perguntei.

- Eu estou muito preocupado com você.

- Comigo?

- É.

Aí eu brinquei com ele:

- Não precisa ficar preocupado comigo não, nem meu pai está preocupado comigo!

Por que você está preocupado comigo?

- Porque você não é cristão.

- Como não sou cristão? Então tá, para você, o que é ser cristão?

Aí, como diz o outro: “joguei o sapo n’água”. Deixei ele falar:

- É aquele que prega a palavra do Senhor, é aquele que faz isso, que faz aquilo.

E ele falou, falou, falou... Ai eu falei:

- Então, no seu conceito, Gandhi não era cristão.

- Não, Gandhi não era cristão.

- Mas, e aos olhos de Deus, quem era mais cristão: Gandhi ou os ingleses que fizeram tudo aquilo lá na Índia?

Aí ele:

- É...

- Então... está vendo, não é preciso se preocupar comigo não.

Eu estou preocupado é com o que Deus vê a meu respeito, e não aquilo que as outras religiões falam ao meu respeito.

Outra experiência em que a relação com alguém de uma perspectiva religiosa diversa foi, para José Luiz, ocasião de desencontro, posto que marcado pelo desrespeito à sua posição e por uma tentativa de conversão. Em sua fala, o riso associado às piadas que envolviam aquela posição proselitista une-se à ponderação do papel importante que a *pregação* assume na perspectiva religiosa do médico. Esforça-se por compreender a coerência da ação do outro, mas não comunga de sua prática: reconhece que *é um dos deveres* deles, ao qual, no entanto, ele não quer se submeter.

Assim, num bom “mineirês” ele diz sim para dizer não: tentativa de evitar a tensão postergando a conversa indesejada, por intuir a pretensão que nela se escondia. No entanto, o médico insiste e, sem *ter como negar*, José Luiz inicia a conversa: depois de tentar se furtar à preocupação do médico, deixa que ele lhe diga o que quer, pedindo que explicita seus termos. E sua resposta a quem desconsidera sua crença desconhecendo-a é novamente uma provocação: *aos olhos de Deus, quem era mais cristão: Gandhi ou os ingleses?* Provocação que, na elaboração de José Luiz, solicita o outro a ir mais fundo em sua posição, a ser

coerente⁷⁷ com aquilo que professa, a reconhecer o fundamento da fé nas ações e não nas palavras.

Como na primeira narrativa, vemos José Luiz respondendo a posições que o desrespeitam de um modo que desmascara a incoerência de quem não o reconhece: quem debocha pretende ser superior, mas na verdade é ignorante; quem se preocupa com o título de cristão pode não estar vendo que na vivência da fé há critérios muito mais fundamentais que as palavras proferidas. Em sua indisponibilidade a relações desse tipo, podemos colher um indício de que, para ele, o respeito pela posição de cada um precisa estar presente nos relacionamentos inter-religiosos.

Dessas experiências, o juízo que emerge foca-se no centro, deixando de lado o que é periférico: o que importa é o que *Deus vê* e não o que as outras religiões *falam*. O relacionamento com o Outro é a grande referência a partir da qual ele busca se guiar, apreendendo como Ele vê o bem realizado por quem se implica pessoalmente, mesmo sem uma vinculação formal a esta ou aquela religião: seu olhar vai além, não focalizando fronteiras religiosas. Assim se reafirma como, para José Luiz, o ponto é afirmar um fundamento mais radical que as opiniões ou adesões institucionais.

Posição que ele reafirma mesmo nos relacionamentos íntimos, se neles também emerge a desconsideração dos seus *princípios* fundamentais. Como exemplo, comenta que “*teve uma época em que às vezes minha esposa falava assim: ‘ah, mas para o Papa vocês não são cristãos’*”. Para sua companheira, permanece a resposta de que as opiniões institucionais não lhe interessam: “*não estou preocupado com o Papa... Você me desculpe, mas o que o Papa acha do Espiritismo para mim não me interessa nem um pouco, eu não dou valor a isso*”. Elaborando o ocorrido, José Luiz indica como a sua compreensão vincula-se ao pertencimento à sua religião, pois, “*nós, espíritas, não estamos preocupados com isso*”. Para ele, “*a questão não é por aí*”: há algo mais essencial a ser valorizado na vivência cristã que os rótulos dados por autoridades eclesiais, há princípios mais radicais em sua experiência que lhe permitem se reconhecer cristão mesmo que os outros cristãos não o reconheçam como tal.

É interessante perceber como, em sua elaboração, esses princípios são tanto o crivo que mobiliza afastamento, pois nas situações em que os percebe desqualificados ele não se dispõe ao diálogo; quanto a base a partir da qual ele se abre ao diferente, pois se apreende que o outro dá uma resposta diversa sendo fiel ao centro da questão, *está tudo bem*, a alteridade não o incomoda.

⁷⁷ Sobre a experiência de coerência, confira o livro *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2004) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

José Luiz tem isso muito claro para si: o enraizamento⁷⁸ no Espiritismo, ter a “*parte intelectual em relação aos princípios muito fundamentada*” é o que ele acredita que o “*ajuda a compreender e conviver bem. Pode até parecer um pouco arrogante, mas não é*”. Ter uma posição clara, ter princípios que o orientem são para alguns sinais de arrogância, mas para ele são instrumentos da *compreensão* e *boa convivência* com o diferente. Quem sabe os fundamentos em que se assenta a própria experiência pode acolher o outro: a correspondência se apresenta não como fechamento nas próprias convicções, mas como premissa para a abertura à alteridade, desde que o respeito esteja presente.

E quais são estes fundamentos em que se assenta a *boa convivência* inter-religiosa para José Luiz?

Eu procuro ver um aspecto bem didático das coisas. Eu procuro ver em termos de diferença de pontos de vista, principalmente as diferenças de como cada movimento religioso vê o Cristianismo, sabe? Eu sempre procuro focar mais no ponto em comum. Nós todos somos cristãos, então tem um ponto em comum, né? Eu foco naquele ponto em comum. O resto...

A complexidade da questão inter-religiosa pode ser abordada de diferentes maneiras e José Luiz afirma que *procura ver* de certo modo: sinal de seu posicionamento e do reconhecimento de outras visões possíveis. Tematizando as *diferenças* como *pontos de vista*, ele reforça o argumento de que todos se voltam para um mesmo horizonte focalizado por ângulos diversos a partir do ponto em que cada sujeito ou *cada movimento religioso* decide se situar. O que a religião revela não é uma verdade externa: depende da tomada de posição dos sujeitos e grupos, logo, cada ponto de vista pode enfatizar aspectos diversos.

No entanto, em lugar de se voltar a esses aspectos que poderiam ser irreconciliáveis, a visão *bem didática* de José Luiz prefere *enfocar no ponto em comum*. Se há *pontos de vista diferentes*, nenhuma posição é absoluta, mas, se há algo compartilhado por todos, este é o ponto que vale a pena mirar. *O resto* se torna superficial quando é possível contemplar o ponto nuclear. Voltar-se para a unidade permite então acolher a diversidade: este é o *foco* de José Luiz. E a unidade, para ele, emerge em torno de sua percepção de que *todos somos cristãos*.

Como vimos, este reconhecer-se cristão sendo espírita é algo que ele sabe ser problematizado por outras perspectivas religiosas. Porém insiste estar aqui a unidade entre os diferentes, o *ponto em comum*. Emerge o questionamento: o que, afinal, ele vê em comum?

⁷⁸ Sobre a centralidade do enraizamento para a constituição do ser humano, confira o livro *O enraizamento* de Simone Weil (1949/2001).

O primeiro ponto é a questão de que Cristo é a ideia mais justa que apareceu, pelo menos é a que a gente conhece. O segundo ponto é que, apesar das visões diferentes, Deus existe, é único e infinitamente justo e bom. Essas duas ideias são as linhas mestras de todas as perspectivas, essas duas diretrizes são o alicerce do Cristianismo. Então é onde me tomo como parâmetro ali. O resto para mim é questão de visão diferente, de pontos de vista diferentes.

Sem querer desmerecer nenhuma outra religião não cristã, que tem valores muito interessantes, principalmente as religiões orientais. Mas é aí que entra a questão de Gandhi. A gente que é espírita acredita muito mais no Cristianismo como um convite, um convite muito sério de uma reforma íntima muito grande. Se você for pensar em cada frase do Pai Nosso, é um compromisso muito... Às vezes a gente recita o Pai Nosso sem pensar no que está pedindo. Então é um compromisso muito sério.

Eu acho assim: Cristo não veio fundar uma nova religião. Ele veio trazer uma nova visão do Judaísmo que você sendo judeu, islamita, budista, xintoísta, de qualquer outra religião, você pode abraçar a ideia central de Cristo sem mudar de religião. Eu acho isso bacana, acho que torna o Cristianismo diferente. É o que eu disse para aquele médico. O que importa é aos olhos de Deus.

Porque se não fosse assim só os cristãos se salvavam. E não é verdade. Por exemplo: existe um preconceito em relação aos muçulmanos em função do terrorismo, mas tem muito muçulmano que aos olhos de Deus é muito mais cristão do que a gente, não é?

Então você pode se tornar cristão aos olhos de Deus, que é mais importante do que você dizer que pertence a uma religião cristã. Isso, às vezes, pode ser um agravante [risos] dependendo do tipo de vida que você teve! Você sabia disso tudo!

Cristo como expressão da máxima justiça *conhecida* e Deus como unitário e absoluto, *infinitamente justo e bom*. São estes os pontos que, mirando a partir de seu ponto de vista, José Luiz apreende como comuns para todos os cristãos, *linhas mestras para todas as perspectivas*. Tudo o mais que varia é identificado como *resto*, enquanto as *diretrizes* comuns são o seu *parâmetro*. O que identifica como central *apesar das visões diferentes* é, portanto, tanto o alicerce quanto o seu guia, é pelas *linhas mestras* que ele busca se orientar. Linhas que apontam numa certa direção, que são por ele vividas como um convite *muito sério*: chamado a se comprometer na transformação interior, a ser cristão de verdade e não apenas se *dizer pertencente a uma religião cristã*.

Chamado universal, provocação aberta a todos, independentemente do credo. Para José Luiz, afirmar as *linhas mestras* do Cristianismo como fundamento não significa *desmerecer nenhuma religião não cristã* porque ele consegue vê-las estruturando também a experiência daqueles que não se dizem seguidores de Cristo. Se *o que importa é aos olhos de Deus*, aquele que se compromete com essa *nova visão*, mesmo que não *mude de religião* nem *saiba disso tudo*, é reconhecido como *muito mais cristão*. Nesse sentido, vemos como ele se abre para perspectivas diversas reconhecendo o valor que elas têm ao mesmo tempo em que permanece chamando atenção para o elemento central, que identifica na sua religião e percebe poder estar presente nas demais.

José Luiz atribui a essa formulação um juízo positivo, *bacana*, e reconhece nela uma *visão* própria de quem *é espírita*. Em sua elaboração, valores enraizados numa tradição específica podem ser vividos pela humanidade inteira: reconhecimento de um ponto universal que, traduzido de modo especial no Cristianismo, constitui-se como caminho de *salvação* aberto a todos, cada qual dentro da sua perspectiva. Caminho que suplanta designações e que dá, a quem mais conhece, maior responsabilidade: *convite sério* à tomada de posição no sentido do aperfeiçoamento interior.

Vai se configurando o *alicerce* da *boa convivência* inter-religiosa na experiência de José Luiz. Fundamento colhido a partir da sua tradição e reconhecido como válido para todos. Fundamento enraizado no centro e indicativo de um percurso a seguir, onde há que se ter *foco* para que o *resto* não tome a cena:

Eu me movimento muito bem porque tenho essa ideia central muito sólida dentro de mim! Então todo o resto: a questão de ressurreição, se Maria teve outros filhos, enfim, isso para mim é periférico. Até mesmo a questão da reencarnação é periférica, apesar de eu não conseguir dissociar justiça divina de reencarnação. Mas quando eu desencarnar, chegar lá e “oh! é uma vida só mesmo”. Eu vou ficar decepcionado? Vou. Mas não vai abalar a minha crença na justiça divina, porque eu sei que deve ter uma ideia muito mais justa do que aquela que eu acredito. Por quê? Porque eu realmente acredito na justiça divina e na ideia cristã de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. “Tudo está aí reunido, a Lei e os profetas...”⁷⁹. Quer dizer: isso é uma questão de fé para mim, quase uma fé cega, digamos assim, uma fé bem sedimentada. Então todo o resto para mim é uma questão periférica, sem importância, só um colorido aqui, outro ali, que as pessoas usam pra viver melhor. É isso.

Para José Luiz, é a *solidez dessa idéia central* em si que o permite se *movimentar bem*, viver com tranquilidade a convivência inter-religiosa que constitui a sua experiência familiar. Uma compreensão radicalmente enraizada que permite a abertura e respeito ao outro, os quais ele exemplifica com sua opção por não debater *questões* polêmicas, mas para ele *periféricas*. Uma compreensão que lhe permite problematizar até mesmo postulados importantes do Espiritismo, explicitando a liberdade de quem está focado no centro: suas crenças que lhe parecem tão razoáveis podem ser questionadas sem que isto o *abale* porque é sólida a certeza na *justiça divina*. A justiça divina como critério: é por ela que ele crê na *reencarnação* como explicação plausível para a dinâmica da vida; é por ela também que ele está certo de a vida após a morte seria diferente do que espera somente se isto concretizasse alguma *idéia muito mais justa*.

E à justiça divina une-se o *amor a Deus e ao próximo*: estes são seus pontos fortes. Para ele, a certeza quanto a estes pontos é questão *bem sedimentada, quase cega*, irrenunciável,

⁷⁹ Cf. Mt, 22:40.

eixo que permanece imóvel enquanto giram as outras questões. Questões que, *periféricas*, são *sem importância*, ou melhor, têm o seu valor na medida em que ajudam *as pessoas a viver melhor*. Questões, portanto, que não vale a pena *enfocar*, mas que devem ser respeitadas: *colorido* que ele não quer polemizar, mas aceitar.

Podemos compreender que mirando o centro, José Luiz pode relativizar posições – inclusive a própria – ao mesmo tempo em que afirma um fundamento comum, ponto de encontro e unidade, valor reconhecido como radical para si e para todos. A vinculação ao Espiritismo constitui-se assim enraizada nessa vivência mais fundamental e, ciente de que a ênfase nas idiosincrasias pode gerar conflito e desrespeito às crenças alheias, ele se empenha para firmar-se no verdadeiro alicerce, podendo assim ser quem é e se abrir para o outro.

Acompanhemos como este processo de a um só tempo afirmar a própria identidade e se abrir ao diferente é elaborada no relacionamento inter-religioso com sua família que era espírita e se tornou batista:

Há uns dez anos, minha mãe se afastou do movimento espírita por uma série de motivos (...). A minha irmã, depois que casou, sempre foi muito ativa no Movimento Espírita (...). Ela fazia estudos, ia às reuniões, participava também (...). E o meu irmão mais novo, apesar de ter uma mediunidade bem mais intensiva lá em casa, nunca foi de participar, pelo menos não comigo.

Não sei como aconteceu, meu irmão começou a ter um contato com a Igreja Batista há uns dez anos. Ele se identificou e se converteu; fez batismo e tudo. E ele é muito próximo da minha irmã, desde pequeno, (...) uma relação quase que de mãe e filho. (...) A gente se dá muito bem lá em casa, mas eu não tenho essa afinidade com meu irmão igual minha irmã tem. Ele conversava muito com a minha irmã sobre como é que era o Movimento.

Eu acho interessante o seguinte: no movimento evangélico, que eu vejo lá, eles são muito acolhedores, sabe? Eles dão um suporte emocional. Tem suporte muito grande entre eles. É muito interessante ver como é. E a minha irmã estava passando por uns períodos difíceis, (...) e como eles são muito acolhedores, minha irmã se envolveu. Acho que sentiu e falou assim: “acho que é aqui”. E aí ela se tornou batista e depois minha mãe também.

No modo como José Luiz elabora a trajetória de sua mãe e irmãos, podemos acompanhar sua busca por compreender as razões da mudança deles de religião. Identificando fatores tanto da dinâmica familiar – como a *afinidade* entre seus irmãos – quanto do movimento evangélico – *eles são muito acolhedores* – ele explicita os elementos que lhe parecem determinantes nessa conversão. Elementos que ele chega mesmo a valorizar: *é muito interessante ver como é*.

Interessante também é perceber o quanto esses elementos identificados no percurso de conversão deles, especialmente da irmã, se aproximam do que ele relata do seu próprio processo, que culminou na identificação como espírita. Assim, temos um relacionamento próximo que apresenta uma proposta a ser verificada; uma correspondência pessoal vivida no

encontro com um contexto humano acolhedor; uma provocação a dar um juízo pessoal de afirmação daquela perspectiva: *é aqui*.

Nessa similitude no modo de apresentar os processos, colhemos o empenho por contemplar a razoabilidade da conversão do outro, a quem ele se liga afetivamente. Movimento em que vemos José Luiz aproximando os diferentes numa elaboração comum, ao mesmo tempo em que reconhece as claras distinções:

Eu não sei como é que meus irmãos e minha mãe conseguiram fazer essa transição. Acho que dificilmente... [me converteria]. Às vezes a questão deles foi diferente da minha, às vezes foi uma forma mais... a minha foi uma forma puramente... racional. O racional que me levou a uma aceitação emocional. Acho que com eles aconteceu diferente: pela parte emocional conseguiram aceitar aquilo com a razão. Ai quando você se envolve emocionalmente com outra coisa, você consegue fazer essa transição fácil. Eu não daria conta de fazer essa transição não.

Após enumerar os fatores que apreende como determinantes na *transição*, José Luiz assevera: *não sei como conseguiram*. Reconhecer razões não significa compartilhá-las, pois ele acredita que *não daria conta* de mudar as compreensões que o fazem ser espírita. Certeza que não o paralisa na busca por compreender a experiência do outro: ele segue examinando a questão, agora explicitamente comparando o seu percurso de adesão ao Espiritismo à conversão dos irmãos e da mãe. Nesse processo, apreende racionalidade e emotividade como dimensões presentes em ambas as trajetórias, mas colhe também uma diferença radical: a primazia do *racional* para si, enquanto, ao que lhe parece, o determinante para o outro foi a *parte emocional*.

Marcando diferenças, ele segue se abrindo: sua reflexão o leva a dizer que o *envolvimento emocional* torna *fácil aceitar com a razão*. Dinâmica na qual não se reconhece, mas que reconhece ser humana, portanto plausível para compreender a experiência de seus familiares. Novamente, a clareza da sua posição não o impede de contemplar o que compartilha com o outro, de buscar compreender a multiplicidade de caminhos possíveis a partir dessa base comum, de se empenhar para respeitar respostas diversas da sua.

E é justamente esse movimento de abertura que ele busca sustentar nas situações em que a diferença religiosa emerge como tensão:

Acho que a gente vê o que é o ponto central de interesse e também algumas coisas a gente cede, até por uma questão de boa convivência. Por exemplo, da parte da minha família, eles veem o Espiritismo como uma coisa errada, quase do demônio. E de vez em quando eles vão rezar e falam para mim: “você se importa da gente rezar junto?”. Eu falo: “eu não importo, rezar é sempre bom”. Ai eu vejo que é como que se quisessem tirar o demônio do meu corpo. Como eu sou irmão, filho, parente muito próximo, com uma ligação afetiva muito grande, eu vejo isso como uma manifestação de carinho da parte deles para comigo, apesar de eu não aceitar o que eles acreditam. Então eu procuro ver dessa forma para não

criar atrito, ou até mesmo um risco de uma inimizade por causa de religião com quem eu considero muito. Estas são pessoas que a gente dá importância realmente às opiniões. Então eu não vou ficar criando caso não por causa disso.

Enquanto em outras situações José Luiz não se dispõe a compartilhar a perspectiva do outro quando percebe desrespeitados os princípios que o orientam, com seus familiares a dinâmica é outra: mesmo que para eles o Espiritismo seja *uma coisa errada*, a resposta dele busca *não criar atrito e inimizade* com aqueles com quem tem vínculos afetivos. *Às pessoas que considera muito* ele consegue se abrir, empenha-se para compreender as razões, *procura ver* como uma *manifestação de carinho* o gesto de rezarem para *tirar o demônio de seu corpo*. Enquanto o *ponto central de interesse* permanece sendo seu critério, ele vai avaliando o que mais se apresenta. Assim, acolhe a oração explicitando tratar-se de um gesto compartilhado e, *não aceitando o que eles acreditam*, aceita *ceder* no que lhe parece possível como forma de cuidado com as pessoas que lhe são caras.

A *ligação afetiva forte* desvela-se como crucial para que uma experiência inter-religiosa que, baseada numa não reciprocidade, poderia gerar repulsa se constitua como ocasião de encontro. Onde há *carinho* e valorização do outro, o *ponto em comum* pode tomar a cena, permitindo que as diferenças no modo de atualizá-lo sejam relevadas em nome da *boa convivência*. Sua posição então não é apenas de tolerância, de aceitar abstratamente que o outro pense de modo diverso, mas de abertura a participar, a envolver-se pessoalmente na prática do outro de um modo não alienado, buscando colher o que há de unidade sem negar a diversidade existente. Sendo junto sem deixar de ser si mesmo, José Luiz vai se empenhando para consolidar em sua experiência a primazia do seu *ponto central* de um modo que não implique em rompimento dos relacionamentos significativos.

Assim, ele *cede* um tanto, mas não em tudo:

A minha irmã uma vez falou assim para mim: “oh... por que você não vai lá com a gente na igreja? Vai lá para você ver, conhecer. Pode ficar quietinho. No início você vai assustar por causa daquele... mas é muito bom”. Mas eu falei: “oh... não é para mim” [risos]. Não é para mim. Não digo que um dia não vai ser, mas eu acho difícil... isso não é pra mim!

Enquanto aceita rezar junto, José Luiz não cede ao convite da irmã para *ver e conhecer* a Igreja por eles freqüentada. Seu juízo é claro: o que pode ser *muito bom* para o outro *não é para mim!* Não obstante não feche a possibilidade, *não digo que um dia não vá a ser*, os elementos que possui no momento presente lhe são muito nítidos, permitindo uma afirmação de certeza quanto ao que lhe corresponde verdadeiramente.

E o que distingue as duas situações em que José Luiz dá respostas opostas? Em sua elaboração, apreendemos o reconhecimento de um ponto comum como crivo⁸⁰: rezar é algo que ele compartilha, ainda que o faça de um modo diverso de seus familiares. Além disso, se ele vive uma correspondência no relacionamento em questão, consegue se abrir não apenas ao diálogo como também à participação. Mas a correspondência no relacionamento não se sobrepõe ao que lhe é correspondente na vivência da religiosidade: o *ponto central* se reafirma como critério radical.

Assim, vemos como José Luiz elabora as vivências inter-religiosas em sua família de origem empenhando-se em colher a razoabilidade de quem considera muito. Identifica pontos comuns vividos de modo diverso, bem como tem clareza do que para ele é inaceitável. Assim, verificando de modo pessoal o que se lhe apresenta, ele ora se abre ora se fecha às propostas de envolvimento nas práticas religiosas do outro. Afirmando a importância do relacionamento, ele não tira do centro o que lhe é primordial: a adesão àquilo que mais lhe corresponde na vivência da fé.

E, além das experiências com sua mãe e irmãos, José Luiz é chamado a responder à alteridade religiosa também dentro de casa, com sua esposa católica:

A minha esposa é católica, de família bem tradicional da cidade de Ouro Preto. A presença e a influência da Igreja Católica são muito grandes na cidade: no meio político, na vida de relacionamento das pessoas. A cidade respira o movimento católico. Lá, a semana santa é uma festa muito importante, onde se enfeita as ruas, faz aqueles tapetes. A minha esposa e a família [ênfase] são muito participativas. Eventualmente, quando eu não viajo, eu também ajudo lá a carregar aqueles sacos de... sabe? É divertido.

Hoje já tem um ano que minha esposa é ministra da eucaristia. Minha sogra também participa muito. Inclusive ela toma conta de uma imagem de Cristo. A família é bem participativa mesmo.

No modo como descreve a perspectiva religiosa da esposa e de sua família, vemos como José Luiz faz questão de enfatizar que eles se envolvem ativamente no Catolicismo. Não se trata de uma adesão formal, mas de uma participação marcada pela disponibilidade a assumir responsabilidades: sua esposa é *ministra da eucaristia*, a sogra *toma conta de uma imagem de Cristo*. Uma participação favorecida pelo contexto, já que *a cidade respira o movimento católico* não apenas na dimensão da religiosidade, mas também em outros *meios*, como o político e o relacional.

E, mesmo não sendo católico, ele se diverte quando *eventualmente* se dispõe a ajudar. Não se trata de uma participação contínua, já que *às vezes* ele *viaja*, mas podemos apreender

⁸⁰ Sobre o reconhecimento de um ponto comum que sustenta o relacionamento, confira o livro *Para além do multiculturalismo: a razão relacional para um mundo comum* de Pierpaolo Donati (2010).

uma disponibilidade para compartilhar o universo do outro. Abrindo-se a acompanhar os seus em práticas de uma religião diferente da sua, José Luiz vive também um gosto por participar.

Eu sempre tinha uma intuição: “eu tenho quase certeza que vou casar com uma pessoa que não é espírita”. Quando eu conheci minha esposa e começamos a namorar, as coisas foram acontecendo. Você vai checando algumas coincidências ao longo do relacionamento: a mesma data de nascimento, de emissão de carteira, a mesma cidade de nascimento. E também o próprio sentimento de afeto. Então você pensa assim: “por essa vale a pena eu me tornar uma pessoa melhor”, sabe? Para mim não foi com grande dificuldade.

Como eu gosto muito da minha esposa... uma das coisas é que ela acreditou em mim. Quando a gente tinha pouco tempo de namoro, e ela me perguntou: “você casaria comigo no altar?”. E eu: “casaria, não tem problema”. Porque eu senti que era a pessoa para estar ali ao meu lado. Eu não queria criar um atrito. Eu acredito até como uma forma de respeito a ela. Eu gosto dela, ela é católica, e se para ela é importante casar na Igreja, por que não? Não vou falar: “ah não...”. Eu não quero ser radical dentro desse aspecto. Aliás, não é uma coisa pelo o qual valha a pena ser radical: “não, não quero, não vou, porque isso é errado, isso é bobeira...”. Pode ser bobagem para mim, mas não é bobagem para ela; é um aspecto fundamental. Não é uma coisa que para mim iria totalmente contra os meus princípios, seria prostituição dos meus princípios. Não vejo assim. Se for uma coisa muito fundamental da minha crença, aquele chão onde eu piso, aí não, eu não vou. Mas isso nunca aconteceu.

Para José Luiz, a *intuição* que ele carregava lhe abriu para a possibilidade de convivência inter-religiosa no casamento antes mesmo de conhecer sua esposa. Uma compreensão não formulada por ele, mas reconhecida em si e acolhida, mobilizando abertura a um encontro ainda por acontecer. E, aberto, ele pôde estar atento aos sinais⁸¹, colhendo indícios sutis, *coincidências*, que se somaram ao *próprio sentimento de afeto* para lhe indicar a direção correspondente: *por essa vale a pena eu me tornar uma pessoa melhor*. Nesse juízo unem-se a afirmação do outro, a realização vivida no relacionamento e o horizonte por ele lançado. Um juízo em que a experiência de *afeto* emerge como caminho no qual aperfeiçoamento pessoal e doação de si ao outro coincidem e *valem a pena*.

Em sua elaboração, é essa certeza de correspondência que fundamenta a disponibilidade a acolher o outro em sua diferença, *sem grande dificuldade*. Disponibilidade que ele apreende também na posição de sua esposa, então namorada, logo no início do relacionamento. Ela tanto se abriu para colocar um aspecto que para ela é importante, *você casaria comigo no altar?*, quanto *acreditou* na resposta positiva dele.

Mais uma vez vemos José Luiz aceitando participar de uma prática que não integra seu universo religioso e elaborando que não lhe interessa *criar atrito* com alguém de quem *gosta muito*. Participar de algo que para ele não gera *problema* é tomado como forma de *respeito*, já que ele sabe discernir que *pode ser bobagem* para si, enquanto para ela é um *aspecto*

⁸¹ Sobre o reconhecimento de sinais que apontam para uma mesma direção e solicitam uma resposta pessoal, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

fundamental. Numa situação assim ele *não quer ser radical*: não se agarra ao que acredita fechando-se à rogativa do outro. A radicalidade se situa em outro ponto da sua experiência.

Novamente: é a clareza quanto aos seus *princípios* que fundamenta seu posicionamento. Onde o *chão* de suas convicções é questionado, José Luiz *não vai*. Onde o que é *fundamental em sua crença* não está em questão, um outro ponto emerge como central: a importância e o valor dos relacionamentos. Diante desse ponto, as discordâncias emergem como *bobagens*, fatores secundários que *não vale a pena* afirmar como *errados*. Seguro do que é realmente significativo, ele avança avaliando cada situação sem se alienar, sem *prostituir seus princípios*, e sem abster-se à correspondência vivida na afirmação da pessoa de quem ele *gosta* por meio da afirmação do que é importante para ela.

Em termos de relacionamento inter-religioso, podemos compreender que diante da diferença, José Luiz busca colher o que é significativo para si e para o outro na relação. Tendo clareza do seu fundamento, aceita ceder no que para ele emerge como secundário e participar da prática religiosa do outro, sem deixar de ser quem ele é. E isso é elaborado como forma de cuidado e de respeito: ele sabe o que ele quer afirmar com aquela participação. Compreensão que fica evidente no modo como descreve como foi a experiência do casamento na Igreja:

*Yuri: Como foi casar na Igreja para você?
Foi muito estranho. E aí, o que aconteceu? Foquei na minha esposa, que é uma pessoa que amo muito. Eu olhei para ela e me desliguei de toda a cerimônia em si. Para ela era importante. Eu vi aquilo como uma celebração, uma festa, na qual eu era um convidado muito querido, sabe? Então eu me foquei nela, e não no que o padre estava falando. Eu prestava atenção, obviamente, mas não deixei me influenciar.*

No momento de seu casamento, José Luiz vive uma experiência de estranhamento à qual responde voltando seu olhar ao sentido de sua presença ali: sua esposa. Ajustando o foco, ele tem condições de retomar o porquê de seu gesto: *para ela era importante*. E, assim, ele consegue colher juízos de abertura à cerimônia onde se via inserido: era uma *celebração*, uma *festa* na qual ele era *um convidado muito querido*. O que não significa que ele se deixou invadir por tudo o que estava em jogo: abertura e fechamento se entrecruzam em sua experiência. Sua avaliação permaneceu ativa e o que era dito que não lhe correspondia não se tornou seu *foco*: ele *não se deixou influenciar*.

Nesse processo, o que a princípio não tem nada a ver consigo ganha novos contornos: ele consegue elaborar um lugar para si naquele contexto. A festa não é sua, mas ele pode participar: reconhecimento de que o outro também se abre a ele e quer afirmá-lo, com os instrumentos da própria tradição. Reconhecimento que não elimina o incômodo, mas torna a experiência mais complexa, abrindo espaço para a proximidade na diferença. Proximidade em

que as distinções estão claras, em que ele se afasta conscientemente do que não interessa ao mesmo tempo em que se empenha para estar junto do que é valor. Unidade que não nega a tensão.

E é a retomada do critério que permite essa unidade na diferença: o centro se reafirma como o lugar do encontro. Focado no centro, José Luiz está atento aos múltiplos fatores em jogo, avaliando o peso de cada um. Favorecido pela afeição, ele pode se empenhar para que o estranhamento não se torne barreira no relacionamento inter-religioso quando há um sentido mais fundamental a ser afirmado. Sentido que ele afirma enquanto continua a dar juízos quanto ao que lhe corresponde ou não.

Como ela é uma pessoa muito ética, de princípios bem definidos, a gente convive bem em função disso. Eu respeito muito a sua forma, o seu empenho, as suas ideias, apesar de não acreditar no que ela acredita. Eu acho muito interessante a forma como ela incorpora na sua vida pessoal o que ela acredita. Isso é a verdadeira função da religião: se você acredita, vai incorporar aquilo na sua vida, procurando ser melhor em função do que acredita. E isso é tanto no Catolicismo com a minha esposa, quanto na Igreja Batista com minha mãe e irmãos.

Ter *princípios bem definidos* é fator que para José Luiz possibilita a boa convivência inter-religiosa: fator comum, que ele identifica tanto em si quanto na esposa. Vendo na vivência dela a concretização do que para ele é central, apreendemos o quanto faz questão de valorizá-la naquilo que ela é, mesmo *não acreditando no que ela acredita*. O ponto nuclear é o posicionamento e o que ele expressa: se a pessoa se *empenha* para que suas ações *incorporem* na prática a *ética* que ele compartilha, as *ideias* que estimulam essas ações também são por ele *respeitadas*.

Respeitar a *forma* que não compartilha por reconhecer os bons frutos que ela gera: este é mais um dos elementos centrais na experiência dos relacionamentos inter-religiosos de José Luiz. Elemento que fomenta uma elaboração ainda mais ampla, sobre a *verdadeira função da religião*. *Procurar ser melhor* por meio da prática que *incorpora na vida pessoal* aquilo em que se *acredita*: esse é o caminho aberto a todos, independentemente da fé que professam. Reconhecendo o empenho por trilhá-lo tanto em sua esposa quanto em seus familiares, ele se vê mobilizado a respeitar as crenças deles bem como a admirar o modo de se colocarem na vida.

Nesse sentido, explicita-se a importância dada tanto à coerência, quanto à religião que favorece com que essa coerência aconteça. Em sua elaboração, José Luiz chega a este ponto partindo do que se mostra a ele no relacionamento, que solicita um juízo pessoal. Juízo que, valorizando o posicionamento do outro, abre-se a valorizar também aquilo ao qual ele adere: sua religião. Assim, do reconhecimento do ponto comum de empenhar-se verdadeiramente

com os próprios princípios, ele se abre para contemplar, respeitar e valorizar a diversidade encarnada nesses princípios.

O mesmo se pode verificar em sua elaboração sobre os filhos:

Meus dois filhos têm um conceito de vida bem ético. Todo mundo elogia. Então para mim é o que basta. Se os outros estão vendo assim, se eu sei como eles são, e aos olhos de Deus também, é o que basta. Se eles vão acreditar no que eu acredito...

Às vezes eu ficava um pouco apreensivo com eles em termos de limitação de visão, mas hoje não. Acho que a ideia espírita te abre formas de enxergar muito diferente, mas pelo que vejo e converso, eles têm a cabecinha bem... sabe? Então isso me deixa bem tranquilo.

Meu filho é coroinha, minha filha já foi coroinha. Às vezes me perguntam: “você não fica orgulhoso não?”. E eu: “fico não” [risos], “não ligo não” [risos]. Perguntou, né? [risos]. Enfim... o que me deixa orgulhoso não é o fato de eles serem coroinhas, mas de eles serem as pessoas que eles são. Isso realmente me deixa muito orgulhoso.

Eles são carinhosos (...) e tem essa visão bem definida do que é certo e errado, seguem exatamente o que acreditam. Então isso para mim é o que basta.

Algumas coisas que minha filha acredita eu não acredito, mas como eu disse, é superficial. No que ela acredita, ela realmente acredita e se move dentro disso. Eles são honestos consigo no que acreditam. Para mim o que importa é isso. Não são de falar de uma coisa e agir de outra. Não são hipócritas nesse sentido. São pessoas autênticas e que agem dentro do que acreditam. Isso que é importante. A gente vai vendo o esforço que a pessoa vai fazendo para incorporar aquilo que acredita.

O mesmo valor que José Luiz colhe no modo como sua esposa vive a própria religiosidade, ele colhe na posição dos filhos, também católicos. A certeza de que eles têm *um conceito de vida bem ético*, são *carinhosos, honestos consigo*, se esforçam e *agem dentro do que acreditam*, são aspectos reconhecidos como fundamentais. Se o centro, o alicerce está contemplado, ele pode se abrir à diferença, com tranqüilidade, aceitando o que não acredita porque elabora as discrepâncias como *superficiais*. Novamente, esse aceitar é vivido com clareza dos pontos dissonantes e, onde poderia haver tensão por ele não compartilhar as expectativas alheias, sua opção é por responder rindo, é por buscar no humor a possibilidade de reafirmar a própria posição sem negar o valor das escolhas dos filhos.

Em sua elaboração, o que o deixava *apreensivo* era ver a possibilidade da adesão se tornar fechamento, *limitação de visão*. O reconhecimento da abertura a outras *formas de enxergar* proporcionada pelo Espiritismo é uma provocação para ele, sinal do desejo que essa abertura se estendesse também aos filhos. Mas *hoje, pelo que vê e conversa*, José Luiz apreende que eles vivem essa abertura seguindo seu caminho no Catolicismo e o que o deixa *tranqüilo e orgulhoso* não são as funções assumidas numa instituição, mas a autenticidade que eles expressam, *as pessoas que eles são*.

Se mover dentro daquilo em que se acredita: este é o crivo que lhe permite aceitar e exaltar a posição do outro, neste caso, numa situação de real convivência inter-religiosa. Onde

cada um é leal a seus princípios, pode haver proximidade e troca, e pode haver até mesmo espaço para que os pontos de discordância sejam explicitados e problematizados:

Às vezes, eu fico brincando assim com minha esposa, até um pouco para provocar: “na próxima reencarnação eu...”. Ai ela vira assim: “mas eu não acredito em reencarnação” [risos]. E eu falo: “oh... não tem acreditar ou não acreditar, ou é ou não é. Se é, é para todo mundo, se não é, também não é para ninguém” [risos].

Por meio da *brincadeira*, José Luiz coloca a tema um ponto que sabe ser polêmico: a *reencarnação*. *Provocando* a esposa no ponto que os afasta em termos de crença, ele abre espaço para explicitar a sua posição, ao mesmo tempo em que a problematiza: pode não ser. Nesse movimento, o humor se torna aliado de uma tentativa de aprofundamento, estratégia para iniciar o convite ao diálogo e à reflexão sobre a dinâmica da vida que é igual *para todo mundo*, independentemente do que se *acredita ou não*.

Nesse exemplo, a liberdade no relacionamento e o tom leve das colocações abrem caminho para um tipo de diálogo do qual tantas vezes ele diz se abster. Nessa sua iniciativa de provocar uma conversa sobre as distinções entre verdade e crença, colhemos a sua abertura a discutir, *às vezes*, o que pode *criar atrito*, desde que haja clima propício.

Pelo lado da família da minha esposa, a gente tem uma convivência muito saudável. Praticamente nunca tivemos atrito em função de questão religiosa. Quando resvala numa coisa de como é que a gente vê, é sempre no sentido de informar como é a visão de um e de outro: “eu vejo assim, porque a gente acredita...”, e [o outro] “eu vejo assim, para a gente o importante é isso, isso e isso”. É no aspecto de informar, e não de falar “o seu jeito de pensar está errado, não é assim”. Eu falo o seguinte: existem 50% de chance de ser como também de não ser. Então esses 50% de não ser é uma chance grande né! [risos] Então não vou... [criar atrito], não penso que as coisas sejam por aí. Eles nunca foram desrespeitosos em relação ao que eu acredito. A convivência é bem tranquila.

Na convivência com os familiares de sua esposa, quando a questão inter-religiosa emerge, José Luiz pontua que o posicionamento das pessoas envolvidas é de buscar explicitar qual é a sua *visão*, de um modo respeitoso que não confronta ou desqualifica a posição do outro. Sua elaboração retoma a diferença religiosa como *pontos de vista*, de onde conclui que, se existe possibilidade da própria posição estar correta, existe também a possibilidade de que o outro esteja certo. Manter abertas as possibilidades e considerá-las como equivalentes é justo com o que ele apreende do real e lhe recoloca no relacionamento, dando *tranquilidade* para conviver sem desrespeitar. É, portanto, uma posição compartilhada na qual se concretizam princípios que lhe são centrais, como a coerência, o respeito às crenças do outro, o cuidado com os relacionamentos significativos.

Convivência boa, mas que em geral não se concretiza como ocasião de aprofundar realmente a relação e o conhecimento da perspectiva do outro. Com uma exceção:

Os parentes de minha esposa, que são muito católicos, tinham uma curiosidade, mas não uma curiosidade construtiva, de saber como é mesmo. Talvez até em função de conhecer e saber que eu considero como um valor, então eles respeitam. A nossa convivência é muito bacana. (...)

Quando meu sogro era vivo, de vez em quando ele me questionava mais, no intuito de conhecer como é aquela visão. Em relação à reencarnação: “como é que é isso? Como é que isso funciona para vocês?”. E aí eu passava para ele: “a gente pensa assim, assim e assado”. E ele: “E Jesus? Vocês não acreditam que Jesus é filho de Deus?”. E eu: “Acreditamos, assim como todos nós somos filhos de Deus! A gente acredita assim, assim e assado”. (...) O que para mim é muito bom porque um dia, não sei quando, eu vou chegar a ser igual a Jesus [risos], vai demorar um bocadinho [risos], mas pra mim é um consolo muito grande [risos].

José Luiz diferencia tipos de *curiosidade*, indicando como *construtiva* aquela em que a pessoa quer *saber como é mesmo*. Explicita que em geral os parentes de sua esposa não manifestam esse interesse de conhecer a fundo a religião por ele professada, mas faz questão de reafirmar que isso não se configura como entrave: *eles respeitam* o que é *valor* para ele. Assim, buscando compreender as razões dessa posição, ele reafirma seu juízo sobre o relacionamento: *é muito bacana*.

Já com o seu sogro, a experiência de diálogo era mais frutífera. No modo como descreve a posição do outro, vemos como José Luiz colhe a abertura, a interrogação que nasce a partir da própria tradição e que se empenha para compreender uma perspectiva diferente. A *boa convivência* acrescida da *curiosidade construtiva* apresenta-se como ocasião de diálogo real, em que há liberdade para delinear as particularidades de cada *visão* religiosa. Nesse movimento, a resposta dada busca colher o ponto comum e ao mesmo tempo lançar uma provocação: os espíritas também *acreditam em Jesus como filho de Deus*, assim como reconhecem *todos como filhos de Deus*. Há proximidades e distinções e, retomando este caso, José Luiz expressa o gosto por aquilo que é peculiar na própria religião, que é vivido como um *muito bom*, um *consolo muito grande*.

Assim, no modo como José Luiz elabora a experiência de convivência inter-religiosa com os familiares de sua esposa, podemos colher seu juízo constante que busca afirmar a *boa convivência* que há entre eles. Quando a diferença se apresenta, não há tentativas de conversão, mas respeito pelos valores alheios e algum diálogo, ainda que este permaneça no nível da informação e em geral não vá a fundo. Trata-se de uma convivência avaliada positivamente, mas que pode ou não ser construtiva do ponto de vista inter-religioso: assim o é quando há disponibilidade de ambas as partes a realmente contemplar as compreensões do outro, a adentrar a perspectiva diversa buscando partir do olhar de quem adere a ela. E, encontrando parceiros para esse diálogo, José Luiz se dedica tanto a explicitar o que acredita

quanto a lançar provocações que convidam o outro a apreender a razoabilidade da sua posição.

Em suma, José Luiz se nos apresenta como alguém que busca ser aberto a compreender e conviver com a diferença. Sua posição ao mesmo tempo em que reafirma o valor das crenças abraçadas, prima pelo respeito e pelo empenho em colher o que há de positivo nos caminhos que são diferentes do seu. Tanto que ele faz questão de elaborar a importância da diferença para o crescimento da humanidade:

Toda religião deveria ensinar a tolerância religiosa, a convivência entre pessoas de ideias diferentes, porque o mundo seria muito chato se todo mundo pensasse igual! [risos] É ué! O que faz a gente crescer são ideias diferentes, pontos de vistas diferentes, formas de ver.

Na profissão da gente é assim. (...) Na odontologia, às vezes eu costumo falar com o paciente o seguinte: “olha... eu vejo dessa forma. Você pode ir a outro dentista e ele te falar que eu estou errado, que ele vê de outro jeito. E ele pode estar certo na sua forma de ver. Ele pode conseguir resolver seu problema. Eu enxergo assim e acho que a melhor maneira é essa. Existe essa outra maneira, eu não dou conta de fazer, mas pode ter gente que consiga e não está errado não”. Então é essa diversidade que faz a gente crescer, né? “Como é que ele conseguiu resolver desse jeito e eu não consegui?” Às vezes você aprende uma técnica diferente e a incorpora dentro do seu jeito. E você pode ainda fazer de uma terceira forma, diferente daquela que você fazia e diferente daquela que o outro faz. Então, que bom que tenha a diferença! Como diria em francês: vivez la différence! [risos]. Graças a Deus que somos diferentes!

Ao elaborar a importância da tolerância e da convivência inter-religiosa, José Luiz se dá conta da centralidade da diferença para o crescimento pessoal, inclusive brincando com essa situação: *o mundo seria muito chato se todo mundo pensasse igual!* Para explicitar sua posição, relata como também na sua profissão ele reconhece que um mesmo acontecimento pode ser visto por muitos ângulos e também solucionado de formas diferentes: não há uma receita única.

É interessante perceber como ele analisa a situação reconhecendo que a sua posição é um ponto de vista, não o melhor ou o pior, mas o que lhe é possível e a partir do qual ele se posiciona e busca contribuir. Outros pontos de vista com suas formas de aplicação próprias podem se tornar uma provocação: *“como é que ele conseguiu resolver desse jeito e eu não consigo, como é que ele conseguiu?”*. Uma provocação à qual ele responde reafirmando que estamos a caminho, podendo aprender uns com os outros e até mesmo descobrindo novidades impensadas.

Nessa metáfora, podemos colher o seu empenho por *incorporar na vida pessoal* os princípios que lhe são tão caros. Descrevendo sua atuação profissional, ele descreve a posição aberta que professa, que apreende como resposta coerente ao que reconhece como central na vivência religiosa. E é por isso que também podemos colher aqui a síntese de sua elaboração

sobre a questão inter-religiosa. O contato com o diferente é tomado como ocasião de transformar-se, de reconhecer a limitação da própria perspectiva e de qualquer outra perspectiva, ao mesmo tempo em que se explicita o valor de todas como formas de buscar concretizar o que é vislumbrado como melhor e se exalta o quanto elas podem se enriquecer quando há disponibilidade para aprender com o outro.

Celebrando essas possibilidades abertas, *vivez la différence!*, reafirma a certeza de que estamos todos a caminho, podendo sempre chegar a um novo patamar. Caminho de aperfeiçoamento no qual a diversidade não é obstáculo, mas recurso dado por *Deus*. E, diante da sua gratidão pela realidade da convivência que marca sua vida de tantas formas, somos também gratos pela possibilidade de adentrar sua experiência de um modo que, focado no centro, pôde se abrir ao todo.

4.1. A experiência de José Luiz: uma síntese

José Luiz lida com o real buscando colher seu sentido, verificando e emitindo juízos sobre que se lhe apresenta, cultivando consigo perguntas radicais sobre a justiça divina, a vida e a morte. Encontrando no Espiritismo respostas que reconhece como mais razoáveis, vive uma experiência de correspondência com os princípios que, de certo modo, já carregava consigo. Um encontro que se torna adesão e participação efetivas quando José Luiz encontra uma realidade humana com a qual se identifica, relacionamentos de amizade que lhe despertam uma afeição positiva e o ajudam a sustentar, elaborar e aprofundar sua adesão, especialmente nos momentos de dificuldade.

Adesão que não significa fechamento de posição. Pelo contrário: é justamente a clareza quanto aos próprios princípios e a afeição pelas pessoas que possibilitam José Luiz se abrir para o relacionamento com a alteridade. Enraizado, ele pode conviver, compreender e valorizar o outro em sua diferença. E sua raiz está na relação pessoal com Deus e na certeza quanto à justiça divina e à correspondência da moral cristã. Assim, o que importa são os olhos de Deus: é Ele quem avalia o posicionamento de cada um, independentemente das denominações ou vinculações religiosas. Para José Luiz, diante da multiplicidade de pontos de vista, aqui está a possibilidade de afirmar a verdade, e não tanto o modo como ele ou o outro a entendem: este é o centro de sua abertura.

Nos relacionamentos inter-religiosos que vivencia, quando identifica uma postura de desrespeito e de desconsideração de sua perspectiva, José Luiz ora se fecha, ora tenta escutar

e manter o relacionamento, mas, independente disso, não deixa de se posicionar provocando o outro a ir mais a fundo na sua posição, ora desmascarando a posição incoerente de quem não lhe considera, ora problematizando elementos mais radicais do que aquela posição inicial, ora evidenciando que essa modalidade de posição desrespeitosa não lhe interessa.

Já quando identifica uma atitude de abertura e de respeito à sua perspectiva, vive o gosto e a gratidão por se reconhecer inserido num contexto marcado pela boa convivência inter-religiosa. Mesmo tendo clareza quanto ao que não compartilha, empenha-se para colher a razoabilidade da posição do outro e valoriza não a adesão formal a esta ou aquela perspectiva, mas sim o posicionamento pessoal fundamentado na própria crença. Assim, reconhecendo a diferença e buscando cuidar da proximidade, aceita ceder para não criar atrito e melhor conviver, mantendo uma posição de abertura mesmo dentro de situações tensas. Uma valorização das relações que não se sobrepõe à afirmação do que para ele é o centro: a flexibilidade tem como limite o que se lhe apresenta como prostituição dos seus princípios.

Assim, seja nas situações de encontro ou desencontro, José Luiz colhe ocasião de retomar a própria identidade de modo vitalizado, reelaborando o que considera central e periférico para si e para o outro, buscando identificar os pontos comuns que possibilitam o reconhecimento e a vivência de uma unidade na diversidade de perspectivas. Pontos de convergência que não eliminam a diferença, seus desafios e tensões, mas que emergem como centro a partir do qual cada perspectiva pode se estruturar em sua particularidade. Nesse sentido, ao mirar o centro, relativiza os pontos de vista religiosos, não para desmerecê-los, mas como forma de valorizá-los enquanto ocasião de ajuda para o posicionamento pessoal e o crescimento espiritual.

5. Miriam, judia: *é tudo um conjunto, para mim as coisas se encaixam*

Em 2012, tive a oportunidade de organizar e participar de um diálogo inter-religioso – realizado na UFMG como evento público – em que uma budista, um católico, um espírita, um evangélico, um hinduísta e uma judia dialogaram sobre como buscam a transcendência. Na ocasião, conheci pessoalmente a judia Miriam. Ela me encantou por sua rica história e por sua presença, e desde aquele momento decidi entrevistá-la para dar testemunho da sua trajetória. Combinamos o melhor dia para ambos e desloquei-me até Ribeirão Preto para encontrá-la. Com um sorriso no rosto e uma leveza no olhar, Miriam me recebeu e compartilhou comigo a sua história.

Descendente – tanto de parte materna quanto paterna – de imigrantes judeus que se refugiaram no Brasil devido às perseguições das duas Guerras Mundiais, Miriam foi criada num lar judaico e formada numa escola e comunidade judaicas. O Judaísmo é a sua “raiz”, assim como podemos apreender a partir da metáfora que ela mesma nos apresenta: “*na Cabala a gente estuda a árvore da vida. Então a gente vê que tudo é como se fosse uma árvore: tem a raiz, o tronco, a copa, as flores e os frutos. É tudo um conjunto*”.

Tal como uma *árvore* que – justamente por estar enraizada – cresce, se desenvolve, lança seus galhos e frutos, Miriam nutre-se de sua raiz judaica e se abre para o mundo buscando conhecer e se apropriar do que está à sua volta sem desconsiderar a totalidade de seu *conjunto*, de suas heranças e aprendizados anteriores. Nessa abertura, ao longo do seu caminho, encontra perguntas e respostas, vive dificuldades e possibilidades, se apropria de outras perspectivas religiosas – tais como Budismo, Espiritismo e Catolicismo –, retoma elementos de sua tradição judaica e, principalmente, se encontra e se realiza nesse caminhar. Em suas palavras: “*na verdade, é uma síntese de estar retomando coisas e estar buscando coisas novas. Então eu falo: ‘eu sou judia. Eu vim de uma família judia’. Mas isso para mim foi pouco, não bastou. Eu precisei ir além disso*”.

Miriam, de modo próprio, vive e realiza uma *síntese* pessoal de todas as tradições religiosas que herdou e encontrou em sua trajetória num movimento de apropriação. Se reconhece como judia, assim como reconhece que essa herança recebida⁸² não foi suficiente para o seu desenvolvimento, *foi pouco, não bastou*. Diante desse reconhecimento, sua abertura pediu novos horizontes: Miriam precisou *ir além*. Ir além implica tanto em retomar de outro modo a sua herança quanto em buscar *coisas novas*.

⁸² Sobre a relação entre tradição como herança recebida e resposta pessoal do sujeito, confira o livro *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2004).

Podemos entrever que sua experiência inter-religiosa liga-se a um movimento de apropriação e integração pessoal⁸³ do que ela retoma da própria herança com aquilo que busca e encontra em outros contextos. Movimento que, a um só tempo, “*fortalece as suas raízes*” – como ela mesma afirma – e que *vai além*, no encaixo de respostas para suas perguntas. Movimento vivido como realização⁸⁴ por trilhar seu caminho, por “*crescer espiritualmente*” e colher os frutos desse crescimento na vida pessoal e profissional.

Para chegar a esta compreensão, reconstruímos o percurso de elaboração de Miriam de modo a explicitar o encontro com cada uma das propostas religiosas por ela vivida e integrada em sua experiência. Começamos com sua herança judaica:

*Eu sou de família de tradição judaica. Tanto a família da minha mãe quanto do meu pai é judia, de todas as gerações.
Minha mãe é filha de poloneses que vieram fugindo da perseguição da Primeira Guerra. Meus avós maternos vieram para o Brasil. Meu avô era religioso e tudo. Meu pai veio da Romênia fugindo da Segunda Guerra, porque teve campo de concentração, toda a questão nazista, de Hitler. Ele saiu da Romênia, foi para a Itália, para Israel – na época da criação do estado de Israel – e daí foi para o Brasil. Aqui ele conheceu minha mãe, casaram, e a gente nasceu: eu e meus irmãos.*

Ao retomar a trajetória de imigração de sua família devido à perseguição, Miriam pontua elementos que indicam o envolvimento de seus ascendentes com o povo, com a religião e com a tradição judaicas. Em sua elaboração, podemos intuir que o Judaísmo ocupa um lugar central em sua família.

Acompanhemos de que modo o Judaísmo se insere em sua formação:

*A maioria dos imigrantes fugidos da guerra na Europa veio para a América do Sul e América do Norte. E formaram comunidades judaicas mantendo a tradição: tradição de religião, tradição de festas e tudo. (...) E se seguia a religião porque todo mundo do bairro, da escola, os amiginhos, não sei o quê... e ia se seguindo a coisa.
Eu morava em São Paulo num bairro chamado Bom Retiro. Os imigrantes judeus vieram para o Brasil e ficaram lá, no comércio. Então tinha escola judaica – ainda tem – e você aprende hebraico, tudo isso. Então eu estava inserida nisso... enfim, fazia parte.*

Miriam expressa que sua vinculação à religião judaica, num primeiro momento, se deve à inserção num contexto mais amplo: ela *fazia parte* de uma comunidade formada por imigrantes judeus que mantinham *a tradição*. Neste ponto de sua elaboração, pertencer ao Judaísmo aparece em terceira pessoa: *se seguia a religião*. Movimento de dar continuidade ao que lhe era oferecido em múltiplos contextos, de prosseguir fazendo como *todo mundo*.

⁸³ Para a compreensão de diferentes formas de apropriação e integração da própria identidade a partir do impacto e da relação com o outro, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2008, 2012) sobre a dinâmica do sincretismo.

⁸⁴ Sobre a dinâmica constitutiva da experiência de realização, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica de uma instituição espírita* de minha autoria (Gaspar, 2013).

Nesse sentido, a partir de sua elaboração, podemos apreender que tanto a família quanto a comunidade lhe ofereceram raízes judaicas e Miriam, num primeiro momento, seguia o Judaísmo por estar inserida, seguia no fluxo que lhe era oferecido. E de que modo respondia às raízes recebidas?

Quando você começa a crescer e participar de outros grupos, você começa a ver que tem coisas diferentes: que o seu é um e o dos outros é outro [risos]. E tudo bem! Eu falo assim, a gente teve uma educação que tentava preservar um pouco essa identidade em função de todos esses problemas que ocorreram no passado. Então, tinha que ter amizades dentro da comunidade judaica, tinha que namorar quem fosse judeu, e todas essas coisas.

Só que na adolescência e na faculdade não dá para ficar só restrito ao grupinho de origem. E se começa a questionar, a tentar entender o que é isso e o que é aquilo, a descobrir outras coisas. Se começa a ver que existe o Cristianismo, o Islamismo, o Budismo, o Espiritismo, o Protestantismo, outras coisas também. Mas dentro da família não se dá informação. Então a gente vai buscar fora, e foi o que eu fiz.

No transcorrer da vida, Miriam começa a se relacionar com *outros grupos* e se dá conta de que a sua raiz não é compartilhada por todos. Há perspectivas diferentes daquela em que foi formada: *o seu é um e o dos outros é outro*. Trata-se de um juízo⁸⁵ dado no impacto com o diferente, impacto vivido apenas *na adolescência e na faculdade* uma vez que a educação recebida se voltava para a preservação da identidade judaica por meio da delimitação da convivência a quem era judeu: *tinha que ter amizades dentro da comunidade judaica, tinha que namorar com quem fosse judeu*.

Para Miriam, tal delimitação era vivida como restrição: ater-se ao *grupinho de origem* não lhe foi suficiente. O relacionamento com outros grupos despertou um movimento de questionar, de tentar entender, de descobrir novas perspectivas religiosas. Não recebendo *informação* a esse respeito em sua família, não deixa de cuidar do movimento que emergiu em si, e *vai buscar fora*.

Neste ponto, já podemos apreender um modo próprio de lidar com a questão inter-religiosa. No impacto com o outro, Miriam se dá conta de diferenças entre as perspectivas religiosas e começa a elaborar elementos da própria formação anteriormente não problematizados⁸⁶. A percepção da diferença é vivida e elaborada como abertura⁸⁷, despertando um movimento de busca por descobrir, entender e conviver com outras perspectivas. Trata-se de movimento próprio, e não de proposta do contexto onde foi formada. No entanto, isso não significa necessariamente negação desse contexto: o ponto central do

⁸⁵ Sobre a centralidade do juízo para a constituição da experiência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

⁸⁶ Sobre a elaboração do impacto de diferentes perspectivas que se dá no encontro com o outro, confira o texto *O encontro e a emergência do humano* de Carmine di Martino (2008).

⁸⁷ Sobre a constituição de uma experiência de abertura que nasce do impacto com o real, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

posicionamento é ir em direção à sua exigência⁸⁸ de conhecer solicitada pela relação com o diferente. Portanto, Miriam se abre para o encontro inter-religioso reelaborando elementos da própria identidade judaica a partir do reconhecimento de diferenças e afirmando o valor e a possibilidade desse encontro para o enriquecimento de si.

Esse dinamismo nos evidencia a exigência de conhecer como critério para Miriam: seu modo próprio de lidar com a diferença é buscar conhecê-la. Nessa experiência, sua exigência se atualiza por meio do questionamento de uma formação considerada restritiva, da surpresa por descobrir outras perspectivas e da busca por entender mais a fundo que perspectivas são estas.

E de que modo Miriam atuou esta busca? Acompanhemos:

*Eu fui muito curiosa com essas coisas todas. Aí fui estudar tudo isso, por curiosidade. Mas assim, ficou... uma coisa só por curiosidade.
Eu tinha namorados que não eram da comunidade judaica, e tive muito problema com isso. Se eu namorasse quem era judeu, a família apoiava; se eu namorasse quem não era judeu, a família não apoiava, e dava alguns problemas.*

Diante do reconhecimento de uma curiosidade por conhecer outras perspectivas religiosas, Miriam decidiu, num primeiro momento, estudá-las. Um estudo que, segundo seu juízo, ainda era restrito, uma vez que permaneceu só no âmbito da curiosidade. Mas a própria Miriam relata outra possibilidade por ela vivida de relacionamento inter-religioso: *namorados que não eram da comunidade judaica*. Possibilidade que lhe gerava *problemas* devido à falta de apoio da família.

Identificamos aqui seu empenho por transpor barreiras e percebemo-nos instigados por sua afirmação de que o estudo *por curiosidade* ainda não lhe foi suficiente. O que faltava? Guardemos a pergunta de modo que possamos colher mais elementos que nos ajudem a respondê-la e continuemos a acompanhar sua elaboração sobre os significados de namorar alguém não judeu:

*Minhas amigas também não ligavam muito para isso, já que a minha geração começou a namorar e a casar com o pessoal que não era da religião judaica. Mas aí o que acontecia... os namorados se convertiam para o Judaísmo, porque se não a família não aceitava. Então os noivos de muitas amigas minhas acabaram se convertendo.
O meu marido não. Ele é católico e não se converteu. Por quê? Porque assim: a gente até chegou a conversar com o rabino, mas ele falou: “você vai deixar de acreditar nas coisas que você aprendeu na sua religião?”. Aí o meu marido: “não. Eu vou aprender coisas novas, mas não vou deixar de acreditar no que eu acredito”. Então o rabino falou: “olha, então é melhor vocês ficarem cada um com a sua opção e aí vocês decidem o que fazer com a educação dos filhos, ou numa linha ou noutra, mas não é legal você fazer a conversão só por obrigação”. Bom,*

⁸⁸ Sobre o conceito de exigência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

então a gente casou só no civil. Não casei no religioso porque tinha essa diferença: ia casar na Igreja ou na Sinagoga? [risos]. A gente não sabia o que fazer e casou no civil.

Não restringir a convivência ao círculo judaico era uma questão não somente para Miriam: ela se reconhece inserida numa geração e num círculo de amizades com abertura para o relacionamento afetivo com pessoas de outras religiões. No entanto, ainda havia resistências na família, e diante delas, a resposta recorrente era a conversão dos parceiros *para o Judaísmo*.

Mas em seu casamento não aconteceu dessa forma. Seu marido, católico, *não se converteu*. “*Por quê?*” se pergunta Miriam, reconhecendo que este não era um caminho habitual e bem aceito. Para responder a esta pergunta, relata como se deu a conversa com o rabino, ressaltando que, diante do posicionamento de seu marido de permanecer acreditando na própria religião e de se abrir para *aprender coisas novas*, foi o próprio rabino quem sugeriu que seria melhor que *cada um ficasse com a sua opção*, uma vez que não seria *legal fazer a conversão só por obrigação*.

A partir de sua elaboração, podemos compreender que ela sustenta sua posição de se abrir para o relacionamento inter-religioso por encontrar ressonância e apoio de outras pessoas com essa mesma abertura, seja dentro ou fora do Judaísmo, e também por estar inserida num contexto onde esta abertura para o diferente está presente⁸⁹, tal como podemos visualizar no seguinte trecho:

*Yuri: O fato de ele ser católico não era um problema?
Para mim não. Porque eu já estava inserida em outras realidades e isso para mim era uma coisa normal. Para a minha família não era: para meus pais, meus avós, meus tios, as outras gerações. Mas para as gerações mais novas, depois da minha, também isso já é normal. Não tem essa coisa de ter que se converter para o Judaísmo. Casa no civil ou faz um casamento ecumênico. Então vem, faz o civil, no salão de festa chama um padre e um rabino e os dois dão a benção. Agora está na moda fazer assim dentro da comunidade judaica. O pessoal faz desse jeito. Então a gente percebe uma abertura, tá? Isso é a coisa formal.*

Miriam vive com naturalidade a convivência com o diferente, *é uma coisa normal*. Em sua elaboração, embora as gerações anteriores não estivessem habituadas com esse tipo de convivência, sua geração rompeu essa barreira e a partir de então se tornou algo comum, a tal ponto que virou *moda o casamento ecumênico* na comunidade judaica. Miriam reconhece uma *abertura* nessa posição, embora, a seu ver, a configuração dessa abertura se refira, nesse caso, ao âmbito *formal*.

⁸⁹ Sobre a incidência do contexto como facilitador para sustentar a abertura própria da experiência, confira o livro *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica de uma instituição espírita* de minha autoria (Gaspar, 2013).

Essa experiência nos oferece mais um indício que evidencia que seu desejo por conhecer e conviver com o diferente não se restringe nem a uma curiosidade superficial nem a uma convivência puramente formal. Ao se envolver com outras perspectivas religiosas, Miriam encontra possibilidades de convivência, mas continua reconhecendo a insuficiência dessa modalidade de envolvimento que se restringe ao âmbito superficial ou formal.

Não obstante a centralidade da busca por conhecer perspectivas religiosas diferentes, o não reconhecimento de um contexto efetivamente facilitador para cuidar dessa experiência num certo momento inviabilizou que essa busca estruturasse sua vida:

Nesse meio tempo, o que aconteceu? Eu me formei em Psicologia, e dentro da Psicologia não se fala de religião, não se fala de Deus, nem de Espiritualidade, nem nada. E aí eu fui seguir a minha carreira, com diploma, com trabalho, enfim. A gente não ia nem na Sinagoga nem na Igreja porque meu marido também não frequentava. E ficou assim: a gente foi levando, levando, levando... eu trabalhava, ele trabalhava, a gente ganhando dinheiro, comprando coisas. A vida foi indo pra frente: eu seguindo a minha carreira, ele seguindo a carreira dele. E a coisa foi ficando muito materialista.

A gente viajava muito a serviço e mudava de cidade. Mudamos de São Paulo para Ribeirão duas vezes, vai e volta, e fomos afastando da minha família, afastando da família dele. Então a coisa começou a ficar meio, assim, solta no ar, tanto o meu relacionamento com ele quanto o meu relacionamento com amigos, família... A gente acabava viajando muito e não formando muita raiz. Eu senti esse lado emocional, espiritual, um pouco deixado de lado. Já o lado profissional, material e financeiro estava tudo indo de vento em poupa.

Na experiência de Miriam, não bastava herdar raízes que valorizavam a religiosidade: *a vida foi indo pra frente* e seu envolvimento com a questão espiritual foi saindo de cena. O cultivo do solo acadêmico, profissional e relacional enfocou um viés puramente *materialista*, deixando *de lado* a questão *emocional, espiritual*.

Desse modo, Miriam nos revela a necessidade de cultivar o solo de sua vida para que sua semente espiritual efetivamente se enraizasse e se desenvolvesse. E revela-nos também que conceber a vida em termos materiais – valorizando a *carreira*, o *trabalho*, o *dinheiro*, as *coisas* – e afastar-se dos relacionamentos significativos, implicou também em descuidar de sua raiz e busca religiosas. Miriam se via então desenraizada⁹⁰ não porque não possuísse raízes, mas porque estas não estavam estruturando sua vida: estava *solta no ar*.

Adentrando este reconhecimento de estar *solta*, colhemos a indicação da centralidade do aspecto espiritual⁹¹ para Miriam. O sucesso em outros âmbitos nos é apresentado como contraponto: o lado material estava *indo de vento em poupa* e isso não é descrito como realizador, mas como ir *levando*. Em sua experiência, foi justamente o reconhecimento de um

⁹⁰ Sobre as consequências negativas do desenraizamento para a constituição do ser humano, confira o livro *O enraizamento* de Simone Weil (1949/2001).

⁹¹ Sobre a centralidade da dimensão espiritual para a formação da pessoa, confira o livro *Estrutura da pessoa humana* de Edith Stein (1932-33/2003).

percurso de não correspondência⁹² que possibilitou com que ela questionasse e retomasse com vitalidade a sua busca por desenvolver sua raiz espiritual:

E começou alguns questionamentos meus: “será que a vida é só isso? Estudar, trabalhar, ter família, criar filhos, ganhar dinheiro... é só isso mesmo?”. Tinha coisas me incomodando.

Aí eu falei: “bom, na tradição que eu fui criada, eu meio que não tinha respostas, mas também porque eu não tinha feito perguntas”. Então eu comecei a fazer perguntas. Essas perguntas eu falei: “será que eu vou achar dentro do Judaísmo?”. E aí fui estudar um pouquinho mais de Judaísmo, não os rituais, a tradição em si, nada disso. Fui tentar ler os estudos de Oslo da tradição, e mesmo na Psicologia tinha muitos pensadores que faziam alguma análise um pouquinho mais aprofundada da tradição judaica.

Comecei a estudar. E isso me levou a retomar aquela curiosidade que eu tinha no começo de tentar entender outras coisas também. E eu sinto que isso foi um ponto de virada na minha vida em todos os sentidos.

No modo como trilhava seu percurso, Miriam reconhecia estar faltando algo: *é só isso mesmo?* O incômodo ante a incompletude lhe mobiliza questionamentos. E diante deles, ela se posiciona deixando-se provocar pela limitação que seu estilo de vida despertava em si. Emerge a urgência por dar um passo a mais.

Ante as *coisas* que lhe incomodavam, sua resposta pessoal retoma a própria busca, de modo crítico: Miriam reconhece que não havia encontrado *respostas* na própria tradição porque não havia feito *perguntas* que de fato importavam. Seu movimento então é de recuperar esta busca elaborando questões e procurando respostas no Judaísmo, empenhando-se por se apropriar pessoalmente das próprias raízes.

Apropriação marcada pela abertura, já que seu ímpeto é por não ficar na *tradição em si*: Miriam quer mais. Sua pergunta – *será que vou achar dentro?* – já sinaliza a intuição de que é preciso fecundar a própria herança com perspectivas outras. Assim, ela busca *estudos, análises aprofundadas*, empreendendo diálogos entre os contextos em que se insere, e abrindo-se a pensadores que se debruçaram sobre aquilo que lhe interessa.

É interessante percebermos novamente seu modo próprio de se envolver: Miriam se volta à tradição em que foi formada expressando sua exigência de conhecer. Ao se apropriar pessoalmente dessa exigência, reconhece *um ponto de virada* em sua vida, *em todos os sentidos*.

Uma primeira faceta deste *ponto de virada* Miriam percebe no modo com o qual vive o relacionamento com seu marido:

Eu já tinha uma evolução um pouquinho do lado espiritual, já tinha meus filhos, financeiramente a gente estava bem, e eu estava querendo buscar outras coisas. Na

⁹² Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

época meu marido... assim... estava no seu caminho e acho que isso foi um ponto de distensão no relacionamento. Porque eu comecei a buscar mais coisas espirituais e ele não entendia o que eu estava estudando, onde eu estava indo, as pessoas que eu estava conversando, as diferenças nos círculos de amizade que eu frequentava. Então isso complicou um pouco. Eu falei: “bom, isso não pode ser de todo o ruim. Porque se a gente está querendo uma evolução espiritual, isso deve ajudar também no relacionamento.” Então eu continuei buscando mesmo que ele não aprovava muito.

Miriam se dá conta de que sua busca por *outras coisas, mais espirituais*, gerou um *ponto de distensão* no relacionamento com seu marido. Diante da distância e da falta de sintonia entre eles, se posiciona afirmando seu entendimento de que isto ajudaria no relacionamento, mesmo afirmando que seu marido *não aprovava muito* esse movimento.

Enquanto Miriam decide cuidar do que é importante para si, mesmo que isso gere distensões relacionais, compreendemos que o ponto não é romper com os relacionamentos que não aprovam seu movimento. Pelo contrário: diante da percepção de uma complicação, ela se coloca numa posição de abertura diante do outro, afirmando também a importância daquele relacionamento.

Podemos colher outra faceta desse *ponto de virada* no modo com o qual Miriam decide direcionar sua vida considerando sua busca por *coisas espirituais*. A partir desse novo modo de envolvimento pessoal, podemos retomar nossa interrogação sobre por que Miriam considerou insuficiente seu primeiro envolvimento com a temática religiosa. Em sua experiência, insuficiente não foi a curiosidade em si – afinal, ela reconhece estar retomando-a – mas o modo de atuá-la. A curiosidade do *começo* é vivida aqui como busca por respostas às questões radicais que emergem na sua existência, busca que só pode ser vivida se ela realmente se empenhar, se colocar perguntas, se apropriar-se pessoalmente do que encontra: este é o *ponto de virada*.

A partir da reconstrução desse percurso, chegamos a clarificar um modo como Miriam vive e elabora sua herança judaica. Ela reconhece o Judaísmo como algo que lhe foi dado, base da sua formação marcadamente religiosa. Lançando-se a partir desta base, se posiciona abrindo-se para conhecer e conviver com o diferente, abertura reconhecida como profundamente sua e também como favorecida por seu contexto geracional e relacional. Abertura que lança desafios: envolvendo-se com o diferente, ela aceita lidar com os obstáculos impostos pelo posicionamento restritivo da família, sem, contudo, abandonar os relacionamentos e a tradição em que foi formada. Seu desenvolvimento, portanto, avança superando barreiras sem perder o contato com as próprias raízes.

Trata-se, por vezes, de um processo frágil, dramático: há momentos do seu desenvolvimento em que Miriam se percebe desconectada deste que é o seu fundamento. Sem

cultivar o que realmente a nutre, durante um período de sua vida ficou *solta no ar*, percebendo-se sem raiz. Percepção de não correspondência vivida como ocasião de questionar e retomar o movimento que mais a caracteriza. E ela responde a este chamado empenhando pessoalmente no trato do solo de sua formação, irrigando-o com o estudo e o diálogo com outras perspectivas, cuidando para que a ligação com suas raízes fortaleça o desenvolvimento do seu ser, mesmo que isso gere complicações no relacionamento com o outro.

Nesse sentido, Miriam reconhece um *ponto de virada* em sua vida não só por retomar de modo radical sua própria tradição como também por buscar com intensidade novas perspectivas que enriqueçam a sua pessoa. Acompanhemos agora o modo como se desenvolve seu percurso de abertura para acolher novas perspectivas que adentram sua história.

Vejamos, em primeiro lugar, seu encontro com o Johrei Center.

Numa dessas idas e vindas de Ribeirão para São Paulo, do lado da minha casa tinha um Johrei Center, dos japoneses. Eu passava lá e via pessoas sentadas fazendo assim [gesto de imposição de mãos]. Tinha um saguão enorme e dava para ver pelo vidro um montão de gente sentada. Era cheio de cadeirinha, uma de frente para outra. Eles dão um passe coletivo. Então você entra lá, senta e tem pessoas que fazem o passe espiritual.

Eu não sabia o que era, do que se tratava, mas falei: “o que será isso?”. Aí fui lá conhecer [risos]. A moça falou: “ah, senta aqui, vem ver o que é, vem conhecer”. Eu sentei e a moça deu o Johrei [imposição de mãos]. Bom... são quinze minutos que a gente fica lá. Da hora que sentei até a hora que levantei eu chorava... eu chorava, eu chorava e vinha um calor. Não sabia [por que estava chorando]. Eu só senti um peso saindo, um peso saindo, assim, um alívio.

Eu falei: “tem alguma coisa estranha nisso, eu quero saber o que é”. Aí a moça falou: “você tem que vir mais vezes receber Johrei, depois você conversa com o pessoal e estuda do que se trata”. Era do lado da minha casa. Fui, várias vezes. E cada vez que ia eu chorava e saía de lá com um alívio que era uma coisa! [ênfase]

Empenhada em continuar a cultivar sua semente espiritual, Miriam se interroga sobre o Johrei Center: “o que será isso?”. Com sua busca acesa, deixa-se provocar por algo que já estava de certo modo presente em seu cotidiano – *do lado de casa* – abrindo-se à novidade que observava à distância, querendo desvendar algo que até então lhe era desconhecido. Levando a sério sua interrogação, se aproxima, dispõe-se a realizar a prática daquela perspectiva religiosa e vive uma experiência intensa de impacto emocional, de *alívio*.

Mesmo diante do estranhamento, detendo poucos elementos para elaborar o significado do vivido, Miriam reconhece uma correspondência e decide ir em direção à realização vivida e anunciada, querendo *saber o que é*. E, para conhecer, a proposta que lhe é feita é de um envolvimento contínuo: *vir mais vezes, conversar, estudar*. Aceitando esse caminho, a experiência inicialmente vivida tem prosseguimento.

A partir de sua elaboração, podemos identificar que é sua busca por conhecer que mais uma vez se revela em sua experiência de abertura para uma perspectiva religiosa diversa, aqui

avançando numa continuidade. Ela leva a sério a provocação, vive uma correspondência e começa a se envolver, mesmo que ainda não detenha os significados que ali emergem. Nesse encontro inter-religioso, se deixa provocar por algo que não sabe o que é, querendo conhecer. Vive uma experiência de estranhamento – por ser uma prática fora do seu quadro de referência religioso – e uma correspondência em si. Essa dupla direção – estranhamento e correspondência – a mobiliza a adentrar mais, a se envolver pessoalmente.

No Johrei Center eu me senti muito bem: senti uma leveza, um alívio, uma energia muito boa. Falei: “bom, vou estudar mais”. E aí comecei a ir, a querer conhecer, estudar. Fiz todo o curso com eles, e fiquei capacitada a ministrar o Johrei.

O bem que senti naquele ambiente, aquela energia tão boa, as coisas que aprendi do mundo espiritual abriram uma porta, um caminho, uma janela tão maravilhosa [com voz entusiasmada] que eu queria compartilhar com outras pessoas. Então eu quis aprender como que faz para ministrar o Johrei. Eu ia, ministrava o Johrei, ficava lá.

Fiz também um curso de Ikebana, que são os arranjos florais japoneses. A gente monta vasos com flores, diferentes, muito lindos e simbólicos.

Aí eu falei: “bom, é isso que eu quero para a minha vida. Eu quero estudar mais essa coisa da espiritualidade”.

Vivendo a experiência de correspondência, Miriam decide se envolver mais com a comunidade que possibilitou essa experiência. Envolvendo-se pessoalmente, percorre caminhos propostos por aquele espaço religioso: além do Johrei, fez também os cursos de Ikebana. E a experiência de correspondência mobiliza-a a querer *compartilhar*: seu envolvimento caracteriza-se pela busca por correspondência para si e também para o outro, para que mais pessoas possam viver o que ela vive.

O *bem* sentido naquele *ambiente* integra-se à realização por aprender *coisas* novas sobre o *mundo espiritual*, despertando entusiasmo e abertura. Seu juízo se abre para além daquela proposta, para um horizonte bem mais amplo por ela anunciado: conhecendo o Johrei, Miriam se dá conta de que quer estudar a *espiritualidade*. Juízo radical na experiência, reconhecimento de sentido que a vincula de modo pessoal: *isso é que eu quero para minha vida*. Ela encontra então no estudo da espiritualidade um caminho para sua vida.

Deste modo, a partir de seu envolvimento com o Johrei Center, podemos apreender um movimento de apropriação em que Miriam integra práticas de uma perspectiva religiosa diversa por reconhecer experiencialmente o seu valor. Vemos também que o juízo claro dado àquela experiência constitui-se tanto como abertura para o âmbito espiritual como um todo, como abertura para a totalidade⁹³ da própria vida. E, assim, seu juízo sobre o valor da espiritualidade passa a irradiar-se para outros âmbitos de sua vida:

⁹³ Sobre a dinâmica da razão como abertura para a totalidade da vida, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

Isso me levou para o lado da espiritualidade, deu uma volta de 180 graus na minha vida porque eu falei: “tenho que juntar isso com o meu trabalho de algum jeito”. Eu trabalhava em Psicologia na área de RH com empresas, mas percebia que tinha que fazer outras coisas mais dentro da minha profissão. Aí fui estudar depois psicopedagogia, fui para a área de educação, sempre tentando voltar para a formação da pessoa enquanto ser humano.

Uma virada de 180 graus: se antes Miriam organizava o trabalho tendo como critério o aspecto material, agora se empenha para direcionar sua atuação profissional e seu aprimoramento acadêmico num sentido por ela considerado diametralmente oposto. Colocando em destaque a questão espiritual, busca novas perspectivas e se volta para a *formação da pessoa enquanto ser humano*. Em sua elaboração, trata-se de um juízo radical, já que ela quer integrar os contextos da vida, reorganizar tudo em função do que reconhece como central.

Percebemos novamente Miriam atualizando o cuidado com a espiritualidade por meio de sua exigência de conhecimento: para fazer *outras coisas* na profissão, ela foi *estudar*, voltando-se para a *formação da pessoa*. E se mobiliza também cuidando para que o novo seja inserido em sua trajetória prévia: a realização vivida num novo contexto não a retira do processo de desenvolvimento conectado às suas raízes. Juntar o novo elemento que se revelou central implica, portanto, no desafio de integrá-lo à sua tradição judaica:

O Johrei me abriu para estudar e tentar voltar também, dentro do Judaísmo, para algumas coisas que eu tinha ouvido meus avós falarem: reencarnação, vida após a morte, carma, enfim. Na verdade em hebraico tem outros nomes, mas é meio que parecido essas coisas. Eu estava lá com os japoneses e fui estudar um pouco do Budismo, que tem a ver com carma, aperfeiçoamento do espírito, desapego, tudo isso.

Enfim, acabei fazendo uma miscelânea, mas era assim: eu estava buscando tudo aquilo que caía na minha mão. Eu lia, queria saber, queria aplicar na prática, no meu trabalho... e eu fazia.

Eu conversava muito com meus filhos, colegas, minha família, todo mundo, menos com meu marido. Eu não tinha apoio dele, então eu meio que fazia esses estudos nas horas vagas.

Encontrando novas possibilidades em outros contextos, Miriam se vê mobilizada a retomar o Judaísmo, redescobrimo e valorizando elementos que já estavam presentes em sua formação tradicional, que já *tinha ouvido os avós falarem*. Descobertas e redescobertas: Miriam busca integrar o novo ao herdado, podendo reconhecer proximidades e elaborar de modo próprio as conexões apreendidas. Em sua afirmação de que fazia uma *miscelânea*, colhemos o sinal de que ela, embora realize uma integração, não ignora diferenças entre as tradições, mas que o ponto central é sua busca por conhecer e efetivar o que foi aprendido aplicando-o na prática, no trabalho.

Busca que é sua e que ela deseja compartilhar com as pessoas significativas em sua vida⁹⁴: seus *filhos, colegas, família*. Mesmo não encontrando ressonância na relação com o marido, continua a cuidar da busca: faz seus estudos em *horas vagas*. Mais uma vez a encontramos empenhada em superar barreiras, afirmando a importância dos relacionamentos, mas sem se deter nas dificuldades que sua posição gera no outro.

Retomando a elaboração de Miriam sobre seu envolvimento com o Johrei, podemos afirmar que se trata de um relacionamento configurado a partir de uma busca ativa, na qual ela se abre para o impacto com uma experiência religiosa diferente, que primeiro é contemplada à distância para em seguida ser compartilhada. Compartilhando a experiência do outro, Miriam encontra uma correspondência, vivida inicialmente com estranhamento, porque tem poucos elementos para elaborar o que se passou consigo. Mobilizada a entender o vivido, aprofunda os sentidos daquela perspectiva religiosa e reconhece o ímpeto por compartilhar o que encontra. Adentrando o que antes lhe era estranho, abre-se de tal modo a integrar práticas daquela tradição e a poder dar um juízo que afirma o valor radical da espiritualidade para si. Afirmação de valor concretizada como integração de vários âmbitos da vida – como o trabalho e os relacionamentos – e como retomada vitalizada de elementos da própria tradição judaica em que foi formada.

Afirmação de valor que segue mobilizando aberturas e novos encontros, tal como podemos acompanhar em seu envolvimento com o Espiritismo:

Um dia me caiu na mão, na feira do livro em Ribeirão Preto, toda a coleção do Allan Kardec. Tinha uma banca de livro espírita e eu comprei os cinco volumes em promoção. Eu não sabia por onde começar. Comecei a ler e não entendia nada, achei tudo muito difícil. Eu tinha uma amiga de uma amiga que era coordenadora de um centro espírita em Ribeirão, e fui falar com ela para tentar estudar um pouco. Toda semana eu ia a casa dela e começamos a estudar o “Livro dos Espíritos”. Acho que ficamos uns dois meses na introdução [risos]. A gente lia um parágrafo e começava a conversar. A coisa ia, ia, e a gente não saía daquele assunto do primeiro capítulo. Muito, muito... para mim era como se eu estivesse saciando uma sede de coisas que eu queria entender, foi me dando respostas e foi montando um quebra-cabeça das coisas... muito bom essas reuniões que tive com ela.

Em sua busca por conhecer, Miriam encontra o Espiritismo, aprofunda o *estudo* e vive uma experiência de correspondência: encontra respostas para *saciar* sua *sede* por entendimento. Reconhecendo sentido nessas respostas, torna-se apta a juntar peças, apropriando-se do que antes se apresentava como *difícil* e *montando* assim um *quebra-cabeças*. E tudo isso era *muito bom*: os encontros com a espírita, embora se prolongassem em

⁹⁴ Sobre a importância para a pessoa de compartilhar a vida com quem lhe é significativo, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

conversas sem avançar nos conteúdos do livro em estudo, eram ocasião de clarificar respostas e elaborar uma ordem, apreender conexões de sentido, sendo para ela momentos de realização.

Podemos reconhecer certa dinâmica nesse primeiro encontro com a doutrina espírita: Miriam decide se envolver com a perspectiva religiosa diferente que se lhe apresenta e, mesmo sem saber como compreendê-la, se mobiliza buscando companhia. Ao aprofundar o estudo, vive uma experiência de realização por reconhecer uma correspondência entre sua busca e os sentidos apreendidos naquela perspectiva. Vivência sustentada e mobilizada por uma companhia⁹⁵ que lhe ajuda nesse movimento de apropriação pessoal. Portanto, nessa experiência, Miriam integra novos elementos por reconhecer sentido e correspondência com sua busca.

[Hoje] eu estou estudando o Espiritismo. A minha colega de sala é espírita e faz um trabalho voluntário de atendimento num centro espírita em Ribeirão. Não é aquela com quem estudei [a primeira vez], é outra. Ela me convidou para um grupo de estudos toda sexta-feira à noite. Eu fui a alguns encontros, são palestras que acontecem. Eu me sinto muito bem. Saio de lá, é como se fosse assim... de alma lavada. Eu falo que não tem explicação! Nem sei se é para ter explicação ou não, mas é uma coisa muito bonita o que acontece.

Eu vou ter que achar um tempo [para continuar a participar desse grupo de estudos] porque tenho atendimento sexta-feira à noite. Essa minha colega participa, então é uma coisa séria, que eu sei quem é. Ai eu teria que achar outros horários, vamos ver o que faço da vida. Uma hora vai dar certo também essa minha intenção!

Ao encontrar uma correspondência, Miriam continua a buscar a seu modo: *estudando*. Diante do convite de uma pessoa reconhecida como *séria*, aceita e pode ver intensificada a experiência de correspondência. Ela não se detém na explicação de por que é assim, mas reafirma a evidência⁹⁶ em sua experiência: percebe-se de *alma lavada*.

Como no início do relacionamento com o Johrei, vemos Miriam reconhecendo um acontecimento que lhe traz bem-estar, empenhando-se por cuidar, organizando-se para participar de atividades de uma perspectiva religiosa diferente.

Ao reafirmar a seriedade na posição de sua colega, identificamos como sua opção por se envolver liga-se à confiança naquele com quem se relaciona, que se estende ao espaço religioso por ele apresentado. Podemos colher aqui a importância do outro no modo como Miriam se apropria de uma perspectiva religiosa diversa: ela aceita se aproximar por confiar em quem lhe descortina um novo horizonte de significados. Envolvendo-se pessoalmente,

⁹⁵ Sobre o reconhecimento da companhia como fator facilitador da constituição da pessoa, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

⁹⁶ Sobre o conceito de evidência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

pode verificar⁹⁷ o que lhe é proposto, acolher o que se apresenta como evidência e dar um juízo a partir de sua experiência, ainda que não lhe estejam claros todos os porquês.

Nesse sentido, podemos compreender que sua exigência por conhecer não se configura somente como urgência por explicações. Miriam quer entender, mas quer também viver uma experiência de completude⁹⁸, ainda que não domine todos os significados em questão. Saciar sua sede implica, portanto, tanto em encontrar respostas para suas perguntas⁹⁹, quanto em experimentar correspondência e realização. Experiência que não interrompe sua exigência por conhecer, mas antes a exalta: ela prossegue buscando compreender o que lhe acontece, apreender razões. Segue buscando.

E aí eu consegui ler em casa o “Evangelho Segundo o Espiritismo”, que também foi uma coisa assim... que me caiu o queixo! Eu falei: “que coisa linda! Meu Deus do Céu! Esse livro tinha que ser best seller!” [risos]. Assim, muito lindo, de tocar o coração. Por quê? Naquela época, três, quatro anos atrás, eu não conseguia ler o Novo Testamento: de pegar, ler e entender. Tem muita coisa dentro do Judaísmo que cria um bloqueio em tudo o que diz respeito ao Novo Testamento. Por quê? O Antigo Testamento acabou antes de Jesus Cristo e o Novo Testamento começou a partir de Jesus Cristo. E toda a problemática de perseguição dos judeus em função das coisas que aconteceram, da paixão de Cristo, da morte, etc. Isso era um assunto que não se falava em casa, não se discutia, não se explicava, e ficava aquela penumbra. E também não se incentivava o estudo em nada do que tivesse relação com a Bíblia cristã. Então não sei se era um bloqueio interno, eu não conseguia ler. Mas quando li o “Evangelho Segundo o Espiritismo” eu consegui ler. Para mim foi muito surpreendente. Fui achando respostas para tudo, porque eu acho assim: o Judaísmo vai até um ponto, o Cristianismo vai até outro, o Espiritismo vai até outro. Acho que as tradições estão evoluindo, acrescentando conhecimento para o ser humano. Então fui fazendo as coisas tomarem sentido para mim, para a minha vida, para o meu trabalho.

Empenhada em conhecer mais, Miriam lê em casa mais um livro espírita e novamente vive uma correspondência. Ao se perguntar o porquê de tamanho maravilhamento, explicita o quão *surpreendente* foi conseguir ler e compreender, e retoma também sua experiência de *bloqueio interno* vivido na leitura do Antigo Testamento. Elaborando as tensões históricas entre Judaísmo e Cristianismo, explicita como a falta de diálogo entre essas perspectivas se fazia presente em sua casa.

Daí a grande surpresa em poder se aproximar da figura de Jesus a partir da leitura de um livro espírita. Novamente, no encontro com uma perspectiva religiosa diversa, ela re-elabora a religião em que foi formada, problematizando elementos não considerados, questionando posições de retraimento que fomentam a incompreensão. Compreendemos que Miriam pode

⁹⁷ Sobre a centralidade da verificação da proposta recebida para um posicionamento pessoal, confira o livro *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2004).

⁹⁸ Sobre a incidência de uma experiência de completude na estruturação da pessoa, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

⁹⁹ Sobre a centralidade da pergunta como exigência de resposta, confira os livros *O senso religioso* e *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2009 e 2004).

caminhar numa direção oposta, de aproximação ao diferente e reflexão crítica sobre a própria formação religiosa, justamente por viver experiências de correspondência no encontro inter-religioso. Em sua experiência, isso não significa necessariamente ruptura com suas raízes, mas sim problematização de algumas facetas de sua tradição e também do modo como a própria Miriam vive e compreende a perspectiva judaica.

Nesse movimento, Miriam colhe juízos sobre o modo como as religiões se articulam, buscando realizar uma síntese que inclui elementos novos e antigos para ela. É interessante perceber que em sua elaboração ela reconhece diferenças, identificando aspectos mais *evoluídos* que outros, propondo uma espécie de percurso no qual Judaísmo, Cristianismo e Espiritismo chegaram cada qual até *certo ponto*. Comparação que não significa desvalorização das perspectivas diversas, mas sim inclusão, acréscimo: achar *respostas para tudo* significa poder integrar o que reconheceu como válido nas diferentes tradições. Assim, seu critério de juízo se refere ao conhecimento que é acrescentado para o ser humano, numa perspectiva de complementaridade, em que cada religião contribui com algo ao mesmo tempo em que está *evoluindo*. Complementaridade que ela busca também no modo como se põe no mundo, já que tudo isso precisa fazer sentido e orientar o modo como vive, trabalha e se abre mais uma vez para sua própria tradição:

E dentro do Judaísmo tem um pouco dessa tradição espiritualista, que é a Cabala. Não é o lado do Judaísmo que aparece. É um lado bem... de estudo, meio que oculto mesmo. Então por isso eu acho que não aparecem muito essas similaridades, mas tem bastante.

Eu acho que o Espiritismo é a evolução de tudo isso, é o caminho que se chegou – que a humanidade chegou – depois de passar pelo Judaísmo, pelo Cristianismo e se chegou ao Espiritismo. Mas eu não consigo não querer estudar as outras coisas também, sabe? Porque se você já está no que é mais adiantado, os outros estarão dentro com o tempo.

Elaborando o conhecimento adquirido no Espiritismo, Miriam retoma elementos de sua raiz judaica, colhendo *similaridades* e também diferenças. Afirmando o Espiritismo como ponto de *chegada* de um caminho da *humanidade*, expressa novamente um juízo de valor que não desconsidera a contribuição das demais perspectivas religiosas. Ao invés, ressalta o valor de todas: apreende que *estão dentro* de um mesmo processo e quer *estudá-las*.

Não consigo não querer: Miriam reconhece um movimento em si de abertura para as *outras coisas*, para todas as religiões. Retomando a afirmação que ela já havia feito sobre o valor da *espiritualidade*, sobre perceber este caminho como o seu, vemos que o ponto forte em sua elaboração é tanto a integração quanto a valorização das perspectivas que encontra e reconhece como correspondentes.

Nesse sentido, podemos compreender que, em sua experiência de encontro com o Espiritismo, Miriam se abre para um envolvimento mesmo sem compreender inicialmente, busca ajuda para entender melhor, vive experiências de correspondência. E é diante dessa correspondência que avalia criticamente a própria tradição e o modo como dela se apropriou. Nutre-se das respostas que saciam sua sede, re-elabora elementos da própria tradição que se aproximam das novas compreensões e integra tudo isso de modo próprio, valorizando todas as religiões em jogo e ressaltando também o próprio movimento de busca e de abertura para a alteridade, para a novidade.

Tantos encontros, tantas possibilidades novas. E Miriam segue se abrindo a perspectivas outras:

O meu irmão casou com uma pessoa que não era judia. Ela queria casar na Igreja, de noiva, e ele falou: “está bom, vamos casar na Igreja”. Só que meus pais ficaram muito bravos, não foram no casamento e cortaram relações. Então como meu irmão não tinha muita relação com minha família, ele meio que ficou totalmente envolvido com a família da esposa, que era católica e freqüentava a Igreja. E [depois] a família da minha cunhada virou protestante. Olha que interessante: enquanto evangélicos eles descobriram um grupo que se chama Judaísmo Messiânico, que junta o Antigo Testamento e o Novo Testamento. Então são judeus que acreditam que Jesus Cristo é o Messias que os judeus estão esperando ainda. Olha que coisa interessante! Como as coisas dão volta... (...). Meu irmão e sua esposa frequentam esse grupo e ele me apresentou esse pessoal. Para mim também foi uma coisa muito interessante, porque é uma síntese. Mas ainda tinha aquela coisa de que meus pais tinham brigado com a esposa dele, uma coisa de família. A gente tinha uma relação meio assim... meus pais são velhinhos e para não criar muito conflito a gente ficava distante um pouco. Meu marido também não gostava muito porque achava que não tinha como misturar as coisas. Então também a gente não ia.

Diferentemente de Miriam que, ante a possível resistência de seus pais, decidiu casar somente no civil, seu irmão optou por casar na Igreja atendendo ao desejo da noiva. O corte de *relações* iniciado por seus pais gerou não só um afastamento familiar como abriu caminho para que ele frequentasse a Igreja Católica e posteriormente se tornasse evangélico. Nessa conversão do irmão, Miriam colhe uma possibilidade também para si: descobre o Judaísmo Messiânico que, a seu ver, é *interessante* justamente por realizar uma *síntese* entre as tradições judaica e cristã.

No entanto, mesmo reconhecendo o valor daquela descoberta, Miriam, naquele momento, opta por não dar continuidade àquela possibilidade. Para evitar o *conflito*, permanece *distante* por respeito tanto a seus pais, já *velhinhos*, quanto a seu marido. Nesse sentido, compreendemos que a pertença à família também se apresenta como critério com o qual ela avalia os encontros vividos.

No modo como elabora sua experiência, podemos apreender o interesse de Miriam por propostas religiosas que, de algum modo, integram perspectivas diferentes. Ou mais precisamente, que integram tradições judaicas a outras tradições religiosas. Emerge novamente o valor da síntese, da integração de novas abordagens às raízes de sua formação. E o novo emerge aqui também a partir do encontro com alguém: é o irmão que lhe apresenta o Judaísmo Messiânico, possibilitando com que ela colha ali elementos que lhe interessam. Abrindo-se a um novo horizonte anunciado por uma pessoa que lhe é próxima, Miriam reafirma sua posição de valorizar a integração de perspectivas.

Acompanhemos como ela vive essa integração no encontro com a proposta de Giussani, um padre católico:

Eu já estava num caminho de busca dentro do trabalho: tinha saído do RH, ido para a psicopedagogia e voltado para a clínica. Estava com um consultório em Ribeirão e comecei a estudar de novo. E aí achei a professora Marina na USP. Como achei a Marina? Pela P., que estava fazendo um trabalho de pesquisa com a N. sobre o trauma da Segunda Guerra no pessoal da religião judaica. Ela veio procurar esse grupo onde a gente estudava o Judaísmo. Fiquei conhecendo a P., e depois o S., a N., e a coisa foi indo.

Sempre que tinha eventos abertos na USP eu participava, até que a Marina me convidou para o lançamento do livro “O senso religioso”, do Giussani, faz uns três anos. Teve um recital de piano, o Miguel deu uma palestra [sobre o livro], outras pessoas falaram e o livro estava sendo vendido. Comprei e falei: “vou ler”.

No dia seguinte, peguei para ler... não consegui largar o livro enquanto não terminei. Acho que li aquele livro num dia e meio. Falei assim: “não acredito que isso existe!”. Foi... foi assim... a resposta a todas as coisas que eu estava procurando. Falei: “nossa... isso daqui é muito... isso é perfeito! Isso é o que eu quero fazer dentro da Psicologia”.

Miriam já estava num caminho de busca no trabalho, direcionando sua atuação profissional e seus estudos para aquilo que identificou como correspondente: o *lado espiritual*, a *formação humana*, como dissera. Estando num movimento de busca, o envolvimento no grupo judaico lhe permitiu *achar* alguém, a partir de quem novos horizontes lhe foram abertos. E, em encontros com pessoas específicas, elencadas nominalmente, *a coisa foi indo*: novo sinal de como ela acentua a centralidade do outro para o seu caminhar e sua resposta própria de confiar nos convites que lhe são feitos. *Participando sempre*, ela pôde adentrar em mais um contexto até então desconhecido e ali se surpreender com novos encontros e novas formas de correspondência.

E a leitura do livro de Giussani lhe arrebatou: *não conseguia largar*, terminando as mais de 230 páginas em *um dia e meio*. Intensamente impactada, Miriam não somente leu o livro: ela se encontrou na leitura, se reconhecendo na proposta do autor de evidenciar o elemento propriamente humano da experiência, fundamentalmente da experiência religiosa. Diante da surpresa, “*não acredito que isso existe!*”, Miriam vive uma forte correspondência e emite um

juízo sobre o significado para si daquela perspectiva que acabara de encontrar: trata-se da *resposta a todas as coisas* que *procurava*, trata-se da proposta que ela quer *fazer dentro*, concretizar em sua atuação profissional.

Da provocação vivida no contato com uma perspectiva religiosa diversa, emerge um juízo que se abre para uma totalidade. Miriam expressa como colheu no livro a resposta que buscava, o caminho que reconheceu querer como seu dentro da psicologia. Compreendemos que a correspondência vivida diz da totalidade da sua pessoa, atualizada em sua busca no trabalho. Afirmar a *perfeição* do livro coincide com afirmar uma nova direção em sua vida: o encontro a provoca e a forma.

Eu achava que no trabalho da clínica você pegava todas as teorias, as explicações, as coisas que você aprende em relação ao sofrimento do outro e vai, vai, vai... Mas enquanto você não vê o outro enquanto pessoa, esquece tudo... Enquanto você não vê a centelha divina, [emociona-se] independente de toda a pessoa estropiada na sua frente, o trabalho não vai, o trabalho não vai.

Então às vezes eu sentia que emperrava nisso, eu falava assim: "como posso estar achando que essa pessoa é perfeita se ela tem tantos comportamentos complicados?". Mas eu via uma pessoa perfeita. Então eu falava: "será que estou vendo coisa que não é para ver?". Como eu poderia descartar todas as coisas que tinha aprendido na faculdade, cientificamente comprovadas? Se a pessoa tem um comportamento que não é considerado perfeito... [emociona-se novamente] assim mesmo ela é perfeita [começa a chorar]. Então o trabalho do Giussani me confirmou que eu posso acreditar no que sinto quando estou com alguém no meu consultório, entendeu? Isso deslanchou para mim as coisas.

Desculpa, mas toda vez que me lembro dessa circunstância, desse encontro com Giussani... foi um chão para minha vida, sabe?

Miriam explicita aqui o que tanto a provocou e correspondeu no *encontro com Giussani*: o reconhecimento de que toda pessoa é *perfeita*, ainda que seus comportamentos não o sejam. É interessante reconhecermos que ela não se atém à especificidade da tradição religiosa que anuncia a presença de uma marca *divina* em qualquer pessoa, ainda que *estropiada*. De uma visão de mundo enraizada, ela colhe implicações tanto para a compreensão da experiência humana em geral quanto para sua atuação profissional.

Em sua elaboração, o ponto forte de correspondência não foi necessariamente a descoberta de algo que não estava presente. Pelo contrário, trata-se da confirmação de uma intuição clara, de algo que ela *via* enquanto acompanhava pessoas, certeza preciosa que não encontrava ressonância no que havia *aprendido na faculdade*. Falta de ressonância que lhe fazia duvidar da própria experiência, chegando inclusive a se perguntar se ela *via o que não é para ver*. Mas essas dúvidas não eliminaram sua evidência vivida. Encontrando o *trabalho do Giussani*, Miriam vê confirmado o valor de uma percepção essencial em sua relação com o mundo.

Confirmação tão significativa que Miriam se emociona ao relembrar. O encontro e o juízo que daí foi emitido são vividos como experiência de liberdade¹⁰⁰, de desvencilhar-se de posições de fechamento teórico para ir em direção àquilo que mais lhe corresponde. Portanto, trata-se de uma experiência que contém, a um só tempo, o impacto diante do outro, a afirmação de um juízo que se refere ao humano, a realização de sua pessoa e a crítica ao modo como a Psicologia tem proposto o acompanhamento psicoterapêutico.

Experiência complexa, radical, fonte de segurança: Miriam reconhece na proposta de Giussani um *chão* não só para sua atuação profissional, como também para a sua *vida*. Experiência também profundamente mobilizadora, que *deslanchou* para ela *as coisas*:

Todas essas perguntas que eu tinha, todas essas respostas que fui buscar, em todos os locais, enfim, Giussani para mim deu “a” resposta de que a gente é inteiro enquanto filhos de Deus e que se a gente conseguir se conscientizar disso, o resto é fácil. As outras coisas vêm, elas fluem.

As coisas a que Miriam se refere não dizem respeito só ao trabalho. Ela entende que Giussani lhe *deu* aquilo que ela buscava em *todos os locais*. Algo radical, “*a*” resposta para suas *perguntas*: algo que toca a raiz do humano, fundamento de onde tudo o mais brota. Como vimos, o que é recebido neste encontro é confirmação de algo que ela já carregava: o novo vem se unir ao antigo, mas agora de modo profundamente solidificado e vitalizado. Nesse sentido, entendemos que a novidade anunciada por Giussani é integrada por Miriam à sua busca, não anulando o que encontrara antes, mas evidenciando e exaltando o ponto essencial que estrutura e, portanto, vitaliza todos os demais.

Neste trecho, Miriam apresenta o que apreendeu de Giussani em termos que explicitam a raiz judaico-cristã dele: *a gente é inteiro enquanto filhos de Deus*. E podemos colher o modo totalizante como ela se apropria dessa assertiva: seu juízo está para além das diferenças de credo, afirmando num *a gente* a igualdade de todos os seres humanos e valorizando sua inteireza constitutiva, fundamentada na relação de filiação de todos com o divino. Fundamento que, em sua elaboração, é também o ponto que dinamiza o humano: a partir dele as coisas *fluem*. Fundamento, portanto, que não pode ser negligenciado quando se trata de pessoa: por isso é importante *conseguir se conscientizar* dele, para que o *resto* seja *fácil*.

Portanto, podemos compreender que Miriam, em seu encontro com Giussani, apreende um elemento considerado tão radical que este passa não só a integrar sua compreensão de si, do mundo e da vida como um todo, como também passa a estruturar o modo com o qual ela

¹⁰⁰ Sobre a dinâmica própria da experiência de liberdade, confira os livros *O senso religioso* e *É possível viver assim?: uma abordagem diferente da existência cristã* de Luigi Giussani (2009 e 2008).

realiza toda essa compreensão. Integração de um elemento de certo modo anteriormente presente, mas agora reconhecidamente confirmado, valorizado e afirmado como central.

Foi isso que resolvi fazer da vida. É o que tenho feito da vida, de lá para cá. Fui estudar com o Miguel, fiz os cursos e alguns grupos de estudo com a Marina. Teve o encontro lá com o grupo de estudos inter-religioso, que também foi um momento muito singelo, acho que para todo mundo, muito bonito.

Não consigo imaginar que se eu não tivesse vivido esse encontro, acho que eu estaria como um buraco, um vazio, ainda estaria buscando. Na verdade acho que eu iria achar, acho que todo mundo que busca acha. Mas eu tive o meu tempo, vai? Eu falo assim: “demorou um pouco, passei dos cinquenta para conseguir achar!”. Você e a Roberta estão estudando, são jovens, têm essa visão dessas coisas – acho que a gente pensa meio que parecido –, vocês têm um caminho maravilhoso para ir. Vocês vão ter mais tempo do que eu vou ter! [risos] Mas acho que são coisas muito, muito preciosas que a gente não pode abrir mão, não pode deixar passar batido, sabe?

A partir de um juízo claro de correspondência, Miriam *resolve* e reorganiza sua vida em função da preciosidade descoberta. Aproxima-se daqueles que lhe anunciaram esta novidade, dedica-se a percorrer os novos caminhos abertos, destaca a beleza dos momentos vividos em companhia, experiencia novas correspondências.

E afirma a radicalidade de todo esse processo: sem tê-lo vivido, imagina que estaria num *buraco*, num *vazio*, imagens de uma incompletude. Mas não de uma estagnação: Miriam entende que *ainda estaria buscando* e pondera a importância desse movimento. *Todo mundo que busca acha*: juízo universal que valoriza o empenho humano e a possibilidade de realização aberta a todos. Nesta elaboração, o ponto não é nem a defesa da busca por si mesma, nem a exaltação exclusiva daquela resposta encontrada, afinal, ela *acha* que se não tivesse vivido este encontro, algo ela *iria achar*. Trata-se, sim, de ressaltar o posicionamento de não abandonar a própria espera e a disposição para afirmar a *preciosidade* reconhecida de modo inteiro, intenso.

Miriam inclusive explicita ter *demorado* a encontrar essa resposta, me solicitando a valorizar o fato de ter descoberto essa perspectiva enquanto jovem, diferentemente dela. Vislumbrando semelhança no modo de nos posicionarmos, ela exorta o *caminho maravilhoso* a percorrer e modo como devemos nos empenhar nele: não se *pode abrir mão* da resposta encontrada.

Em seu percurso de elaboração, podemos compreender que Miriam retoma sua trajetória valorizando tanto a resposta que encontrou quanto a sua busca. A força do que a ela se apresentou não elimina a necessidade de posicionar-se: *as coisas muito preciosas* podem ser negligenciadas, é possível *deixar passar batido* o que nos impactou. Nesse sentido, ela ressalta a importância de que tomemos pessoalmente nas mãos o tesouro descoberto, de modo

a não perdê-lo. Emerge a centralidade do posicionamento pessoal para afirmar a resposta que corresponde à própria busca: reconhecimento a um só tempo da preciosidade e da fragilidade do caminho que temos a percorrer. Caminho, portanto, correspondente, mas não por isso fácil ou isento dos dramas da vida.

A mudança da minha vida foi 180 graus de novo em tudo. (...) De lá para cá aconteceram mil coisas. Eu falo que minha vida mudou muito. Fui atrás do que acredito, não abri mão mais de coisas que para mim eram importantes. Então, por exemplo, o relacionamento pessoal com meu marido desmoronou, porque eu queria que ele enxergasse essas coisas todas e não consegui. Não sei se eu não consegui fazer com que ele enxergasse ou se ele não estava no momento dele. Eu respeito o momento dele, acho que um dia ele vai chegar a descobrir alguma coisa nesse sentido, mas há um ano a gente se separou. Tomei a iniciativa de sair de casa. (...) Eu não tinha mais condições de ficar nesse relacionamento. A gente estava em caminhos muito diferentes. Acho que isso faz parte da minha busca e faz parte da busca dele.

Uma nova virada de *180 graus*: transformada pelo encontro que lhe correspondeu, Miriam assume uma nova direção em sua vida, não mais *abrindo mão* do que reconhece como *importante*. Mudança no modo de se posicionar no mundo, que trouxe implicações não só para o âmbito acadêmico e profissional, mas também para o relacionamento com seu marido, que, a seu ver, *desmoronou*. Os caminhos diferentes por eles assumidos são elaborados por ela como distanciamento: não *enxergavam* mais as mesmas coisas.

Inicialmente ela acreditava que a sua busca iria melhorar o relacionamento, e como vimos, em certos momentos optou por respeitar a posição dele ora realizando seus estudos em *horas vagas*, ora não conversando sobre o que não interessava a ele, ora acatando indicações de não freqüentar certos grupos. Em outros momentos, ao invés, ela se empenhava para mostrar-lhe o que via, não obtendo o resultado que almejava. E, assim, decidindo afirmar mais radicalmente os valores que lhe correspondem, reconhece um ponto limítrofe. Respeitando a decisão e o tempo dele, decide se separar, tomando a *iniciativa de sair de casa*.

Uma *virada em tudo*, nascida do juízo claro plasmado num novo modo de se posicionar no mundo. Podemos compreender nesse ponto que a decisão de Miriam liga-se à percepção de que o companheiro opta por um caminho diferente do seu. Sua elaboração é de que segue respeitando o caminho do outro e aspirando por sua realização, mas reconhece que a *distância* instaurada inviabiliza o relacionamento afetivo.

Nesse sentido, podemos compreender que, na experiência de Miriam, a tomada de posição pessoal não elimina os desafios da vida, mas sim pede uma resposta radical de adesão ao que é reconhecido como correspondente.

Há um ano eu falo que Deus tem caminhado comigo todos os dias. Fiquei com um dos negócios da família (...). Estou cuidando desse negócio, reformando tudo.

Fui descobrindo coisas assim: você se propõe a fazer as coisas e as portas se abrem. Nunca mexi com comércio. Tive que deixar meu consultório meio de lado porque durante o dia fico na loja e agora só estou atendendo à noite. Nesse meio tempo recebi um convite e estou dando aula de cultura judaica numa faculdade [ecumênica] de teologia. E agora me convidaram para dar aula de psicologia também nessa faculdade. Então foi outra porta que se abriu.

Nesse ponto importante de sua trajetória, Miriam se reconhece acolhida por Deus, numa relação cotidiana de intimidade. Companhia que se apresenta num momento de reformulação, que a sustenta na virada de sua vida: presença divina que *caminha junto*, permitindo-lhe seguir em frente.

Em seu novo caminhar, Miriam apreende um novo juízo sobre a dinâmica da vida: dispondo-se a *fazer, as portas se abrem*. Um juízo que explicita a importância do posicionamento para que o novo possa emergir, ao mesmo tempo em que reconhece a surpresa de que seja assim. Sua elaboração é de que se trata de uma descoberta: as novas possibilidades que se abriram são tomadas como dados e não somente como resultado de seu esforço. Estando atenta e aberta, ela pôde acolher essas possibilidades e lançar-se em novos percursos, colhendo frutos até então desconhecidos: a lida no *comércio*, o *dar aula* de psicologia e cultura judaica num contexto inter-religioso.

Possibilidades novas que neste momento lhe requerem também sacrifício, como *deixar o consultório meio de lado*, mas que seguem sendo enumeradas como sinais da vida que a favorece quando ela se dispõe a afirmar o que realmente vale a pena.

Podemos colher nessa descrição uma sintonia com o que ela mesma elaborou anteriormente: afirmando “*a*” *resposta encontrada*, todas as *outras coisas fluem*, não por si mesmas ou por obra do seu esforço, mas num dinamismo que sinaliza a presença de uma companhia transcendente¹⁰¹ que a sustenta em seu caminhar.

Eu tenho meu ganha-pão (...), meus filhos estão super bem, estou perto da minha família, estou fazendo coisas que eu gosto, passando apertado financeiramente. Então, é muito engraçado porque antes eu estava financeiramente muito bem e estava nessa busca espiritual, agora estou conseguindo ir para o lado espiritual, mas financeiramente assim... está tudo ao contrário! [risos]. Mas enfim, faz parte. Acho que chega uma hora que vai ter um equilíbrio nisso, que a gente busca sempre o equilíbrio e que também nada é à toa. Acho que a gente tem que dar valor ao que é de valor. Então eu estou tendo as coisas de valor agora. Tenho o que é importante para mim.

¹⁰¹ Sobre o reconhecimento da experiência religiosa como relacionamento pessoal e íntimo como uma presença transcendente, confira o livro *Fenomenologia da Religião* de Gerardus van der Leeuw (1933/1964) e o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

E eu estou, assim, leve. Deito na cama de noite e falo: “olha! um dia que valeu!”, sabe? Há um tempo atrás eu deitava e falava assim: “meus Deus, o que eu fiz hoje? E amanhã? O que eu vou fazer amanhã?”. Não tinha sentido.

Dar valor ao que é de valor: é isto que Miriam reconhece estar fazendo. Uma virada que inverteu o peso dos lados *material* e *espiritual* em sua vida. As correspondências vividas neste processo são, a seu ver, frutos do posicionamento de afirmação radical da resposta encontrada.

Miriam enumera as conquistas que a realizam, sem negar a dificuldade e o drama inerentes aos desafios *financeiros* que agora enfrenta. Em sua elaboração, esta configuração não é ideal: Miriam almeja alcançar um *equilíbrio*, mas reafirma aceitar o que vive atualmente por intuir que *nada é à toa* e, especialmente, por já possuir o que lhe é mais caro, o que de fato *é importante* para si: o *sentido*. *Sentido* que antes estava ausente, esvaziando o seu presente e sua perspectiva de futuro. *Sentido* agora vivo em sua experiência, permitindo-lhe sentir-se *leve* e reconhecer, com surpresa e gratidão, que seus dias valem a pena.

Estou falando no geral da minha vida. Agora, no meu trabalho, eu gostaria de me dedicar mais ao consultório. (...) Porque escuto as pessoas falarem: “olha, pela primeira vez você está falando que tem luz no fim do túnel”. Pessoas que já passaram por outros profissionais, tomaram antidepressivos (...). Não é porque, de repente, vou dar alta amanhã, vai ter que continuar a caminhada... Mas ao saber que eles também deitam de noite e dizem “hoje valeu a pena”, eu falo: “isso vale a pena!”. Isso é ser psicólogo. Não é confirmar teorias que você aprende na faculdade, encaixar o paciente num diagnóstico. É a questão da vida em si, de achar a vida. (...).

Mas tive que encaminhar alguns pacientes para colegas, não estava tendo tempo para atender porque eu preciso levantar aquela loja. Agora meu irmão e a família dele dependem disso, eu e meu irmão.

Sentido que lhe pede também sacrifícios: Miriam *gostaria* de poder *dedicar-se mais ao consultório*, mas neste momento ela, o irmão e a família *dependem* do seu trabalho na loja. Sacrifício tanto mais dramático por ela perceber o quanto sua atuação como clínica a realiza por efetivamente incidir na vida das pessoas que acompanha.

Compreendemos que seu movimento prossegue sendo de busca por uma realização ainda maior, por um cotidiano em que aquilo que a realiza profissionalmente possa ter um espaço maior. Mas sua elaboração também atesta que os obstáculos e sacrifícios de agora têm um outro sabor. Não se trata mais de *abrir mão* de um *valor* reconhecido para preservar um relacionamento, mas sim afirmar radicalmente esse *valor* para si e para o outro. O critério é que o *lado espiritual* esteja no centro: sendo assim, mesmo contra o seu desejo, ela pode aceitar deixar temporariamente de lado um trabalho muito realizador, sem que isso signifique *deixar passar batido* o que lhe é mais *precioso*.

E afirmando a centralidade do *lado espiritual*, as portas que se abrem para Miriam também são ocasião de retomada de sua raiz judaica:

A gente participa de um grupo de encontro ecumênico aqui em Ribeirão. Lá eu conheci um padre, coordenador da faculdade de teologia, que me convidou para dar aula de cultura judaica. Nessa classe são mais ou menos vinte e sete alunos. A maioria é pastor de Igreja Evangélica, já têm uma congregação da qual cuidam, mas querem se aprofundar no estudo, ter o diploma de nível superior. Essa faculdade não é vinculada a nenhuma Igreja, é uma faculdade de teologia não proselitista. É muito interessante, acho que é a única do Brasil. Agora está formando a primeira turma de teologia aqui em Ribeirão. Tem pastor evangélico, coordenador de centro espírita, gente de centro de umbanda, budista, tem tudo. Para mim foi “sopa no mel” [risos], quando eu vi aquela classe! Eu falei: “não acredito que caiu na minha mão uma coisa dessas!”. O pessoal é super animado. Eles querem fazer a viagem de formatura no ano que vem para Israel. A gente está tentando ver se consegue, é muito caro, não sei se vai dar, mas tudo bem. Foi uma porta que se abriu dentro disso que eu estou buscando. Por isso que eu falo que, no caminho que a gente põe como foco, as coisas vêm, as portas se abrem, vem na nossa mão.

Por sua participação num *grupo de encontro ecumênico*, Miriam conhece alguém que a introduz numa nova possibilidade: dar aula de *cultura judaica* numa faculdade de teologia *não proselitista*. Proposta por ela considerada *interessante*, que a coloca em relação com pessoas de religiões diferentes: evangélicos, espíritas, umbandistas, budistas. Pessoas que ela faz questão de descrever como muito envolvidas com a própria perspectiva religiosa, ao mesmo tempo em que abertas a *aprofundar* o estudo em *nível superior*. Pessoas que vislumbramos serem semelhantes a ela própria, que tanto valoriza o estudo das questões espirituais e o empenho em se dedicar a este *lado*.

Esse contexto multi-religioso é para ela “*sopa no mel*”: Miriam afirma tanto a realização por estar envolvida numa proposta como essa, quanto a sua adequação ao percurso que vem trilhando. Maravilhada nesse encontro, mais uma vez se surpreende com a novidade que encontra, ao mesmo tempo em que reafirma o juízo de que este acontecimento não é fortuito, *no caminho que a gente põe como foco as coisas vêm*. Juízo que evidencia a centralidade da tomada de posição clara, que abre possibilidades e que também se abre para os acontecimentos que vêm. É preciso ter foco tanto quanto abertura para acolher o que *vem na nossa mão*. E o que lhe veio foi uma *porta que se abriu* justamente dentro do que ela está *buscando*, isto é, a concretização de uma experiência religiosa vívida e aberta a conhecer e conviver com o diferente.

Uma experiência concreta de proximidade, expressa na *animação* da turma, no desejo coletivo de viajarem juntos para celebrar a formatura na terra que é tida como santa por muitas das religiões professadas pelos alunos, mas não do mesmo modo e não por todas. Todos estes são sinais que a nós indica uma disponibilidade para compartilhar sentido e se

abrir para a perspectiva do outro. O próprio envolvimento de Miriam, que com os alunos *está tentando ver se consegue*, ainda que seja *muito caro*, é mais um indício que evidencia o gosto por participar dessa modalidade de relacionamento de unidade na diferença.

A partir de sua elaboração, podemos identificar uma clara experiência de encontro inter-religioso, na qual Miriam, envolvida em grupos ecumênicos, colhe novas possibilidades para si enquanto judia. É como judia que ela dá a sua contribuição, ligada ao conhecimento da cultura, e colhe a surpresa e a realização por participar de uma proposta onde as pessoas envolvidas estão enraizadas na própria tradição, abertas para aprofundarem o estudo e para conviverem com o diferente. Convivência em comunidade marcada pela animação e por uma experiência de unidade, de uma busca comum vivendo na diferença. E, no que lhe é possível, Miriam se esforça para promover a continuidade dessa convivência, valorizando o acontecimento surpreendente e se abrindo para colher juízos sobre a vida a partir dessa possibilidade instaurada em seu horizonte.

Como temos visto ao longo da elaboração de Miriam, ao mesmo tempo em que identificamos uma abertura para acolher e integrar outras perspectivas religiosas, apreendemos também uma abertura para retomar de modo próprio sua tradição judaica. Vejamos como ela vive e elabora essa retomada:

Yuri: Como é sua relação com o Judaísmo hoje?

Eu acho assim: isso fortalece as minhas raízes. Eu tive que estudar de novo muita coisa. Eu tinha que dar aula para pastor evangélico que sabe o Antigo Testamento “de cor e salteado”; sabe versículo, parágrafo e não sei mais o que [risos]. Então isso foi bom nesse sentido.

Ao mesmo tempo, sempre fui coordenadora do grupo aqui em Ribeirão de estudo de cultura judaica. Nunca me desvinculei deles.

Inclusive aqui em Ribeirão Preto tem uma coisa muito interessante: os simpatizantes do Judaísmo. Eles vêm procurar o pessoal porque querem estudar o Antigo Testamento e se converter ao Judaísmo, independente de estar namorando, de estar noivo, ou de ter que se converter em função de pressão de família. Teve muitos casos de pessoas que vieram se converter para o Judaísmo e foram estudar com a gente. A maioria dessas pessoas é evangélica que se aprofundou muito no Antigo Testamento e foi buscar as raízes, a base de onde saiu.

Na elaboração de Miriam, toda a sua trajetória também foi vivida como ocasião de *fortalecer suas raízes*. E para fundamentar sua assertiva, enumera acontecimentos que lhe marcaram. Inicialmente, comenta a experiência recente de ser docente na faculdade ecumênica, que a mobilizou a *estudar de novo muita coisa* em virtude do contato com pastores evangélicos. Ser professora de líderes espirituais detentores de amplo conhecimento é vivido como chamado a aprofundar os ramos da tradição compartilhada: o encontro inter-religioso como solicitação a rever e retomar a própria raiz.

Continuando sua elaboração, Miriam reafirma que sua abertura para conhecer *coisas novas* não significou afastamento do Judaísmo, já que continuou envolvida com um grupo de sua cidade, como *coordenadora*. *Nunca me desvinculei deles*: posição clara de dar continuidade ao envolvimento com sua tradição por meio do *estudo*, modo de cuidar que lhe é tão próprio.

Relembrando o fenômeno, para ela inusitado, dos *simpatizantes do Judaísmo*, Miriam pontua os *muitos casos* de pessoas que se converteram sem *pressão da família* ou de qualquer outro fator. Uma conversão por livre vontade, que ela elabora como decorrência *de uma busca das raízes* por meio do aprofundamento no Antigo Testamento e que descreve como *muito interessante*.

Podemos compreender, portanto, que a busca de Miriam por se desenvolver espiritualmente também significou *fortalecimento* de sua vinculação à sua tradição de origem. Na sua experiência, esse fortalecer das próprias raízes se dá num aprofundamento a partir da solicitação de um outro, do envolvimento com grupos e pessoas interessadas, como ela, em levar a sério a religião. E, sendo o Judaísmo raiz de tantos ramos religiosos que se desenvolveram historicamente, estudá-lo é ocasião propícia de encontro.

Na verdade, toda a filosofia ocidental, se você pensar, é judaico-cristã. Eu vejo nesse sentido: o Judaísmo é a raiz, e o Cristianismo é a evolução da coisa. Lá na Cabala a gente estuda a árvore da vida. Então a gente vê que tudo é como se fosse uma árvore: tem a raiz, o tronco, a copa, as flores e os frutos. É tudo um conjunto. Tem muita gente que vem para retomar nesse sentido de raiz, da tradição judaica. Para mim foi bom nesse sentido de não estar negando a raiz da minha família.

O Judaísmo como *raiz* do ocidente: matriz cultural que chega a todos, não apenas no aspecto religioso, como também filosófico. Retomando a imagem da árvore da vida da Cabala, Miriam elabora a metáfora que a permite explicar como o desenvolvimento que parte da raiz judaica integra um *conjunto* com o Cristianismo, aqui definido como sua evolução.

Evolução vivida também pela própria Miriam que, reconhecendo seu crescimento sem rompimento com a tradição, elabora o quanto é *bom* para si avançar sem *negar* o fundamento de sua formação, a *raiz* da sua família. Ciente das diferenças entre as perspectivas religiosas, ela segue buscando afirmar a conexão possível, a unidade maior que as integra, a contribuição própria de cada vertente.

Busca por conexão que ela tem se empenhado por concretizar também com seus familiares judeus. Há um ano e meio, quando seu pai “*ficou muito doente e acabou falecendo*”, ela retomou “*contato que tinha se perdido com meus primos que moram em Israel*”, o que, apesar do “*lado ruim da doença e do falecimento*” é avaliado por ela como

“bom” porque significou o restauro de laços com “*uma parte da família com quem não falávamos há muito tempo*”. Re-estreitando relações, Miriam elabora estar fortalecendo suas raízes.

Fortalecimento que ela viu acontecer também quando foi convidada por Mi. a participar da pesquisa sobre “*o trauma nos descendentes dos sobreviventes da Segunda Guerra*”. Sendo entrevistada juntamente com os filhos, teve oportunidade de elaborar como “*a maioria dos imigrantes judeus fugidos da guerra formaram comunidades judaicas mantendo a tradição: tradição de religião, tradição de festas e tudo. Mas não tinha muito a questão da história, do que se passava*”. Perguntando-se o porquê de ser assim, pondera que “*sempre que se falava da história, do passado, era história de perseguição, de preconceitos, de guerra, de fome, de pobreza, de miséria. Então era meio que deletado*”. Surpreendendo-se com a descoberta de que também outros descendentes “*não sabiam muito a história porque os antepassados não contavam, eles deletavam*”, tal como seu pai, que “*não contou muito o que se passou no campo de concentração*”, ela colhe ocasião para resgatar suas raízes. Não obstante o objetivo da pesquisa ser o trauma, Miriam não focaliza o sofrimento em nenhum momento. Ao invés, reconhece ocasião propícia para conversar com os filhos sobre seu pai e seus avós; sendo grata por mais esta oportunidade de resgate e fortalecimento das raízes; enfatizando o quão “*interessante*” foi o processo; pontuando que tudo isso aconteceu “*junto com a Mi.*”, companhia que lhe proporcionou o aprofundamento na própria história.

Aprofundamento na história judaica que ela buscou também por meio do estudo da Cabala:

A Cabala é... digo que Jesus Cristo era cabalista. Em todos os seus milagres ele recebeu o influxo divino com o estudo que fazia da Cabala. A Cabala dá esses instrumentos. Não é coisa de magia, esoterismo, nem nada. Ele era um rabi, um mestre. Algumas tradições falam que Jesus Cristo estudou com mestres no Egito que tinham o conhecimento de todas essas tradições ocultas. Por ser uma alma evoluída, Ele conseguiu fazer os milagres usando todas essas informações numa tradição, e juntando com o fato de ser especial. Ele veio também com uma missão especial. (...)

Falar na coletividade judaica que eu acredito que Jesus Cristo é o Messias eu não falo, porque isso vai criar discussão que não vai levar a nada. É a mesma coisa do que você discutir política e futebol: depende com quem você fala. Com meu irmão eu converso, com o grupo do Judaísmo Messiânico, também é outro contexto. (...)

Então, de novo juntou para mim um tanto de informação. Eu falo que é o quebra-cabeça e as pecinhas se juntando. Para mim as coisas se encaixam. Às vezes para as pessoas não se encaixam, mas eu consigo achar as coisas similares. Faz sentido para mim.

Como vimos, Miriam, em sua *busca espiritual*, ao mesmo tempo em que se abre para descobrir e se envolver com novas perspectivas religiosas, se dedica também a procurar respostas dentro de sua tradição judaica e foi neste movimento que também encontrou a

Cabala. Para explicá-la, recorre a Jesus: uma aproximação operada não exclusivamente por ela, mas colhida em *tradições* que apresentam a ligação d'Ele a *mestres do Egito*. Alternando o modo como o denomina, ora como rabi e mestre, ora como Cristo, ela expressa como transita entre as duas tradições em seu movimento próprio de síntese.

Uma síntese realizada com consciência da complexidade envolvida, e dos conflitos que pode gerar. Optando ora por *não criar discussão* na coletividade judaica, ora por *conversar com o irmão* e seu grupo do *Judaísmo Messiânico*, ela expressa o cuidado em não levantar polêmicas *que não vão levar a nada* e a decisão por seguir transitando entre *contextos* diversos. Em sua experiência re-emerge o valor de poder acrescentar sem diminuir: compartilhando crenças e adequando o teor do que afirma *dependendo de com quem fala*, ela elabora sua aproximação a tradições diversas de modo a considerar o crescimento próprio e de todos os envolvidos.

Para ela, tal aproximação é um *quebra-cabeça* em que, de modo próprio, vai identificando os contornos e pontos de junção. Em sua elaboração, *as pecinhas se juntam, as coisas se encaixam*: não apresenta a articulação entre os diferentes como pura invenção sua, mas como um movimento de *achar as coisas similares*. Ciente de que essa percepção não é compartilhada com todos, reafirma o *sentido* pessoalmente apreendido: reconhecimento da marca própria do seu olhar ao que lhe é dado.

Elaboração própria, mas não arbitrária: sinais do empenho por trilhar seu caminho articulando o que lhe provoca e aprofundando-se justamente nas perspectivas que lançam luzes sobre as proximidades possíveis. Sua posição de entrecruzar tradições encontra respaldo em aproximações já feitas no âmbito da Cabala. Ancorando-se, portanto, em vertentes oriundas de sua própria herança judaica, pode realizar a síntese que faz sentido para si.

E nesta síntese, seria possível delimitar a posição em que a própria Miriam se situa?

Yuri: Como você se reconhece hoje em termos de religiosidade?

Olha... não consigo dar um nome, porque acho que se eu der um nome, vou diminuir. Não consigo mesmo dar um nome, o que é. Se eu falar... eu sou filha de Deus como todo mundo é filho de Deus. Acho que é isso, [independente] do nome que se dê. Acho que a gente está aqui com uma missão, tem que evoluir, aprender coisas. Enquanto não aprender as coisas, não cumpriu essa missão. Deus quer que a gente se aperfeiçoe cada vez mais à imagem e semelhança d'Ele.

Eu acredito no Antigo Testamento, nos Dez Mandamentos, no que Moisés falou e fez. Acredito no Novo Testamento, no que Jesus Cristo fez e falou. Mas também não é só isso. Acredito nas coisas todas que aprendi com Allan Kardec. Acredito também em algumas coisas que aprendi com o Budismo. Então não sei se dá para definir por uma coisa só.

E acredito, por exemplo, em Floral de Bach. Não sei se você já ouviu falar. Por quê? Porque eu tomo florais, me fazem bem. Pode ter efeito placebo, psicológico, pode. Eu ponho na água do cachorrinho, ponho na água que rego as plantas, e está tudo bem, tudo ótimo, tudo maravilhoso; as plantas estão bonitas, os cachorrinhos

estão ótimos, maravilhosos. Por quê? Porque eu acredito numa energia que a gente compartilha com todo o mundo. Não sei que nome dar para isso... eu não sei. Acho que... sei lá.

Diante da interrogação sobre como se reconhece em termos de definição religiosa, Miriam diz não conseguir *dar um nome* porque não quer *diminuir* a complexidade da sua trajetória. Sabe que seu desenvolvimento espiritual é peculiar, o que não significa ser incapaz de afirmar em quê acredita. Ao invés, tem muita clareza do que se tornou seu daquilo que é professado em diferentes tradições e, justamente por serem fortes para si tantos pontos de tantas religiões diferentes é que ela não sabe *se dá para definir por uma coisa só*: não deseja que a adesão a um caminho implique em abandonar o que já reconheceu como verdadeiro em outros.

Mas é interessante perceber que, mesmo não se definindo em termos de vinculação religiosa, Miriam consegue chegar a um enunciado sintético de como reconhece a si mesma na relação com o divino: *sou filha de Deus como todo mundo é filho de Deus*. Compreensão que a irmana a toda a humanidade e que implica num caminho preciso de *aperfeiçoamento*: uma *missão de evolução e aprendizado* para que, como filhos, todos possam se aproximar *cada vez mais à imagem e semelhança d'Ele*. Assim, apreendemos que não obstante a dificuldade afirmada em termos de nomear sua visão de mundo, ela sabe definir bem a sua posição neste mundo, posição que tanto exalta o *espiritual* do humano quanto o seu percurso contínuo de busca e crescimento. Percurso de todos e ao mesmo tempo tão profundamente seu.

Acrescentando a esta elaboração o fato de acreditar em *florais de Bach*, vemos Miriam optando por complexificar ainda mais o quadro de suas crenças. Neste trecho, que poderia simplesmente estar enfatizando a *miscelânea* – usando um termo já empregado por ela – colhemos a decisão por reafirmar o critério que a guia na abertura a tantas perspectivas diferentes: ela fica com o que *lhe faz bem*. Mostrando-se ciente de que há outras explicações como o *efeito placebo, psicológico*, ela nos permite compreender como o questionamento dos fundamentos daquilo em que acredita não lhe tira do caminho: Miriam segue aderindo à evidência da sua experiência, afirmando o que encontra e se realizando nesse processo. Assim, ela pode integrar as diferentes tradições seja apreendendo elementos comuns, seja aproximando das perspectivas que também operam aproximações, seja identificando em elementos diversos a correspondência ao seu crivo pessoal, o critério de *bem*.

Integração que ela busca realizar e acredita ser um caminho para todos:

Eu acho que vai chegar um ponto de evolução da humanidade... por exemplo, o papa veio aqui agora. Você percebe que é uma pessoa de boa vontade. Nesse encontro [Jornada Mundial da Juventude], as pessoas estavam buscando o entendimento com todo o mundo, um diálogo, trocando informação, conhecimento, sabedoria. Então, se ele acredita com tanta fé em uma coisa, por que eu não vou acreditar que seja verdade o que ele está falando? O que isso vai me diminuir? Não vai me diminuir, vai me acrescentar.

Na verdade você tem que ter uma abertura, um desprendimento, tem que quebrar todos os preconceitos. Porque eu aprendi que quem é judeu não acredita em Jesus Cristo. Você tem que... enfim... “por que eu não posso acreditar?” e buscar o porquê acreditar ou não, e tirar as próprias conclusões. Mas isso é um movimento de cada um. (...)

Ser fanático numa religião, levantar barreiras... eu acho que você tem que quebrar as barreiras para ter paz entre os povos.

O movimento de quebrar barreiras, tão seu, é também elaborado como caminho de evolução da humanidade, ponto de paz entre os povos a que todos vão chegar: para Miriam, o desenvolvimento tem como marcas a abertura, o desprendimento, a superação de preconceitos. Como exemplo, cita a pessoa do papa, destacando a sua boa vontade e ressaltando a realidade de união e troca instaurada no encontro internacional por ele presidido. Se, portanto, a pessoa dele atualiza o que ela vislumbra como ideal, por que não confiar em sua posição e aceitar a verdade por ele professada? Mais uma vez, vemos como o horizonte anunciado por um outro é por ela acolhido a partir da confiança pessoal e da correspondência entre o que encontra e seu critério próprio.

Trata-se de um caminho para todos, mas não por isso impessoal: a cada um cabe a tarefa de verificar o que encontra, confrontar com tradição em que foi formado, tirar as próprias conclusões.

É interessante como Miriam, em outro momento, nos relata ter empregado este mesmo método na criação dos filhos: “ensinou para eles o Judaísmo e também o Catolicismo”, religião do marido, deixando “para eles optarem”. Confiando que “quando crescerem e sentirem no coração a necessidade de fazer o que quiserem, eles vão fazer”, ela ressalta mais uma vez a centralidade do posicionamento pessoal na busca espiritual, que parte de “um caminho, uma trilha”. No caso deles, o caminho por ela apresentado não poderia deixar de ser sintético, integrador, aberto às próprias raízes e ao aprofundamento naquilo que se encontra e reconhece como correspondente. Tanto que, segundo ela, hoje eles “acreditam em Deus”, comemoram “Natal e outras festas que tem no Judaísmo”, ao mesmo tempo em que são críticos às instituições religiosas porque “o poder existe em qualquer instituição, é cristalizado”. Assim, Miriam indica-nos como a sua posição de quebrar barreiras foi transmitida aos filhos, que hoje se apresentam a ela como o oposto dos fanáticos de uma religião: “buscando, questionando”, eles seguem trilhando o caminho próprio dentro da

diversidade a eles apresentada por ela e também pela própria realidade múltipla do Brasil que “favorece um pouco isso, esse sincretismo, esse ecumenismo”.

Nesse sentido, em termos de relacionamento inter-religioso, compreendemos que Miriam tanto vive quanto propõe o encontro com a diversidade, o abrir-se às provocações que se apresentam tendo vivo o critério que permite avaliar a veracidade e a correspondência de cada perspectiva.

Agora... uma hora eu vou ter que aprofundar em alguma coisa, porque... não dá. Enquanto está sendo bom para mim, que nem eu falei para você aqui, esse percurso todo que fiz foi porque eu fui buscando e fui achando respostas. Mas uma hora vou ter que me aprofundar ou numa coisa ou noutra. Porque senão vai dar “tilt” no meu cérebro [risos]. (...)

Enfim... não sei aonde isso vai me levar... [risos] sabe? Mas eu acredito que alguma coisa boa vai sair disso... entendeu? Então assim, não faço questão de ter nomes para aquilo que eu acredito, então... é a minha vivência.

Um caminho em contínua revisão: neste trecho Miriam revela a intuição de que não poderá sustentar sua abertura para tudo o que encontra indefinidamente. Tendo ressaltado que não quer *diminuir*, ela acrescenta agora que *vai ter que* optar por um dos caminhos que se abrem à sua frente: duplo movimento de afirmar ora o valor de acrescentar, ora a importância de focalizar, indicando-nos a complexidade de um processo ainda em curso. Ao afirmar que uma abertura como a sua *vai dar “tilt” no cérebro*, ela brinca com a palavra que se tornou gíria para designar uma pane que trava tudo. Recorre assim ao humor para descrever o drama da posição que tem assumido, os limites da condição humana que em algum momento pede por uma delimitação, por uma escolha de *aprofundar ou numa coisa ou noutra*.

Qual será a escolha de Miriam? Como ela, não sabemos *aonde isso vai levar*, mas podemos colher indícios dos pontos fortes que permanecem estruturando sua experiência. Seguir dando passos que sejam de *aprofundamento* sem ruptura, acreditando em *coisa boa* que pode nascer daí, reconhecendo a marca pessoal do próprio caminho. Isto podemos vislumbrar em sua vivência a partir do delineamento claro do critério que a orienta, critério de bem, de correspondência das respostas encontradas à busca que a constitui. Enquanto este critério está sendo contemplado, Miriam permanece na direção assumida, acolhendo as suas incertezas e riscos, os frutos e realizações vividos: evidências que fundamentam a esperança na realização pessoal *que vai sair disso*.

Evidências que lhe permitem afirmar com certeza o valor da sua vivência:

Na verdade, isso tudo que estou falando é um fluxo de um movimento que eu fiz. Eu saí de uma inércia e fui para um movimento. Quer dizer: qualquer que tivesse sido o caminho, ou as respostas que eu tivesse encontrado, o fluxo em si, o movimento em si já é de valor, porque dá significado.

E estou muito feliz de poder estar fazendo esta reflexão com você de todas essas coisas que me fizeram chegar onde eu estou. Eu não tinha parado para pensar ainda o tanto que andei, o tanto que mudei o rumo da minha vida em função disso tudo e que conscientemente, agora, eu estou vendo esse percurso. Eu não tinha parado para pensar nesses pontos, sabe? Ter feito esse exercício com você foi muito bom! Obrigada!

Retomando a totalidade de seu percurso, Miriam exalta o seu caminhar. Em sua elaboração, o fato de sair da *inércia* e se movimentar *já é de valor*, independente do percurso ou das *respostas* encontradas. O ponto é a afirmação do *significado*: que a experiência tenha sentido, que *flua* num processo que podemos dizer de *evolução*, como ela já afirmara. Tendo vislumbrado respostas às quais aderiu radicalmente, aceitando concretizar *viradas de 180 graus em tudo na vida*, ela segue indicando-nos a centralidade da busca: foi por estar em movimento que ela pôde encontrar essas respostas.

E, ativa em sua busca, Miriam vive a gratidão por poder compartilhar sua história. Gratidão por contemplar o *tanto que andou*, as *mudanças de rumo*, o ponto *onde está*. *Vendo conscientemente* seu *percurso*, ela nos brinda com a complexidade que marca seu desenvolvimento, a busca que formou a semente e arrebentou no crescimento de raízes fortes e ramos diversificados, integrando diversidades e abrindo continuamente ao novo que pode lhe surpreender, nutrir e transformar.

5.1. A experiência de Miriam: uma síntese

A vivência da espiritualidade emerge como central na experiência de Miriam. Ela se reconhece inteira quando pode cuidar desta sua busca, aprofundando conhecimentos e articulando o que faz sentido para si. Quando este ponto central não dá o tom de sua caminhada, o juízo de não correspondência é vivido como ocasião de retomada vitalizada e personalizada de sua busca.

Seu modo de cuidar é ir em direção da provocação colhida nos acontecimentos, apostar no que lhe interessa, envolver-se para conhecer, superar barreiras. Nesse processo, muitos horizontes novos vêm se somar às raízes de sua formação. Elaborando o que encontra, Miriam vai agregando o que a enriquece, reconhecendo diferenças ao mesmo tempo em que se empenha em afirmar conexões já existentes e integrar o que identifica como correspondente. E, enquanto monta esse verdadeiro quebra-cabeça, dedica-se a recuperar elementos de sua herança que dialogam com o conjunto de suas certezas.

Nesse caminho profundamente pessoal, os relacionamentos se apresentam como fundamentais: sua trajetória não pode ser concebida sem a presença do outro. Aqueles que lhe abriram novas perspectivas são lembrados com especial carinho, companhias que a sustentam em sua radical abertura. Por outro lado, há relações em que a proximidade não se configura como comunhão do ideal de crescimento espiritual. Quando há divergência de posições, Miriam busca compreender e respeitar a decisão e o momento do outro, o que em alguns casos favoreceu reaproximação e aprofundamento, e em outros, distanciamento e até ruptura. Para ela, o ponto é a liberdade de afirmar o que entende ser mais radicalmente significativo, mantendo a aspiração de que o outro encontre o seu caminho e se encontre nesse caminhar.

E radicalmente significativa é a vivência da espiritualidade, fundamento da sua pessoa e da vida mesma. As respostas que encontra neste âmbito se irradiam para todas as esferas da sua existência, tornando-se o norte que guia suas decisões e atuações. Posicionando-se para afirmar preciosidades reconhecidas, ela reconhece grandes pontos de virada em sua caminhada, momentos em que sua vida se estruturou de modo ainda mais radical em torno do critério fundamental. Viradas que abriram espaço para novas possibilidades, realizações, envolvimento, desafios, dramas e sacrifícios. Articulado de modo próprio tantas perspectivas encontradas, Miriam é ciente da singularidade de seu caminho de sínteses, ao mesmo tempo em que elabora apreender um sentido que lhe permite juntar o que é diferente. Tudo isso vivido com gosto e com sentido, por saber que o caminho que está sendo trilhado é efetivamente seu.

Um caminho que a realiza e no qual ela se reconhece amparada por Deus: apostando no que é valor, ela se percebe cuidada, podendo então confiar mesmo nas situações que a inquietam. Um amparo que ela apreende disponível a todos, já que identifica a filiação divina como estruturante de todo ser humano. Reconhecimento que em sua experiência lança as bases para a afirmação radical da dignidade da pessoa e de sua busca, independentemente de seu estado ou das suas diferentes formas de expressão.

É fundamentada nessa grande abertura e afirmação de valor que Miriam vivencia os relacionamentos inter-religiosos. Relacionamentos aos quais ela muitas vezes responde integrando de modo próprio o que se lhe apresenta como razoável e correspondente, realizando sínteses que deixam em segundo plano as dissonâncias entre as diferentes perspectivas.

Em outras vezes, sua resposta indica o reconhecimento das diferenças religiosas, expressando o gosto em conhecer, acolher e conviver com pessoas de credos diversos. Valorizando os espaços em que vê acontecer a unidade na convivência inter-religiosa, Miriam

toma o encontro como ocasião de reflexão crítica e aprofundamento em sua tradição, podendo dar a sua contribuição enquanto judia. Ampliando sua elaboração, colhe juízos sobre a vida mesma e o horizonte de paz anunciado pelas experiências de encontro inter-religioso em curso.

6. Silvia, candomblecista: *sou forasteira de dentro, quero contribuir para dar visibilidade, empoderar*

Em Salvador, com sua diversidade de cores, sabores e credos, “cidade com o maior número de igrejas do país” – segundo nos informam seus guias – busco alguém que viva o Candomblé e possa me contar sobre sua experiência inter-religiosa, chegando até Silvia, que me recebe na casa em que mora durante a semana.

Perfil de guerreira, que luta por direitos – os seus, os da sua comunidade, os do seu povo – ela é firme e ao mesmo tempo livre, forte e simples: Silvia se apresenta a nós propondo um relacionamento sem formalidades. Deitada numa rede, ela elabora sua história com um olhar crítico, provocando-nos com suas posições claras e razões evidenciadas, ao mesmo tempo em que brinca com os fatos narrados, comigo e com o cachorro que está ao seu lado, companheiro fiel que a acompanha durante toda a entrevista.

Silvia nos conta que realizou um longo percurso dentro do universo protestante, formando-se em teologia e atuando como reverenda na área pastoral. Percurso também marcado por sua inserção no meio acadêmico: além de teóloga, Silvia também é filósofa, mestre em ciências da religião e doutoranda em estudos interdisciplinares sobre mulheres, gênero, feminismo. Em síntese, uma “*pesquisadora do fenômeno religioso*”. Aportando novamente na Bahia, foi investigar gênero, raça e poder tendo como universo o Candomblé. Nesse percurso, tornou-se filha de santo e hoje, mesmo afastada das instituições evangélicas em que inicialmente se formou e atuou, continua mantendo a convivência com pessoas desse movimento evangélico e também dá aula numa faculdade ecumênica.

Navegando por tantos mares, Silvia vai buscando identificar o porto a que pertence, encontrando no Candomblé a sua “*praia*”, como ela mesma diz. “*Forasteira de dentro*”, é assim que se considera: alguém que integra ao mesmo tempo em que questiona, participa e é crítica, acolhe e luta. Filha de múltiplos espaços, vive de modo próprio a multiplicidade que constitui o seu ser.

Ao mesmo tempo em que Silvia problematiza criticamente a convivência inter-religiosa, nos evidencia também a possibilidade em ato de seu acontecer. Acompanhemos sua elaboração buscando identificar os modos como ela vive e se apropria de tudo isso.

Yuri: Qual é a sua praia agora?

Candomblé. Até quando eu não sei.

Olhe. Está sendo o Candomblé, está entendendo? Porque para mim as coisas não são fechadas. Está sendo. Nesse momento que eu estou vivenciando está sendo. Se vai continuar sendo... refiro-me muito à questão institucional, hierárquica. Nisso

está sendo. Da questão fenomenológica, eu vou ser sempre do Candomblé. Disso eu tenho convicção. Eu faço bem a diferença. Por exemplo: a minha relação com os Orixás é uma relação que está aqui [coloca a mão no peito]. Onde eu for ele está comigo. Tem o altar dele que faço as oferendas. Onde eu for ele está, porque ele está no meu "in", está na minha cabeça. Mas em relação à questão dessa estrutura hierárquica, eu me sinto forasteira de dentro. Porque eu não tenho dono, entendeu? Aliás, eu tenho um dono. Deixa eu... do ponto de vista dessa hierarquia, eu não tenho dono. Conheço muito bem ela de outros espaços, está entendendo? Mas do ponto de vista da mística, da minha fé, eu tenho dono. E nesse momento não tem teoria feminista, não tem teoria... a minha relação com o meu Orixá é muito... é muito íntima, entendeu? Isso aí é outra questão para mim. É muito claro, é muito definido. Não tenho essa confusão não. Pelo contrário.

Indagada sobre qual religião é a sua praia, Silvia ao mesmo tempo em que responde *Candomblé* com clareza e determinação, diz também que não sabe *até quando* será. Explicitando que é a vinculação à *questão institucional* que pode mudar, ela sinaliza o quão clara é para si a distinção entre as dimensões *hierárquica* e *experencial*.

No aspecto institucional ela não se *fecha*, mantém abertas as possibilidades, adere a um certo contexto porque neste momento é lá que *está vivenciando* sua experiência religiosa. Adere e questiona simultaneamente, desvelando-nos seu caráter de *forasteira de dentro*: alguém que pertence sem *ter dono*, isto é, sem se reconhecer submissa a uma *estrutura hierárquica*. Alguém que é íntimo ao mesmo tempo em que mantém o olhar que interroga e problematiza o que vê, que *conhece muito bem de outros espaços*, que não se dobra.

Já do *ponto de vista da mística, da fé*, Silvia não tem dúvidas. Pelo contrário: tem *convicção* de que será *sempre do Candomblé*. Afirmação que significa explicitar a *relação com os Orixás* como central, enraizada no seu íntimo: relação que não a abandona e da qual ela cuida *aonde for*. Relação fundamental, que não é questionada nem mesmo pelas *teorias* às quais ela se vinculada. Relação de pertença¹⁰² radical: seu Orixá é *seu dono* e não há *confusão* quanto a isso: *é muito claro, muito definido*.

Para Silvia, ela sabe distinguir bem estes dois âmbitos, *faz bem a diferença*: enquanto a vinculação às estruturas externas pode variar, há algo em sua experiência que permanece, referência que a orienta em todos os lugares porque vem de dentro¹⁰³. A pertença ao seu Orixá é qualitativamente diferente de qualquer adesão institucional, tanto que no momento mesmo em que afirma não se submeter a ninguém numa hierarquia humana, ela se corrige, pois, *aliás*, tem sim um dono em sua experiência *de fé*. Trata-se de uma relação que ela precisa respeitar, cuidar, preservar de interferências.

¹⁰² Sobre o reconhecimento da pertença como fator estruturante da constituição da pessoa, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010).

¹⁰³ Sobre a centralidade da experiência para a constituição da pessoa, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

Uma relação que a ancora na *praia* do Candomblé: sendo tão próxima de seu Orixá, não há nada que possa questionar essas “*experiências com a ancestralidade*” que “*são muito fortes*”, que se tornaram fundamento da própria vida. Relação que é vivida também com surpresa: “*Já pensou você está assim, chega uma entidade e começa a falar com você?*”. Silvia reconhece essa aproximação como iniciativa da *entidade*, à qual ela se abre. Narrando como “*um Orixá ficar conversando com você, te ensinar a fazer certas coisas. É muita intimidade!*” ela tanto nos introduz em seu universo de contato íntimo com as manifestações do sagrado¹⁰⁴, quanto explicita a própria perplexidade diante dessa relação tão pessoal que vive.

Todo Orixá é ciumento, como qualquer ser humano. Porque Orixás são os humanos divinizados. Vem lá das tribos, dos ancestrais, dos africanos. Então tem esse lado. Se você andar bem como ele, você fica bem. Entendeu? Se você andar mal com ele, ele reage. E para os feitos, a intimidade é mais próxima.

Por exemplo: tem cores que meu Oxóssi não quer que eu use, porque ele não usa. É quizila, é o que não pode. É o que você tem alergia. Como comer um camarão e se empolar todo. Você não pode comer se você tiver problema. Entendeu? Então você vai desagradar o seu Orixá? Eu não posso usar preto, vermelho nem lilás, que são as cores que Oxóssi não gosta. Eu não posso comer mel, porque mel é quizila de Oxóssi. Quem é de Oxóssi não come mel, entendeu? Assim como quem é de outro Orixá não pode fazer certas coisas. Toda religião não tem? Na sociedade não tem? Pai e mãe, quando está criando a gente, não fala: “chegue tal hora”. Limite. Autoridade sem autoritarismo. No Candomblé tem autoridade. Tem autoritarismo? Tem. Pessoas menos esclarecidas como tem em todo canto. A gente está lá também para dar a nossa contribuição e vai que vai.

Os Orixás são próximos e semelhantes: são como *qualquer ser humano*, têm *ciúmes, desejos, autoridade*, mesmo porque *são os humanos divinizados*. Eles têm uma história e propõem um modo de relação específico com cada um, sendo mais *íntimos dos feitos*, isto é, das pessoas que aderiram ao Candomblé, que fizeram o percurso de formação e inserção. Justamente por se tratar de uma relação, Silvia apreende uma via de mão dupla: o modo como as pessoas se posicionam diante dos Orixás repercute no modo como eles respondem. Em sua elaboração, trata-se de uma resposta não arbitrária, dada em função do movimento da pessoa: *se você andar bem como ele, você fica bem. Se você andar mal com ele, ele reage.*

Para nos ajudar a compreender essa relação, Silvia toma como exemplo as cores que seu Orixá, Oxóssi, não quer que os seus usem. Elaborando essa *quizila* não como imposição, ela busca demonstrar a razoabilidade¹⁰⁵ do que lhe é pedido, aproximando a questão de acontecimentos corriqueiros como uma *alergia* ou a *fala de pai e mãe quando está criando a gente*. “*Toda religião não tem? Na sociedade não tem?*”: seus questionamentos evidenciam

¹⁰⁴ Sobre as diferentes possibilidades de relacionamento com o sagrado, confira o livro *Fenomenologia da Religião* de Gerardus van der Leeuw (1933/1964).

¹⁰⁵ Sobre o conceito de razoabilidade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

como a dinâmica do relacionamento com os Orixás é semelhante a outras relações humanas e sociais, abrindo caminho para a superação de estranhamentos que poderiam colocar o Candomblé à parte. Ciente dos preconceitos existentes, provoca o ouvinte a identificar junto a ela o critério que fundamenta as *quizilas: limite*, que é apresentado como sinal de *autoridade*, não necessariamente de *autoritarismo*.

Sinal, portanto, de algo que vale amplamente: o juízo¹⁰⁶ se ancora num horizonte amplo, atestando como a relação proposta pelos Orixás é razoável e semelhante a tantas outras relações. Defendendo a *autoridade sem autoritarismo*, Silvia também apresenta o risco inerente à posição de quem propõe o limite e logo problematiza como essa experiência pode se tornar um fechamento¹⁰⁷, uma imposição. Reconhecendo que isso acontece inclusive no Candomblé, assim como *em todo canto*, ela mais uma vez explicita a similitude da sua *praia* a todas as demais.

E arremata afirmando que *está lá também para dar a sua contribuição*. Que contribuição é essa que ela oferece ao Candomblé? Trata-se de algo ligado às temáticas da intimidade ou do risco do autoritarismo, que ela vinha elaborando? Mantenhamos a pergunta e acompanhemos primeiramente como Silvia vive a relação de proximidade e autoridade no Candomblé, para depois adentrarmos as contribuições que ela entende dar.

Quando minha mãe faleceu, minha mãe de santo foi no aeroporto me pegar. Ai ela disse assim: “eu agora sou sua mãe”. Ela se assumiu mesmo como minha mãe. Então a relação para a comunidade é “minha filha”. Eu sou filha dela. Na sexta-feira da paixão tem um almoço histórico na Bahia e eu tenho que estar. Ceia de Natal eu tenho que estar. Tenho uma relação muito próxima com ela. Eu sou meio rebelde, porque às vezes eu não vou muito não, mas ela me exige, né! Então ficou essa relação. Quando eu me tornei filha, eu já era filha, entendeu?

Assim como é íntima de Oxóssi, Silvia se afirma muito próxima também da sua *mãe de santo*, que a assumiu como filha após a morte de sua mãe biológica. Mais uma vez é a iniciativa do outro que estreita os laços: “*agora sou sua mãe*”, iniciativa que ela reconhece não poder recusar: *tenho que ir*.

Silvia não recusa, mas imprime a sua marca, *meio rebelde*: nem sempre responde como o outro espera. *Mas ela me exige*: a liberdade de escapar não anula o que existe entre elas, a relação permanece como referência¹⁰⁸, a autoridade da mãe *fica*. E essa relação fica explícita

¹⁰⁶ Sobre a centralidade do juízo para a constituição da experiência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

¹⁰⁷ Sobre diferentes possibilidades de fechamento da experiência diante da provocação do real, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

¹⁰⁸ Sobre o reconhecimento da relação como referência para a elaboração pessoal e social, confira o livro *Teoria relacional da sociedade: os conceitos de base* de Pierpaolo Donati (2009).

também *para a comunidade*, e nesse sentido, o que se constitui como intimidade é afirmado também no contexto amplo de relações. Tanto que ao tornar-se *filha* de santo, isto é, ao completar o processo que permite a inserção na estrutura religiosa, ela *já era filha*: a aproximação vindo antes da formalização.

Tem uma força mística aí que comanda. Por mais que eu seja questionadora, porque eu sou, entendeu? Incomodo. Não sou o ideal para Candomblé. Eu mesma digo: “se eu fosse mãe de santo, eu não queria ter essa filha de santo na minha casa”. Eu digo na minha reunião. Porque eu questiono, quero saber, mas a lógica é outra. E aí tem o lance do transe. Quando você entra em transe, você empresta o seu corpo para seu Orixá, você não está... Aí as pessoas veem que tem alguma... que você não se comanda. E aí eu vivo essa experiência.

A tensão se reapresenta: por mais que seja questionadora, Silvia reconhece uma *força mística* que a *comanda*. Enquanto *incomoda*, subverte o *ideal*, ironiza não querer a si mesma na própria casa, ela acolhe a *lógica* que é *outra* e permanece ali, participando. Tensão que se explicita no momento do transe: *você entra e não está; empresta e não se comanda. Vivendo essa experiência*, ela elabora seu pertencimento de modo próprio: aceita se entregar sem deixar de *querer saber*.

Nessa elaboração, vemos emergir o jeito como Silvia lida com o real, um jeito questionador, que busca conhecer, decifrar a *lógica*, e que é ciente do mal-estar que gera ao querer tirar o outro do lugar, ao solicitar respostas que deem conta de seus questionamentos. E, sendo assim desse seu jeito, ela se posiciona reconhecendo a *força* que atravessa a sua experiência e que a constitui, que ela precisa levar em consideração e respeitar.

No modo como articula essa duplicidade, fica-nos evidente a contínua negociação por ela operada entre as duas *lógicas* que estruturam a sua pessoa. Sabendo-se constituída por ambas, afirma-as, alterna o enfoque, indica-nos não querer deixar nada de fora. Por mais discrepantes que pareçam, as duas *lógicas* fazem parte da sua experiência. Precisam, portanto, serem reconhecidas, precisam ter espaço em sua elaboração. Fazendo questão de comentar sempre seu jeito questionador, Silvia vai mostrando como suas respostas – deixar-se *comandar*, *emprestar o corpo* – atualizam a *lógica* da pertença: abertura à totalidade do seu ser e posicionamento que expressa a opção pela pertença, tudo junto.

Acompanhemos como ela é capaz de integrar essa opção complexa:

Acho tão engraçado... eu não gosto de saia, não gosto de vestido. Gosto de calça, de roupas soltas. E no Candomblé me botam um bocado de anágua, um bocado de saia, amarra minha cabeça, bota uns panos aqui, dá um nó e laço. E agora me dão sapato alto, porque tem o negócio da hierarquia. Agora eu já uso sapato alto. E digo: “porra, eu não sei usar salto”. Eu não gosto, na verdade. No Candomblé, qualquer coisa tem que se amarrar toda. Ai meu Deus, que tortura! Aí digo: “vão vestir a farda”. Tem um lance lá de banho de madrugada que o

povo... “que diabo! Que negócio de banho!” [risos] É. Mas tem que tomar banho. E lá minha fama é de sugismunda. Povo de Oxóssi não gosta de banho [risos]. Eu levo assim, entendeu? É legal, porque a comunidade debocha. Mas tem muita coisa boa!

Eu levo assim, entendeu? Silvia recebe a proposta do seu ambiente religioso, expressa sua discordância e adere reclamando e ironizando o que vive¹⁰⁹, *achando engraçado*. Ora diz que não sabe fazer o que *na verdade* não gosta; ora exagera no desconforto descrevendo-o como *tortura*; ora reclama de sua vestimenta, caracterizando-a ironicamente como *farda*, uniforme; ora resmunga, *que diabo!*; ora ri. Diz que a comunidade faz o que ela mesma não se cansa de fazer: *debocha*.

Brincando com sua experiência ela vai desvelando um jeito de *levar* pelo humor a tensão inerente a ser uma *forasteira de dentro*. Estratégia que inclui todos os fatores em jogo: o dever, o desagrado, a opção por acatar a proposta. Estratégia que ao mesmo tempo é compartilhada: *o povo do Candomblé* também lida com as tensões brincando, associando suas reclamações à pertença a Oxóssi e reafirmando o que *tem que* ser feito por todos. Estratégia, portanto, que promove o relacionamento ao mesmo tempo em que se abre à diversidade e às contradições, reafirmando o dever de modo divertido.

Resposta pessoal e coletiva, criativa, bem brasileira¹¹⁰, que Silvia afirma ser *legal, coisa boa*. Podemos compreender que em sua elaboração se expressa uma experiência de correspondência¹¹¹ e liberdade¹¹², não por fazer só o que gosta. Ao invés, trata-se de um processo muito mais complexo, que inclui a tensão de seguir a indicação de um outro, que dá espaço para seu jeito questionador questionando-o, que é vivido em companhia. Livre ao aderir à pertença que a corresponde sem deixar nada de lado: ela não deixa de ser Silvia sendo de Oxóssi.

Há quatro anos eu moro na ilha. Tem um rapaz lá que me deu um terreno para meu pai, para Oxóssi. Ele me deu um lote, me deu! [ênfase].

Eu comia e bebia no bar dele, e ele fez assim: “venha cá, você é do Candomblé, não é?”. Falei: “sou! Mas sou pesquisadora”. E ele: “nada! Oxóssi tá aí”. Ele falou isso! E fez assim: “Eu vou lhe dar uma terra para o seu pai”. Foi! Ele me deu a terra! Eu disse: “Mas meu Deus!”. E ele: “agora construa!”. Ai eu disse: “tá...”.

Mandei um rapaz limpar e fui limpando. Agora eu vendi uma parte da terra. Ele me chamou: “quem mandou você vender? Eu dei para Oxóssi”. Ai eu falei: “oh, eu precisei de dinheiro para fazer uma aplicação, a minha casa estava em festa, é muita terra pra mim, não vou dar conta,

¹⁰⁹ Sobre as diferentes possibilidades de relacionamento entre uma proposta recebida e uma resposta pessoal, confira o livro *Educar é um risco* de Luigi Giussani (2004) e o livro *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica de uma instituição espírita* de minha autoria (Gaspar, 2013).

¹¹⁰ Sobre os traços constitutivos da cultura brasileira em termos de disposição dominante, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1997a, 1997b, 2008, 2012).

¹¹¹ Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

¹¹² Sobre a dinâmica própria da experiência de liberdade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

não vou ser mãe de santo. Então...”. E ele: “mas... você vai vender tudo? Também quero meu dinheiro, porque eu não lhe dei”. Entendeu? Tipo assim: você está vendendo o que não é seu.

Eu vendi uma parte, mas já sei que não posso vender, porque é dele, porque Oxóssi já veio aqui e disse que é dele. Ai já mandei limpar, já fiz um espaço lá. Já estou... mas assim... não quero ser mãe de santo, não vou ser mãe de santo, acho que não vou ser, mas vou cuidar dos meus Orixás lá.

É dele, né? Fazer o quê? Eu já tenho a minha casa lá, mas tem agora a terra para fazer a roça dele, o espaço dos meus Orixás. Se sair na minha obrigação de sete anos quando eu fizer, porque eu devo a última. Se isso acontecer... aí eu vou ser mãe de santo... entendeu? Porque aí já...

Silvia conta-nos com surpresa o caso do dono do bar que a reconheceu como filha de Oxóssi sendo que ela não havia lhe dito nada a esse respeito. E ela se surpreende também pela iniciativa do *rapaz*, que lhe doou um terreno, ou melhor, *não lhe deu*, deu para *seu pai*. A relação de intimidade com seu Orixá se reafirma: olhando-a é possível reconhecê-lo, pois ele *está aí*, não a abandona.

Seguindo a indicação que lhe é dada, ela se empenha para *limpar* o terreno e vai cuidando como pode. Mas, a princípio, lida com a situação também se guiando pelo que lhe parece razoável: *é muita terra* e ela *precisou de dinheiro*, logo, vendeu uma parte. A reação imediata, seja do doador que reivindicou ganhar algo com a venda, seja de Oxóssi *que já disse que é dele*, são acontecimentos que evidenciam para ela sua posição de não proprietária, mas sim cuidadora do que lhe foi confiado. Aquele lote é dela e não é dela: presente imbuído de *obrigação* e ressalvas.

Se sua ação talvez possa ter desconsiderado num certo momento a pertença que é fundamental em sua experiência, Silvia relata seu movimento de retomar, de acatar o direcionamento de Oxóssi, de se dedicar ao que é a vontade dele. Cuida então de *limpar, construir, fazer a roça dele, o espaço dos Orixás*. Reconhece que a terra pertence a ele por meio dela: relação de intimidade sem fusão, como já havíamos delineado.

Neste trecho, um novo ponto de tensão se apresenta na vivência de Silvia no Candomblé. Ela afirma algumas vezes que *não quer* e *não vai* ser mãe de santo, mas finaliza indicando que *se isso acontecer, vai ser* sim mãe de santo. Acompanhemos como ela elabora essa tensão:

Segundo minha mãe [de santo], eu vou ter filhos de santo. Não necessariamente eu vou ser mãe de santo, porque eu jamais queria isso. Não tenho paciência emocional para ser mãe de santo, é muito trabalho que dá. Eu já lido com mulheres negras, já tenho muita “nóia” de mulheres negras, já tenho minhas “nóias”, “nóias” que eu trabalho. O Candomblé tem muitos problemas, e eu não estou afim, entendeu? Eu queria uma vida mais tranquila, mas tudo me leva a compreender que de fato vou ter meus filhos de santo, minhas filhas de santo. Até porque minha mãe já falou isso. (...)

Teve uma festa, minha mãe [de santo] me chamou, que ia me dar uma... pra eu ser madrinha. Você é madrinha e depois vira mãe. Mas fico fugindo, porque não quero

essa responsabilidade não. Mas eu chego lá e ela: “oh, o seu ministério é aqui, vai ser de aconselhar. Você tem uma função na casa”. Ai eu chego lá e não tem jeito não. Mas eu não quero ser ela não. Por enquanto não. (...)
Porque serviço pesado eu tô fora! No Candomblé tem muito serviço. Eu não curto fazer muito trabalho. Já basta os meus. Mas se tiver que fazer, fazer o quê, né?
 [com voz de resignação].

Tudo leva Silvia a compreender que terá seus próprios filhos de santo, mas ela ressalta o quanto isto a contraria: *não está afim, jamais queria* porque não tem *paciência emocional, já lida com muita “nóia” e Candomblé tem muitos problemas, muito serviço pesado*. A lista de motivos se estende enquanto a dramaticidade de aderir ao que lhe é proposto por um outro se reapresenta: seu anseio por uma *vida tranquila* entra em choque com a direção que sua mãe de santo lhe aponta como certa.

Diante do drama, embora ainda não esteja claro qual será sua resposta definitiva, emerge novamente como ela não pode desconsiderar os vínculos que são fundantes para si, pois, como vimos, contrariar uma obrigação que lhe é apresentada no Candomblé significa contrariar seus Orixás. E Silvia segue então cultivando sua pertença assumindo a sua *lida*, aceitando o *chamado* da mãe, tornando-se *madrinha*. E, enquanto o faz, vai colhendo os indícios e elaborando o destino¹¹³ que se lhe apresenta, perguntando-se *o que fazer* como que já se dirigindo ao caminho vislumbrado.

Assim, da *responsabilidade* que ela não quer assumir, Silvia *fica fugindo* porque *não gosta*, ao mesmo tempo em que sabe que precisa escutar, considerar. Sua vida pode assumir uma direção não desejada, mas à qual ela não pode deixar de responder: *não tem jeito não*. Resignar-se a ser mãe de santo apresenta-se como caminho possível em virtude da radicalidade da pertença: sacrifício que ela conscientemente intui, mas – ainda? – não assume, *por enquanto não*.

Retomando o que compreendemos até aqui, vimos o quão complexa é para Silvia a relação de proximidade e autoridade no Candomblé. Do ponto de vista institucional, ela se mostra sempre relutante, questionando desígnios, perguntando-se até quando permanecerá ali, arredia a responsabilidades e posições de hierarquia elevada. Ao mesmo tempo, ela carrega uma experiência radical que a ancora nessa praia e na vida, relação de intimidade com seus Orixás, de pertença e de respeito ao caminho que eles lhe indicam. Respeito que para ela é muitas vezes tenso, dramático, já que não gosta de tudo o que tem que fazer. Ainda assim ela segue trilhando e verificando seu caminho, pois a radicalidade da relação que a sustenta vai além de discursos ou planejamentos: nunca deixa de ser de Oxóssi, sendo Silvia.

¹¹³ Sobre a elaboração de destino, não enquanto fardo, mas enquanto direção, caminho, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

E, com esse seu modo próprio, qual é a contribuição que ela entende dar ao Candomblé?

Por enquanto quero contribuir para essa religião, que tem um aspecto cultural, muito mais com o pouco do conhecimento que tenho para empoderar essa comunidade que é vista por muitas outras religiões como coisa do mal, do diabo. Conhecendo esses dois espaços, quero contribuir para dar visibilidade, para empoderar a partir dessas mulheres negras, e depois vêm os homens negros e o que for.

Porque a discriminação era muito grande. Agora mesmo você sinalizou isso [não sabia o que era Erê, mas já ouviu falar da Festa de Cosme e Damião]. Quando fala Erê ninguém conhece, quando fala Cosme e Damião todo mundo conhece. Quer dizer: quem foi que visibilizou isso? Foi o poder dominante. Se conhece o que é interessante que se mostre. E quem está no poder é quem diz o que quer que seja visto. Quero contribuir para essa questão aí. Acho que já faço isso. Faço isso, tranquilo. (...)

Hoje eu vejo que é por conta do racismo religioso, e também da disputa, que alguém precisa dizer que a sua é melhor. Eu digo assim: “você do Candomblé precisam dizer que Exu não é esse mal. São vocês que têm que dizer. Porque mesmo que eu fale, sou forasteira de dentro. Eu vim de outros espaços. A sua voz de dentro é muito mais poderosa do que a minha”. Exu é um Orixá, é o que toma conta da porta, é um guarda. Tem mal nisso? (...)

Eu ainda queria ver o povo estudando mais, é muito pouco. Talvez seja um fenômeno local: o povo negro estuda muito pouco. Tem que estudar mais. Mas também é a condição. Mas no Candomblé tem muita gente agora que está acordando para estudar, pesquisando.

Silvia entende que sua contribuição para o Candomblé ancora-se justamente em seu caráter de *forasteira de dentro*, navegante dos dois espaços, a Academia e o Candomblé. Com sua formação e conhecimento, reconhece o *aspecto cultural* e a importância de *dar visibilidade* a essa religião bem como tem como objetivo *empoderar a comunidade*. E compreende também que as barreiras e preconceitos em torno do Candomblé não se devem apenas à falta de visibilidade, já que essa religião é discriminada e conhecida de modo distorcido, ora associada à figura que encarna o mal no universo cristão, o *diabo*, ora tendo camuflados seus personagens e festas em outras roupagens.

Mostrando como eu mesmo *sinalizo* a discriminação, ela elabora como as *disputas* entre religiões subjugarão o Candomblé. *Todo mundo conhece* o que, para o *poder dominante*, é *interessante que se mostre*: o saber difundido à sociedade em geral nunca é neutro. E, sendo assim, é preciso que cada comunidade se levante para mostrar o que realmente é, para lutar confrontando os preconceitos. Silvia entende *já* contribuir nesse processo, não apenas por *dar visibilidade* à comunidade em que se inseriu por meio de suas pesquisas. Com seu olhar atento às desigualdades de gênero e raça, ela sabe que muito mais importante que a voz da *forasteira de dentro*, são as vozes *dessas mulheres e homens negros, de dentro*, que devem ser ouvidas.

Contribuir, portanto, *empoderando*, para que o outro fale por si e a partir de si. Por isso Silvia vê como tão importante que o *povo negro* estude mais e lamenta a constatação de que

se encontrem numa *condição* desfavorável. Condição, mas não determinação: atenta, ela colhe os sinais que apontam na direção almejada e afirma que no Candomblé muitos *estão acordando para estudar*.

Nesse sentido, compreendemos que Silvia dá a sua contribuição por meio de sua formação e de seu jeito próprio de explicitar os problemas, provocando o outro de diferentes formas, seja desmascarando preconceitos, seja chamando seu povo para a luta. Sua pesquisa é tomada como instrumento para buscar colocar no justo lugar¹¹⁴ o que encontrou de valioso e que por tanto tempo foi encoberto, desmerecido. E como instrumento para provocar a comunidade a mostrar seu rosto: chamado à tomada de posição. Assim fazendo, ela segue tanto explicitando problemas quanto convocando à construção de novas possibilidades.

“*Por enquanto vou ficando no Candomblé mesmo, a complexidade é muito boa*”. Silvia segue caminhando nessa praia aberta a um mar sem limites: “*digo que é um poço sem fundo (...) não esgota*”. A percepção da amplitude da religião que escolheu, que “*não tem essa sistematização que tem nas outras religiões, não tem a norma, nem tem o livro*” é para ela um convite a permanecer, a seguir aprofundando, dando a sua contribuição. É também um horizonte aberto, um chamado a caminhar, ora questionando, ora convocando para a luta. Trata-se de uma complexidade vivida como correspondência¹¹⁵, “*por isso que me atrai*” e como provocação a se reconhecer não possuidora de todas as respostas e decisões, mas parte de algo muito maior, que a domina e abraça: “*onde eu vou chegar eu não sei, esse infinito aí*”.

Infinito que se estende adiante, para o futuro que ela ainda não visualiza em contornos nítidos, e que se prolonga também para seu passado, suas raízes. No modo como Silvia elabora seu percurso de formação religiosa, a relação com o Candomblé integra um caminho de valorização da *questão mística* que vem desde seu nascimento:

Eu sempre digo que a minha existência está muito implicada com a questão mística. E hoje eu compreendo que essa relação vem desde antes do meu nascimento. Minha mãe contava que quando ela estava para dar a luz, a maternidade estava em greve. Ela disse que passou horas e percebeu, por experiências de outros partos, que eu iria nascer a qualquer hora, porque tinha todos os sinais e não vinha ninguém para dar assistência. SUS, né? Coisa pública. Ela disse que naquele momento fez um voto pedindo que se tivesse um parto normal, podia tomar para Ele. Só que até hoje eu não sei para quem ela me ofereceu! [risos] Então você vê que tem uma marca mística aí.

Silvia reconhece que sua *existência* tem uma *marca* peculiar. A relação com a *questão mística*, que lhe é tão constitutiva, é atualmente elaborada como anterior ao *nascimento*,

¹¹⁴ Sobre a dinâmica de ajustar o olhar de modo a focá-lo no justo lugar, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

¹¹⁵ Sobre o conceito de correspondência, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

devido ao *voto* feito por sua mãe. E assim ela vem ao mundo oferecida a alguém: o pedido por sua vida tem como contrapartida a permissão de que *Ele a tome*. O pertencer a um Outro é compreendido como constante em sua trajetória, marca não escolhida, mas profundamente sua.

E a quem Silvia pertence? Se por um lado afirma, rindo, *até hoje* não ter descoberto a quem sua mãe se referia, por outro lado vimos como ela sabe muito bem quem é seu *dono*. Independentemente da designação dada por uma ou outra, há o reconhecimento claro da relação com uma alteridade transcendente que a constitui, ponto forte da sua experiência que ela precisa sempre considerar. Ponto forte, que delinea seu percurso e interesses em todos os âmbitos:

*Eu só fiquei sabendo desse ocorrido quando estava indo para Belo Horizonte fazer teologia, no momento que decidi que ia ser teóloga.
Nesse período, eu contei com a total falta de apoio da minha mãe. No último dia, fui me despedir e ela: “é... realmente fiz de tudo para que você não fosse, mas também... e você sentiu isso na pele, porque eu rejeitei toda a sua escolha”. Porque ela queria que eu fizesse outro curso que ganhasse dinheiro, mas o que me interessou foi a teologia, o fenômeno religioso. Ai ela me abraçou e disse no meu ouvido: “olha, também quem me mandou fazer esse voto! Quem me mandou lhe entregar!”. Foi nesse momento que eu fiquei sabendo.*

Mesmo não sabendo que havia sido *entregue no nascimento*, Silvia escolheu como profissão a teologia. Dando prosseguimento à elaboração da marca *mística* da sua existência, ela narra como o interesse no *fenômeno religioso* definiu também o curso em que se graduou. Decisão que lhe exigiu mudar de cidade *com a total falta de apoio* da mãe, então preocupada com a garantia dos aspectos materiais da vida. Decisão dura, combatida em casa e sustentada por ela, decisão por aquilo que se mostra como mais essencial.

É interessante perceber nesse processo como sua *marca* se torna critério de referência, seja na escolha profissional, seja no empenho por afirmar seu caminho mesmo à revelia da vontade do outro. A pertença como entrega e combate: há uma relação mais radical à qual ela não renuncia, à qual as demais relações estão submetidas, fazendo com que ela às vezes acolha, às vezes negue as propostas que lhe são feitas. Trata-se de uma experiência que a estrutura e a convida à elaboração, a re-percorrer a própria história colhendo os seus sinais, a ora se fechar, ora se abrir ao que pode ser seu mesmo vindo da experiência do outro.

Assim, além de acolher o voto da mãe como sinal da presença fundante da *mística* em sua existência, Silvia reconhece também outros legados de sua genitora, que hoje reconhece como heranças que se tornaram verdadeiras *obrigações* suas:

Minha mãe me criou no universo metodista, mas ela contava muita história quando a gente era criança, antes de dormir. O que ela contava era meio história e meio

experiência fenomenológica. Acho que ela conseguiu aflorar isso em mim. Depois de grande, pedi que minha mãe recontasse algumas histórias, e percebi que ela vem de um lastro ligado à questão do caboclo.

Minha mãe é do sertão de Pernambuco, da Serra do Umbuzeiro. Tive o privilégio de ir lá antes de ela falecer. Ela falava tanto e a gente imaginando... as histórias que ela contou do avô. Minha mãe na verdade era uma médium, só que ela não desenvolveu isso. Hoje com minhas leituras eu percebo que ela sabia disso, e ela investiu um pouco isso em mim, entendeu? No Candomblé tem o lance da herança: eu herdei dela o que ela não cuidou. (...)

Do ponto de vista da herança africana, minha mãe é de Iansã, mas ela não cuidou do seu Orixá. O Orixá dela era para ser feito, como eu sou feita de Oxóssi. Na minha obrigação de Oxóssi tive que assentar a Iansã dela. Então o que ela não fez eu faço. Eu cuido da Iansã dela. A Iansã dela foi assentada junto com minhas coisas. Tem um altar da Iansã, entendeu? Por isso digo que a minha herança veio dela. Eu sei que veio. Hoje eu já sei que veio.

Silvia, adulta, relê experiências de sua infância no *universo metodista* com os olhos de quem se converteu ao Candomblé. O confronto do que ela hoje sabe com as histórias que ouvia – e que fez questão de pedir à mãe que recontasse – permite-lhe compreender o *lastro* do qual *vem*. Seguindo a trilha do que lhe foi narrado, ela encontra não só heranças do sertão de Pernambuco, daquilo que seu avô viveu na Serra do Umbuzeiro: o seu *lastro* revela também a presença do *caboclo*, entidade da Umbanda. Um lastro, portanto, que transpassava o círculo religioso de sua formação e que hoje ela entende a ter marcado profundamente. Ouvindo aquelas histórias *antes de dormir*, não era só o sono que vinha, eram dois universos que se encontravam, era uma experiência de contato com raízes ancestrais que ia sendo *aflorada*.

Relatando essas experiências que a formaram mesmo antes de possuir os conhecimentos para compreendê-las, ela segue colhendo os sinais daquilo que viveu e herdou em sintonia com sua *marca mística*. Suas *leituras* atuais a permitem perceber características de sua mãe que a qualificam como *médium*, isto é, pessoa capaz de intermediar manifestações espirituais e que precisa *desenvolver* essa faculdade. Na opção da mãe por não seguir este caminho, mas investi-lo nela, Silvia lê o abandono de uma obrigação, pois o *Orixá dela era para ser feito*, gerando uma herança a ser cuidada.

E, decidindo-se pelo Candomblé, decide também cuidar do que herdou: na sua *obrigação de Oxóssi assenta* também a *Iansã* da mãe, cuida do *altar, junto com as suas coisas*. Colhemos aqui mais um indício de como ela se abre não a qualquer coisa, mas àquilo que confirma sua pertença radical: Silvia acolhe o que lhe foi investido, o que para ela confirma a vinculação com os Orixás como algo não arbitrário, como herança que lhe vem da mãe e de um lastro ainda mais antigo.

Lastro que ela colhe também na herança paterna, a partir da figura de sua avó:

É um barato, a minha formação já vem ecumênica. Quanto eu era criança, entre cinco e sete anos, minha avó paterna me levava para passear na praia do rio Vermelho, que é um local que tem a festa de Iemanjá dia 2 de fevereiro. A gente morava ali perto. E tinha um momento que ela falava uma língua que eu não entendia. Eu ficava... entendeu? Ela entrava em transe. Eu era criança, mas sabia que ela estava falando uma língua que eu não entendia.

Depois de grande, conversando com meu tio, falei: “lembro que minha avó falava uma língua que eu não entendia”. E ele: “é... minha mãe tinha as coisas dela e não sabia”. Outro dia, Exu falou: “ela recebia um Inquice”, na linguagem dele, uma entidade.

E minha avó falando comigo. Quer dizer: eu não tinha consciência disso. Não é uma questão lógica, até porque eu era criança e vivia no ambiente metodista, que não tem essa linguagem. Mas paralelo a esse ambiente eu já tinha esse contato com minha avó paterna. (...)

Eu vivi a experiência, ficava na memória, e depois de grande eu perguntava. Eu digo: “eu vou entender como é que é isso”. Eu vou entender como é que é isso.

A convivência com a avó paterna é elaborada como ocasião de *contato* com uma outra *linguagem*, que Silvia criança não entendia, que não pertencia ao seu *ambiente metodista*. O juízo positivo dado, *é um barato*, evidencia o gosto por colher em sua história momentos de convivência com outras perspectivas religiosas, ainda que sem *consciência disso*. Havia algo ali que acontecia, que não era dominado pela *lógica* e ainda assim marcava a experiência da menina que *sabia que não entendia*.

Eram passeios que, assim como as histórias de sua mãe, de certo modo religavam sua infância à sua ancestralidade, consolidando a inserção *paralela* em *universos* distintos¹¹⁶. Uma *formação ecumênica*, em suas palavras, que se apresenta a nós como formação num horizonte de significado atravessada por outra ordem de sentido, não explicitada, mas presente. Presente, reconhecida também por seu tio, “*minha mãe tinha as coisas dela*”, mas de certo modo velada, não explicada a ela nem na infância nem *depois de grande*.

Um *não saber* que Silvia empenha-se por desvelar. Decidida a *entender como é que é isso*, ela *pergunta*, retoma suas lembranças, recorre aos parentes, ouve os Orixás. O que lhe interessa a põe em movimento, a experiência que a marcou precisa ser compreendida. E, novamente, toma os instrumentos do presente para reler seu passado: nomeia a experiência da avó como *transe*, relata a afirmação de Exu de que ela *recebia um Inquice*, elabora como aquela já era uma experiência de ter uma *entidade falando* consigo.

Vai se configurando como os *universos paralelos* que atravessam sua história são por ela ressignificados. Resgatando seu lastro, ela nos apresenta os horizontes de sua formação evidenciando pontos de *contato*, mas não de diálogo. A *linguagem* de um ambiente não traduzia a *língua* do outro, mas deixava entrever uma diferença que permaneceu com ela, provocando-a. Mesmo que à época não tivesse auxílio para elaborar, ela guardou na *memória*

¹¹⁶ Sobre a possibilidade de duplo pertencimento na elaboração da própria identidade no confronto com o real, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2008, 2012) sobre a dinâmica do sincretismo.

a *experiência vivida* e, mais tarde, buscou ativamente por respostas. Assim, operando no presente as costuras do que havia sido deixado à margem da *lógica*, ela avalia positivamente que sua formação tenha em sua trama a marca inter-religiosa.

Marca que mais tarde irá tomar a cena: formada no universo metodista, Silvia em certo momento adere ao Candomblé. Acompanhemos de que modos ela relata e elabora sua formação metodista até o ponto de se converter:

Na verdade, eu sabia que eu queria ser teóloga, estudar o fenômeno religioso, mas como fui criada dentro de uma tradição metodista, tinha que dizer que queria ser reverenda metodista. Era a forma que eu tinha para burlar esse sistema e me tornar uma teóloga. Então tinha que dizer que eu ia ser pastora da igreja metodista, para que também eu tivesse inclusive o apoio financeiro.

Como vimos, o interesse de Silvia pelo *fenômeno religioso* a mobilizou a escolher a teologia como profissão. Na *tradição metodista* em que foi criada, a possibilidade aberta para ser teóloga incluía a prerrogativa de se formar como líder religiosa. Afirmando que *tinha que dizer*, ela elabora que esta era a forma a partir da qual ela poderia se graduar e ter, *inclusive*, o *apoio financeiro* de que necessitava para custear sua formação.

Respondendo a este contexto, Silvia optou por *dizer que queria ser reverenda*, não obstante esse não fosse seu desejo real: forma de *burlar o sistema* para alcançar o que de fato almejava. O interesse real se reapresenta como crivo, aqui a mobilizando a realizar concessões de modo a não abrir mão do que naquele momento vislumbrava como a forma para atualizar o que é mais caro, sua *marca mística*. E se reapresenta também a distinção entre o que é claro em sua experiência e o *sistema*, isto é, a dinâmica institucional com a qual ela se relaciona sem se enquadrar.

Quando eu nasci a igreja foi me visitar. Minha madrinha era missionária, teóloga da Igreja. Sempre fui muito acolhida nessa comunidade evangélica na minha infância. Eu me senti muito querida naquele espaço.

Então já tinha essa potência para me tornar uma líder dessa comunidade por conta dessa boa aceitação e dessa referência. E também a questão do status. Eu era afilhada de uma teóloga, líder religiosa, casada com um pastor americano. Então eu já fui bem vista, apesar de que, do ponto de vista econômico, eu não tinha esse status. Mas eu tinha outro tipo de status. (...)

Na Igreja Metodista, na minha prática de adolescente, eu fui uma pessoa envolvida nas coisas da juventude da Igreja. Então a Igreja realmente viu que caberia investir no que chama de vocação. (...)

E aí fiz minha trajetória. Nesse período eu também já tinha uma sensibilidade muito grande para a questão mística. E antes de fazer teologia, fui fazer artes cênicas. Fiz um semestre, mas vi que não era a minha praia, eu queria mesmo era teologia.

Fiquei dois anos em Belo Horizonte, e a comunidade quis me contratar. Eu ia me tornar uma líder sem precisar continuar o curso. Seria uma profissional da área, mas não uma teóloga. Mas o foco era ser pesquisadora, trabalhar com o fenômeno religioso. E aí eu disse: “não. Eu quero ser teóloga”.

Fui para São Paulo e lá iniciei também o curso de psicologia. Eu queria adentrar a religião ligada à questão mais mística, mais psique, porque sempre foi isso que me atraía. E depois eu vi que psicologia também não era a minha praia.

Fazendo sua trajetória, Silvia colhe o que favoreceu com que seu interesse por religião emergisse e pudesse ser concretizado. O *acolhimento na comunidade*, o *status* de sua *madrinha* e do marido dela, seu *envolvimento nas coisas da juventude da Igreja* durante a adolescência: elementos de seu contexto e de seu modo de se posicionar que foram tomados – seja por ela mesma, seja por seu grupo religioso – como sinais de sua *vocação*.

E, *investindo* nessa vocação, a Igreja oferece condições para que Silvia possa se lançar na direção desejada verificando sua correspondência. Ou melhor, nas direções: percorre diferentes caminhos na busca por concretizar seu real interesse. Tendo a *questão mística* sempre como *foco*, ora ela intui poder atualizá-la por meio de sua sensibilidade no curso de artes cênicas; ora tenta *adentrá-la* pela vertente *psique* no curso de psicologia. Ativa em sua busca, percebe que nem uma, nem outra são a sua *praia*: permanece o critério próprio no confronto com a realidade¹¹⁷.

A mesma dinâmica se expressa no relato de sua resposta à comunidade de Belo Horizonte que queria contratá-la como *líder sem precisar continuar o curso*. Mas *ser apenas profissional da área* não a interessava: a clareza quanto ao anseio por pesquisar o *fenômeno religioso* a mobiliza a declinar o convite. Silvia quer mergulhar no universo religioso, não como líder, mas como aquela que investiga, interroga, problematiza. Seu caráter de *forasteira de dentro* parece-nos se apresentar também aqui: a partir de sua elaboração, podemos identificar que, muito antes de ser do Candomblé, ela se mostra como alguém que busca o olhar amplo e crítico à religião, lançado desde seu interior.

Assim, em seu relato, vemos como, seja em virtude de propostas recebidas, seja por iniciativa própria, Silvia, que já tinha se decidido pela teologia, não deixa de se abrir a diferentes possibilidades que se apresentam. Ela vive as experiências que imagina que possa lhe corresponder, bem como nega o caminho mais curto quando este lhe impossibilita aquilo que ela de fato quer. Em ambos os processos, seu juízo claro de não correspondência é mais um indício do seu modo próprio de se posicionar no mundo, alguém que se lança sem se abandonar, que adentra sempre verificando.

Nesse seu percurso de verificações, obstáculos se interpuseram, solicitando posicionamentos. Fazer o próprio caminho tem seu preço...

¹¹⁷ Sobre a centralidade do reconhecimento de um critério próprio no confronto com a realidade, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

Terminei o bacharel [em teologia] porque isso eu sabia que iria terminar. Voltei para a comunidade para assumir o pastorado e também pagar minhas contas, porque ninguém toma café de graça! Mas eu tinha sempre o foco de trabalhar com mulheres negras. Por isso eu também não ia ser psicóloga, porque trabalhar com mulheres negras não ia ganhar dinheiro. Também não ganho dinheiro do mesmo jeito! Fui trabalhar em Recife, Olinda, Belo Horizonte, São Paulo. Então tive várias experiências pastorais, sempre ligando à questão religiosa.

Sabendo o que quer, *o que iria terminar*, Silvia acolhe as regras do jogo – *ninguém toma café de graça!* – e não se furta a retribuir, com seu trabalho, o subsídio recebido para custear sua graduação. Assume o pastorado imprimindo nesse percurso uma nova marca reconhecida como propriamente sua, o *trabalho com mulheres negras*. Esse *foco* que vem se somar à opção por dedicar-se ao *fenômeno religioso*, multiplica um outro preço a pagar: *não ganhar dinheiro*. E, embora isto a princípio apareça em sua fala como mais uma justificativa para não ser psicóloga, ela mesma complementa: *não ganho dinheiro do mesmo jeito!*

Poder ou não acumular riquezas mostra-se como empecilho numa profissão que não é a sua *praia*, ao mesmo tempo em que não a impede de abraçar o que de fato quer. Assim, vai se revelando como a questão financeira tem seu peso: solicita a *voltar também para pagar*, impõe uma vida sem riquezas a quem trabalha com questões sociais. Fator importante, mas não estruturante: seu peso não desequilibra a balança de suas decisões, pois há um critério mais radical que a mobiliza.

E assim Silvia prossegue em sua jornada na teologia, não sem percalços. Além de um preço, fazer o próprio caminho também tem seus desgostos...

E lá em Belo Horizonte eu senti que fui discriminada. Foi lá que me vi negra... me vi não, me fizeram ver que eu era negra, que eu era mulher pobre. Aquela cidade me acordou para muitas coisas. Me discriminavam legal, porque estão acostumados com outro tipo de aparência. Na época eu usava shortão e tal. Eu vinha de artes cênicas... É pequeno, né? Eu cresci mais do que eles. Isso aí foi muito bom.

Em sua elaboração, ela pontua que sua experiência em Belo Horizonte lhe *acordou para muitas coisas* porque ali viveu a experiência de se sentir *discriminada*. Acostumadas com *outro tipo de aparência*, as pessoas com quem conviveu na cidade lhe *fizeram ver* que ela era *negra, mulher pobre*. Sentindo na pele o preconceito¹¹⁸, evidencia a dor de ser vista como diferente, ao mesmo tempo em que resgata algo de *muito bom* nessa experiência: o crescimento pessoal.

A adversidade vivida apresenta-se, assim, como ocasião para aprender algo novo, compreender o mundo de modo mais complexo. Silvia não lamenta o acontecimento que a

¹¹⁸ Sobre o tema do preconceito, situando-o dentro da experiência humana, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009).

machuca: seu juízo avança desvelando a desigualdade das relações, desigualdade baseada em critérios *pequenos*, de *aparência*, os quais ela não compartilha. Seu foco se dirige a outros horizontes e, assim, ela elabora os percalços não como entraves, mas como degraus que lhe permitiram *crescer mais* que os companheiros que a discriminavam.

Desgostos que não inviabilizaram que ela continuasse a ir em direção do que efetivamente queria:

Fiz especialização em teologia – sobre Novo Testamento, focado na questão do feminismo – e dava aula no seminário anglicano. Participei de um grupo de pesquisa de teólogos e lá conheci N. e outras pessoas do grupo feminista que trabalham com a questão racial e de gênero nessa perspectiva ecumênica. Foi aí que recebi um convite para participar de um encontro nesse seminário ecumênico e também trabalhar em grupo de mulheres. Aí comecei, de fato, a me envolver com questões que eu realmente queria, que era a questão de gênero e a questão de raça, sempre com o recorte religioso.

Seguindo em frente, Silvia encontra grupos com os quais sintoniza: pessoas que pesquisam teologia, feminismo, questão racial. *Participando*, ela *conhece*, *recebe convites*. Acolhendo o que se apresenta, ela consegue, *de fato*, começar a se *envolver* com as *questões que realmente queria*. Aqui são narrados encontros distintos daqueles vividos em Belo Horizonte, encontros nos quais ela realmente tem espaço para afirmar o que lhe é mais caro, sem deixar nada de fora: *a questão de gênero, de raça, o recorte religioso*.

Recapitulando sua trajetória até aqui, podemos compreender que Silvia reconhece um interesse, um desejo radical e organiza sua vida de modo a permitir que ele se concretize. Para isso, aceita se formar num caminho que, embora não seja o ideal, é a rota possível dentro da tradição em que se inseria. E aceita também envolver-se com outras possibilidades que se aproximam do seu interesse, verificando se elas lhe correspondem ou não. Prossegue enfrentando dificuldades e discriminações, tomando experiências de dor como ocasião de crescimento pessoal. E, sempre caminhando, encontra o espaço humano propício à realização do que tanto almejava: um trabalho que articula pesquisa, religião, gênero e raça.

Um trabalho, portanto, que articula seus interesses, sensibilidades, contribuições. Um trabalho que se concretizou por um encontro e que abriu caminho para o encontro que iria transformar sua vida:

Aqui na Bahia, se você for trabalhar com raça, gênero, religião e cultura, vai adentrar necessariamente na questão do Candomblé. E aí não teve outra. Eu tomava conta de uma comunidade [metodista]. A maioria negra, pobre, no Pirajá. Lá nessa região fui estudar a história da comunidade junto com esse grupo de estudo feminista. A gente descobriu que aquela região, no século XIX, era um quilombo. E que no centro desse quilombo havia um Candomblé. Aí eu fui aprofundar, fui ler. O povo não tinha essa memória, a comunidade não tinha, mas a gente buscou. Para você ver a importância de você estar lendo para...

e o apagamento presente naquela comunidade. Todo o empoderamento desse quilombo girava em torno desse Candomblé de Angola. Por conta dessa busca eu descobri o Candomblé. Eu queria entender que poder é esse, que relação era essa. Então eu intuía que tinha aquilo, que quem empoderava era a religião, mas eu não tinha palpável, eu queria pesquisar. E aí eu fui mexer nessa história, que desembocou na minha dissertação de mestrado. Essa pesquisa me levou ao Candomblé e aí virou a minha praia! Virou minha casa, minha segunda casa.

Silvia, então teóloga e reverenda metodista, apresenta seu olhar de pesquisadora como disponível a acolher o que se mostra. E, na Bahia, o que se mostra a quem *trabalha com raça, gênero, religião e cultura* é o Candomblé. As raízes africanas fincadas nesse solo podem estar *apagadas*, mas não podem ser negadas: *não tem outro* caminho a quem quer *aprofundar* senão reconhecê-las, senão *adentrar necessariamente no Candomblé*.

Silvia se abre, portanto, para investigar uma perspectiva religiosa diversa da sua: pesquisando a comunidade metodista da qual era líder, identifica sua origem ligada a um quilombo, em cujo *centro havia um Candomblé de Angola*. Descoberta que a inquieta, convidando-a a *aprofundar*. Instigada pelo *poder* que emanava daí, Silvia não levanta barreiras de credo: *queria entender* e intuía a centralidade da religião ancestral no *empoderamento* daquela comunidade do Pirajá, não obstante *o povo não ter essa memória*.

Intuía, mas não tinha *palpável*: a sutileza dos contornos que se apresentavam a mobilizam a *pesquisar, mexer na história*, mas não de qualquer jeito. Silvia aprofunda de modo sistemático, *buscando, lendo, desembocando na dissertação de mestrado*. Desse percurso de pesquisa, nascido de um interesse real e marcado pela abertura às novidades que vão surgindo, ela colhe não somente uma compreensão mais complexa da raiz da comunidade que pesquisou, mas também um juízo sobre a sua própria busca. Um juízo de ter encontrado a sua *praia*, a sua *casa*: envolvendo-se com uma perspectiva diferente, ela descobre o valor do Candomblé e reconhece aí uma familiaridade consigo, espaço que é para ela, que lhe corresponde.

Envolvimento que se tornou radical, com o tempo. E como Silvia viveu esse processo? Como a reverenda chegou a reconhecer no Candomblé a sua segunda casa?

Porque eu tinha medo, tinha preconceito. Um dia, quando o nosso grupo foi visitar o Candomblé, eu fiquei um pouco incomodada. “Eles têm alguma coisa aí que está acordando em mim”. Como conheci o Candomblé numa comunidade que eu tinha sido pastora, digo: “pô, não está confortável aqui pra mim. E se tiver alguém da igreja aqui? Talvez alguns desses jovens que passam por aqui me conheçam”. O grupo ficou, e eu desci, fui embora. Esse fato me incomodou toda, fiquei tão triste. Falei assim: “será que estou sendo preconceituosa?”. Fiquei tentando entender o que significava a minha resistência em estar ali. (...) Vinha na minha mente o tempo todo: “mas eu aprendi que isso é do mal, que Candomblé é coisa do diabo”. Aí eu disse: “eu vou trabalhar isso. Isso não está bem trabalhado dentro de mim”.

Quando cheguei no Pirajá fui com isso guardadinho aqui. Lá encontrei um quilombo e descobri aquela história. Foi pelos livros que cheguei a trabalhar essa questão. Eu digo: “legal, vou trabalhar”.

Aí chego para conhecer o Candomblé (...) e a mãe de santo fala: “olha, o Orixá disse que você tem herança, tem que se cuidar”. Aí eu disse: “a senhora sabe com quem está falando? Com uma reverenda”. E ela: “eu sei minha filha, isso não tem nada a ver. Você é reverenda lá, sua ancestralidade vem da África. Se você cuidar, melhor para você”. Eu senti naquele momento: “poxa, o preconceito estava em mim”. Quer dizer, nós que temos preconceito.

No princípio, Silvia *tinha medo, preconceito*. Visitar o Candomblé na comunidade que a conhecia como pastora despertou-lhe incômodo. Seus questionamentos indicam que num primeiro momento dispor-se a uma aproximação com uma religião diferente não era algo tranquilo para ela. Uma religião não apenas diferente, mas em certo sentido oposta, tomada por sua tradição como sinônimo do *mal, do diabo*. Decide então *ir embora*, mas o incômodo permanece e ela se descobre triste com sua reação.

Será que estou sendo preconceituosa? Silvia se pergunta se está encarnando o tipo de posição que não lhe corresponde, posição que inviabiliza a relação por desvalorizar o outro. E, não se reconhecendo numa postura assim, questiona os elementos que na sua tradição fomentam o afastamento e a discriminação, abrindo-se para admitir como reproduzia esses elementos porque isso não estava *bem trabalhado dentro* de si e dispendo-se a revisitar a *resistência* expressa em seu comportamento.

Permanecendo com esse seu juízo *guardadinho*, ela segue seu caminho próprio, de pesquisadora da religião e encontra aí um modo para começar a *trabalhar* essa questão: *pelos livros*. Nessa re-aproximação, ela colhe um novo juízo, *legal*, percebendo-se então capaz de dar um passo a mais. Silvia se abre então para conhecer e se relacionar com o outro, com a mãe de santo. E, nesse encontro, ela se vê solicitada a olhar para si a partir da perspectiva do Candomblé. Mais uma vez desconcertada, sua reação volta a ser defensiva, apelando para a hierarquia: *sabe com quem está falando?* A mãe de santo, no entanto, a desarma com uma resposta que considera a perspectiva alheia sem deixar de afirmar a própria, uma resposta que reconhece a diferença sem deixar de propor.

Dessa segunda experiência, Silvia colhe a compreensão: *o preconceito estava em mim*. Compreensão que admite o que antes ficara como pergunta. E a percepção da inadequação dessa postura se mostra mais aguda pelo reconhecimento de que a outra parte assume uma posição mais complexa e livre que a sua. Não obstante tenha inicialmente decidido trabalhar a questão por meio do estudo, é acolhendo a provocação de um encontro que Silvia chega a assumir o preconceito e se abrir para uma nova posição.

O relacionamento inter-religioso mostra assim diversas facetas nessa experiência vivida por Silvia: num primeiro momento, o contato gera incômodo, reprodução de crenças que desvalorizam sem conhecer, medo e afastamento. Observando a tristeza que nasce nesse processo, questiona seus comportamentos e dispõe-se a trabalhar a própria posição de fechamento. Guardando consigo essa provocação, colhe a oportunidade de relacionar-se novamente com o Candomblé de modo teórico, por meio da pesquisa. Verificando a correspondência desse movimento, decide avançar, isto é, se relacionar pessoalmente. E eis que algo acontece¹¹⁹: o incômodo se reapresenta e pode ser elaborado como preconceito que está em si. Silvia vive um verdadeiro encontro, ocasião para apreender uma diferença que questiona suas resistências, que apresenta uma abertura, que a convida a reconsiderar. É a provocação do encontro inter-religioso que solicita Silvia a reconhecer uma possibilidade de convivência, mesmo que sejam diferentes, mesmo que ela tenha se colocado inicialmente como superior. A abertura da mãe de santo a mobiliza a abrir-se também, para dentro e para fora¹²⁰: a relação inter-religiosa culmina numa experiência de unidade possível na diferença, que a transforma, que apresenta novidades.

Eu fui para conhecer e vi coisas interessantes lá. Eu vi que dentro da Igreja a gente fala muito de amor ao próximo, de partilha de Reino de Deus, mas vi isso acontecer dentro do Candomblé. Eu disse: “pô! que legal, é aqui”. Lá eu tenho o discurso, aqui eu tenho a prática. Essa dicotomia, vamos ver como é que faz isso.

Dispondo-se ao encontro, a conhecer, Silvia vai se surpreendendo com *coisas interessantes*. *Vendo acontecer* no Candomblé a concretização de valores *muito falados* por ela e seu grupo *dentro da igreja*, ela se vê mobilizada a reelaborar a própria perspectiva religiosa. Sua identidade vai sendo revista e problematizada no encontro com o outro¹²¹, uma *dicotomia* aparece: o que se fala é caracterizado como *discurso* quando se vê diante da *prática*.

E, abrindo-se para essas coisas que se mostravam a ela, Silvia começa a afirmar que o valor do que encontrou é também para ela: *pô! que legal, é aqui*. Assim, podemos compreender que na abertura para a convivência inter-religiosa, instaura-se em Silvia um movimento de aproximações e questionamentos da própria perspectiva, que gera uma vontade de conhecer mais a fundo a perspectiva do outro, *ver como é*.

¹¹⁹ Sobre a constituição da dinâmica do acontecimento, confira o livro *O possível e o acontecimento: introdução à hermenêutica do acontecimento* de Claude Romano (2008).

¹²⁰ Sobre a compreensão de pessoa como abertura para dentro e para fora, confira o livro *Estrutura da pessoa humana* de Edith Stein (1932-33/2003).

¹²¹ Sobre a reelaboração da própria identidade no relacionamento com o outro, confira as discussões realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2008, 2012) sobre a dinâmica do sincretismo.

Sua posição vai se estruturando na abertura, enquanto a instituição a que pertencia caminha no sentido contrário:

Só que a comunidade local metodista, já muito influenciada com esse momento de conservadorismo, dessa visão mais moralista que as Igrejas Protestantes têm, começou a barrar. E também a questão da rejeição: mulher, negra, no sacerdócio, entendeu? Quer dizer: “essa mulher está no lugar errado”. “N” questões afloraram aí. (...) Sofri discriminação racial, discriminação de gênero, discriminação por ser solteira, por “n” questões, entendeu? É do processo. (...)

E para encurtar, em detrimento disso... como é que eu digo, eu não fui colocada para fora, mas o caminho seria esse. Digo assim: foi uma saída compulsória. Sai porque sabia que... tanto que hoje a Igreja Metodista não é mais ecumênica, retrocedeu. Nos seus documentos deixou de ser. (...) Você tem hoje uma igreja com a placa metodista, mas a essência... (...) Vivi essa transição. Então eu não estava errada, né? (...)

Hoje eu tenho algumas relações ótimas, mas não estou mais nessa Igreja. A minha relação com a Igreja e com as pessoas com quem convivi continua normal. (...) Eu tenho respeito pela Igreja Metodista, o pessoal me considera, mas... tem o diabo do poder né? Tem ameaça no poder, briga entre eles.

Em sua elaboração, seu movimento de aproximação do Candomblé distancia-se da direção da Igreja Metodista, pois o preconceito que ela superara começa a se consolidar institucionalmente: prevalecendo o *conservadorismo* e a *visão moralista*, sua comunidade começa a barrar suas incursões no Candomblé. E ela colhe também no *aflorar* da *discriminação racial e de gênero* fatores que se somaram à *rejeição* da sua pessoa e seu papel no sacerdócio.

Reconhecendo que o *caminho* se tornara estreito, Silvia afirma não ter se oposto a esse processo. Foi ela que se *desligou*, ainda que de modo *compulsório*, seu movimento se deu antes de ser *colocada para fora*. Optando por não abandonar sua abertura, nem engolir a discriminação, ela rompe com a instituição em que se formou. Sendo de dentro e também estudiosa, lê o processo amplo de *transição* em que a Igreja *deixou de ser ecumênica*, processo que ela classifica como *retrocesso*. Elaborando que a *essência* não está mais ali, ela confirma que seu movimento de não se abandonar *não está errado*: permanece afirmando o que é seu foco, a despeito de vinculações formais ou hierarquias.

É interessante perceber também que, mesmo adotando um olhar crítico ao modo como essa Igreja tem se estruturado, Silvia faz questão de expressar o vínculo que mantém com as pessoas que permanecem filiadas a ela. Sua rejeição à *transição* institucional e também ao *diabo do poder* é apresentada juntamente ao reconhecimento do valor de alguns relacionamentos e ao seu juízo de respeito pela Igreja. E, segundo ela, trata-se de uma abertura recíproca, já que entende que o *pessoal* a *considera*.

Nesse sentido, podemos colher indícios de uma mudança significativa no modo como ela descreve sua posição em relacionamentos inter-religiosos. Se antes, no contato com o

Candomblé, sua primeira reação foi de preconceito contra a religião e afastamento daqueles que professavam uma fé discordante da sua, hoje, mesmo numa relação tensa, em que tem claros os pontos dissonantes, Silvia opta por expressar uma posição de respeito pela instituição e cultivo do relacionamento com pessoas que lhe são significativas.

Posição que ela busca assumir também diante da Igreja a que pertenceu após se desligar da Metodista:

Nesse período que me desliguei da Igreja Metodista recebi um convite da Igreja Presbiteriana Unida. Fui pastora lá durante três anos, mas não... Ainda sou reverenda nessa Igreja. Lá a filosofia é: uma vez sacerdote, sacerdote universal. Eu não deixei de ser, mas não estou na ativa. Pedi licença para estudo e nunca mais voltei, entendeu? Fiz um bom trabalho lá, modéstia a parte. Sei que se eu voltar para a Igreja Presbiteriana Unida as portas estão abertas, mas não é minha praia mais.

Eles não podem me tirar o título, mas podem negar uma comunidade para mim. Eu até recebi convite aí semana passada. Vamos ver o que vai rolar... mas não é a minha praia mais não, eu quero voltar a estudar. Estão me querendo para isso, mas eu quero outra coisa.

Embora ciente de que a Igreja Presbiteriana Unida também *não é a sua praia mais*, Silvia elabora que as *portas continuam abertas*, mesmo não estando mais na *ativa*. Ainda que a filosofia da Igreja seja o sacerdócio universal, seria fácil compreender que eles lhe negassem uma comunidade, já que ela *pediu licença e nunca mais voltou*. Mas não foi esta a posição assumida pela instituição, tanto que Silvia relata que há pouco lhe enviaram um convite para voltar a atuar como pastora.

É interessante perceber o modo aberto com que ela nos apresenta esse convite: *vamos ver o que vai rolar...* Assertiva que indicaria uma possibilidade ainda em análise, não obstante toda sua clareza quanto à *coisa que quer*. Nesse sentido, podemos compreender que Silvia reafirma sua opção por apresentar-se numa posição aberta, complexa, que desafia fronteiras religiosas para afirmar seu processo de contínuo movimento.

Uma vez levei minha mãe lá [no Candomblé] para fazer uma limpeza de corpo. Ainda pastora. Minha mãe era muito observadora, tinha uma dimensão da espiritualidade, herança mesmo. Ela olhou para um lado, olhou para o outro e disse assim: “pode ficar aqui minha filha, aqui é casa séria”. “Cuide dela aí, fique com ela aí” [falando com a mãe de santo]. (...)

Quando voltei para trabalhar em Salvador, uma psicóloga – acho que era meio junguiana – falou assim: “o que você veio buscar não vai encontrar aqui [na Psicologia]”. (...) Aí eu disse: “tá bom, não vou encontrar aqui, tá bom. Então agora eu vou mergulhar de cabeça nesse Candomblé para ver se é aqui mesmo”, entendeu?(...)

A mãe E. já havia dito que eu tinha que cuidar dos meus Orixás, da minha ancestralidade. E a psicóloga disse que eu não vou encontrar aqui, então eu vou mergulhar. (...) Meu pai dizia assim: “analisa os lados, veja se é por aqui, veja se é por ali. Mas, minha filha, se você vê que vai cair, se jogue!”. Tem que ser, então vou me jogar.

Silvia, *ainda pastora*, propõe à sua mãe um ritual do Candomblé para *limpeza de corpo*. A mãe, que era metodista, não apenas aceita como adentra a casa de modo atento, colhendo o que se apresentava a ela e formulando seu juízo: *aqui é casa séria*. Nesse episódio relatado colhemos tanto a posição aberta de Silvia quanto de sua mãe, dispondo-se a intercâmbios, confiando nas contribuições de uma religião diferente e afirmando o valor próprio da comunidade que a pratica de modo confiável.

Tanto é assim que sua mãe biológica chega a confiá-la à mãe de santo: *fique com ela*. Entregue aos cuidados de uma outra mãe, vão se delineando os contornos da nova pertença de Silvia, até o momento em que ela decide *mergulhar de cabeça* para verificar se era ali o seu lugar. Em seu relato, emergem as pessoas que a provocaram a assumir uma posição mais condizente com seu percurso, seja indicando onde não encontraria o que buscava, seja dizendo de quem ela deveria cuidar, seja a convocando a se lançar de verdade no caminho intuído. Nessa retomada de encontros da sua trajetória, ela vai elaborando o que lhe apontava na direção de adesão ao Candomblé.

Nesse sentido, podemos apreender a importância do outro¹²² na experiência de Silvia não como responsável por seu posicionamento, mas como alguém que a provoca a retomar sua experiência, a efetivamente aderir àquilo que a sua busca já está solicitando. Trata-se de um caminho pessoal em que o outro emerge como companhia que convida a reelaborar, ajudando-a a se *jogar*.

E Silvia *mergulha*, do seu jeito:

Eu fiquei lá olhando a casa doze anos, não entrei de cara. Eu não vou de cara. Também quando eu entro, eu entro! Eu consegui ver pontos positivos e negativos. Minha leitura é cartesiana. Não adianta porque eu não sou... como eu digo: sou forasteira de dentro. Quando cheguei lá eu já era cartesiana, eu já tinha essa... então eu não posso negar. Então eu vejo pontos positivos e negativos. O Candomblé não tem isso, mas eu tenho isso, entendeu? Então eu vi, analisei e vi que as minhas circunstâncias me levaram a entrar, mas eu entrei ciente.

Sua entrada no Candomblé não se deu de *cara*, foi um processo em que ela observou, conviveu, verificou, viu *pontos positivos e negativos*, *analisou as circunstâncias* que a conduziram até ali. É nesse sentido que Silvia afirma que entrou *ciente*: entrou de modo próprio, apropriando-se pessoalmente do que encontrou com seu jeito *cartesiano* de ser, que ela *não pode negar*. Entrou de verdade, sem deixar de ser estrangeira, *forasteira de dentro*, sem deixar de imprimir a sua marca.

¹²² Sobre o reconhecimento da centralidade do outro para a constituição de si mesmo, confira o livro *O eu renasce no encontro* de Luigi Giussani (2010) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

Ao mesmo tempo, isso não coincide com um voluntarismo¹²³: o modo de entrar é pessoal, mas a decisão de que este seria o seu caminho não foi decisão isoladamente dela. O que lhe corresponde apresenta-se como alteridade à qual ela precisa aderir. E foram circunstâncias precisas que a indicaram que ela deveria aderir, como podemos acompanhar de modo dramático em sua experiência:

Um dia eu tive algumas experiências e vi que a pesquisadora estava se misturando com a questão religiosa, com o fenômeno. Aí eu falei: “é, não tem jeito não, vou levar esse negócio a sério”. Comecei a conversar com o meu Orixá, e pedindo que ele esperasse o meu momento. Até que um dia, em cima do púlpito, pregando, Oxóssi me ‘panhou. (...) Entrei em transe. (...) Aí depois daquele dia eu disse: “está bom meu Pai, não vou mais”, entendeu? Pedi licença para estudo (...). Já vi que não tinha mais nada para mim ali, entendeu?

Enquanto verificava qual é a sua praia, Silvia viveu experiências que apontam para o reconhecimento de seu envolvimento pessoal com o Candomblé: a pesquisadora se *misturando* com o fenômeno investigado. Num primeiro momento, ela afirma como se posicionou reconhecendo o que lhe era evidente e ao mesmo tempo em que postergava a adesão que se anunciava. Assim, *leva a sério* começando a cuidar, conversando com seu Orixá, expressando seu momento e *pedindo-lhe que esperasse*.

E a espera finda quando um novo acontecimento a surpreende: Silvia entra em transe enquanto pregava. Um universo atravessa o outro, num movimento que ela reconhece como radical: *depois daquele dia* teve que dizer a quem pertencia de fato. A iniciativa de Oxóssi, que a dominou enquanto ela desempenhava suas atividades como pastora, é indício que ela colhe para ter clareza de onde há algo para si. E, assim, o que até então era verificação se torna decisão: seu Pai é Oxóssi, sua praia é o Candomblé.

A partir dessa elaboração, podemos compreender novamente que, embora Silvia organize a sua vida numa direção, sua experiência a solicita pedindo novos direcionamentos, novas tomadas de posição. A pertença a Oxóssi aparece aqui como a sua referência fundamental: enquanto mudam seus modos de responder, a relação vai se afirmando para ela como seu verdadeiro norte.

Aí hoje a minha relação com a questão religiosa se resume dentro do Candomblé com experiências do mundo protestante. Eu me identifico como pesquisadora de dentro. Eu sou feita de santo. Eu sou filha de santo. (...)
No período [de transição] eu tive que redimensionar toda a minha vida, fui fazer filosofia. (...) Depois voltei para trabalhar numa comunidade e agora estou fazendo doutorado. Nesse período dei muitas aulas, trabalhei em várias faculdades. Nesse momento, praticamente, só estou fazendo minha tese de doutorado. Mas eu trabalho

¹²³ Sobre o conceito de voluntarismo, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

o tempo todo [ênfase] com religião! Não me vejo fora dela. (...) Fenômeno religioso mesmo é o que eu vivo, é o dia a dia. Meu “ethos”. Meu ser.

Silvia, hoje, se reconhece constituída pela multiplicidade que faz parte da sua história. Vive a religiosidade *dentro do Candomblé* e tem *experiências do mundo protestante*; identifica-se como *pesquisadora* de algo a que pertence; é *filha de santo*. Em sua elaboração, busca se abrir à complexidade do que vive e viveu, sinalizando a centralidade da pertença a seus Orixás ao mesmo tempo em que segue dando espaço à vinculação que era central no passado, mas não agora. E faz questão de pontuar também o seu modo próprio de integrar esses universos que a formam: pesquisando, pertencendo sem deixar de manter seu olhar questionador.

No período de transição em que se aproximou do Candomblé até o ponto de assumir ser ali o seu lugar, ela narra como se viu solicitada a *redimensionar* toda a sua vida, também dos pontos de vista acadêmico e profissional. Fez uma nova graduação, tornou-se professora, aprofundou a trajetória de pesquisa iniciando o doutorado. Enquanto pontua como os afazeres vão mudando, reafirma que permanece cuidando com gosto, *o tempo todo*, daquele que continua sendo seu foco: *o fenômeno religioso*. Tanto que faz questão de enfatizar que não se vê *fora* disso, pois é o seu *dia a dia*, o seu “*ethos*” e o seu *ser*. Isto é, o ponto forte que estrutura a sua vida, núcleo constituinte do seu ser.

É interessante perceber como ela nos apresentou seu percurso de vida enfatizando sempre este núcleo como referência que a guia nos diferentes âmbitos. Ponto forte de sua experiência que permanece, que atravessa toda a sua formação, que às vezes a surpreende, solicitando novas elaborações, novas respostas, novos caminhos. Vimos como, para Silvia, ser si mesma implica necessariamente em considerar essa experiência que é o seu foco e também a sua pertença: ela pode até ir em outra direção, mas sabe que a realização está onde ela abraça o que a constitui. E, assim, sua experiência lhe mostra agora que o Candomblé é a casa onde ela cuida deste que é o fundamento do seu ser.

E, como vimos, seu modo de cuidar passa por trazer para dentro um olhar estrangeiro ao mesmo tempo em que leva para o mundo o que é próprio do interior:

Eu me considero... agora eu falo assim: “olhe, eu sou forasteira de dentro no Candomblé”. E falo também: “eu sou pastora do Axé”. Porque eu não peço de lá e... entendeu? E tem a parte de cá. O que trago de lá eu reflito cá.

Yuri: você ainda permanece nesses dois mundos...

Com certeza! [ênfase] Como é que eu não vou permanecer? E as horas e horas, e anos e anos, que eu debrucei em cima de livros para entender, para compreender. Acho que não dá para...

Na universidade mesmo um pessoal brinca comigo e fala assim: “pastora do sindicato!”, “pastora do Axé”, “pesquisadora de dentro”.

Porque quando estou na Academia trago a discussão da ética, do cuidado para você não ter uma leitura de fora e não repetir o que muitos repetiram.

Quando estou militando, quero trazer esse poder do Candomblé para empoderar essas mulheres, e também fazer essa visão totalmente marxista. E quando estou no Candomblé eu digo: “oh, vamos estudar. Vocês têm que estudar. Olha rapazes, vamos estudar. Olhe moças, vamos estudar”. Entendeu? Tradição oral? Que tradição oral? É só isso? E o livrinho que a mãe de santo tem lá? Então a minha função é...

Yuri: como se você fosse colocando aspectos que vão ajudar a melhorar o desenvolvimento daquele espaço.

É. Isso. Eu vivo assim. E na Igreja, quando estou com os batistas – porque eu convivo com batistas – eu tento conversar nos termos deles, jogo versículos bíblicos.

Neste trecho, fica ainda mais nítido como Silvia integra de modo próprio a multiplicidade de perspectivas que constituem a sua pessoa: *lá* e *cá* se articulam na pertença e na reflexão, pois, para ela, abandonar alguma *parte* seria abandonar o próprio percurso de formação. Por isso ela, estando dentro, é sempre forasteira: pertence tendo vindo de outro espaço, adere ao novo sem negar de onde vem.

Decidir-se por essa posição dialética significa situar-se na interseção de diferentes mundos, navegar em mares difíceis de definir. Tanto que as designações que recebe não poderiam deixar de carregar a marca da sua complexidade: *forasteira de dentro*, é também *pastora do Axé, do sindicato*. Títulos que brincam com suas múltiplas pertenças, que pelo humor tentam dar conta da tensão amarrando pólos díspares que ela se empenha por reunir.

Esse é o seu movimento: buscar, de algum modo, fecundar cada um dos seus mundos com sementes do outro. Assim, leva para a Academia o olhar de dentro que não quer ser interpretado por uma leitura externa; milita defendendo o Candomblé como ponto de força para superar desigualdades; exorta os companheiros de crença a estudarem mais e problematizarem os elementos da própria tradição; busca o diálogo com os batistas.

Entendendo que *não peca* ao operar essas travessias e intercâmbios, Silvia vai navegando de modo singular: sua múltipla constituição a permite dar uma contribuição única, original. Contribuição que carrega a sua marca questionadora, que lança luzes sobre o que não está contemplado ao mesmo tempo em que provoca o outro convidando-o a ampliar sua visão, a dar um passo a mais em direção a uma complexidade maior.

Em sua elaboração, este outro ora são os colegas da universidade, ora os companheiros do Candomblé, ora amigos de outra religião. Fiquemos com esta última modalidade de convivência: Silvia nos diz que *tenta conversar* com os batistas *nos termos deles*. Indica-nos, portanto, a opção por afirmar uma posição de disponibilidade para o outro com respeito à sua perspectiva religiosa, tal como ela expressou ao tratar de seus relacionamentos atuais com pessoas das Igrejas nas quais foi pastora. A experiência inter-religiosa é sinalizada, mas ainda

sabemos pouco sobre como ela se dá. A convivência com evangélicos é ocasião para encontros de reconhecimento e crescimento recíprocos ou não? Acompanhemos o modo como ela narra um episódio marcante buscando apreender seus elementos constitutivos:

Vendi um terreno para um rapaz [evangélico]. Cara chato... Para você ver: ele faz mestrado, mas sua maior dificuldade foi negociar com uma mulher. Essa minha amiga batista falou para ele no cartório: “se fosse eu não vendia nada a você”. Porque ela viu qual era a dele. A lógica patriarcal, religiosa moralista, está tão embutida em sua cabeça que ele não se permitia negociar com uma mulher. “É seu mesmo? Que garantia eu tenho de negociar com mulher?”. E ainda ele estava tão inseguro que precisou levar um advogado. Ele queria o endereço da minha casa, queria um bocado de coisas. Ao mesmo tempo em que ele teve esse comportamento, eu achei interessante negociar com ele porque eu queria ver até onde ele ia. Aí eu vi machismo, entendeu? Eu vi como a religião estava travada nele, do ponto de vista negativo. Porque a religião tem muito aspecto negativo. Ele não conseguiu transcender essa visão denominacional. Mas hoje ele me busca.

Em relação à questão inter-religiosa, Silvia não vislumbra somente possibilidades: explicita também de modo crítico desencontros, conflitos, preconceitos, frutos do *aspecto negativo* que a religião tem. Relatando a tensão da negociação de venda do terreno, ela colhe na posição dele tanto uma suposta superioridade quanto uma insegurança, elaborando serem comportamentos que reproduzem uma *lógica patriarcal, moralista, machista* presente numa vivência religiosa *travada*, que não consegue *transcender*.

Diante dessa situação, Silvia tem um juízo claro de não correspondência e se posiciona de modo crítico, mas mantém a negociação com o intuito de *ver até onde ele ia*. Para ela, uma experiência assim é *interessante* não porque a agrada, mas porque é ocasião de explicitar a reprodução de discriminações, de desmascarar o que está embutido perpetuando desigualdades, de elaborar criticamente o que há de negativo nas religiões.

Elaboração crítica, que é também a sua marca no trato do fenômeno religioso:

Pelo viés religioso, a religião legítima muitas coisas ruins. Como o patriarcado por exemplo, o sexismo, o classismo, o racismo, muitos “ismos” aí. A religião nesse ponto é muito perversa, está a serviço da morte. Mas em contrapartida, ela também tem um discurso que, se for aplicado, contribui para trazer harmonia, alegria, para uma melhor convivência do ser. Infelizmente, a maioria dessas religiões trabalha nessa perspectiva negativa. O Candomblé trabalha? Trabalha. Mas no Candomblé não existe esse dualismo. No Candomblé, bem e mal fazem parte do ser. Então se convive com mais tranquilidade. No Candomblé a gente quebra o pau e daqui a pouco: “a benção meu irmão”, “a benção minha irmã”, entendeu? E se a situação travar, o Erê chega para purificar o ambiente. A convivência é muito mais tranquila nesse aspecto. Tem o Orixá para orientar e educar. E o Candomblé tem uma coisa que eu gosto muito. Você chega e pede benção aos mais velhos. A sociedade nossa é muito perversa, o velho não tem valor nenhum. (...) As crianças... “cala a boca crianças!”. No Candomblé, a criança tem a sua importância. A senhoridade é muito importante. O jovem representa o vigor e a força. Todo mundo tem a sua importância. O pai e a mãe de santo representam sim

a hierarquia. Então todo mundo se volta ao respeito. Tem uma figura que você respeita. Claro que tem abuso de poder, todo lugar tem, mas se for uma relação amorosa, cria harmonia na comunidade. Então você tira essa lição para trazer para o seu... É o “ethos”, o cotidiano você refletir isso.

Coisas que eu não vejo nas outras religiões. Eu vejo muito discurso, mas práticas altamente perversas. Apregoa mesmo nessa coisa da dicotomia, da separação, do mal, do mal, do mal. Mais o mal do que o bem. No Candomblé a gente negocia e conversa com o mal. O que é o mal? Porque até Exu, que o cristianismo trouxe como o mal, não é mal, é uma entidade que está para abrir caminhos. Entendeu?

Silvia tem consciência dos aspectos negativos que a religião *legítima*, dos muitos “ismos” que pode inculcar na cabeça das pessoas. Em sua elaboração, *nesse ponto* a religião *está a serviço da morte*: não concretiza o bem que *apregoa*, tornando-se *perversa*. Por outro lado, pode sim contribuir para *harmonizar, melhorar a convivência*, desde que os discursos benéficos sejam de fato *aplicados*.

Nesse sentido, a crítica explícita o critério¹²⁴: seu juízo não é desmerecer a religião como um todo por seus problemas e práticas *perversas*, mas reconhecer o que existe e buscar o que corresponde a partir da clareza do fundamento positivo da religião. Correspondência que ela, tendo navegado por tantos mares, encontrou na praia do Candomblé. Ciente de que a *perspectiva negativa* também está ali e que *tem abuso de poder como todo lugar tem*, Silvia elabora como a visão de mundo *não dualista* favorece com que o mal seja integrado de um modo mais complexo, *com tranquilidade*. Um modo que, para ela, consegue propor e concretizar os valores que não são considerados na *nossa sociedade*: a boa convivência em que há lugar para o conflito sem ruptura, a reverência aos mais velhos, o acolhimento às crianças, o reconhecimento da contribuição dos jovens, o respeito à autoridade.

Refletindo sobre essas *lições* e colhendo suas implicações para o seu *cotidiano*, Silvia elabora como o Candomblé consegue alinhar discurso e prática, diferentemente das *outras religiões*. O que ela diz ver nas outras religiões é a antítese do que valoriza: ênfase no mal em lugar de se ocupar verdadeiramente do bem que *apregoa*; *dicotomia* que mobiliza práticas perversas; posição de fechamento¹²⁵ que identifica com o mal a divindade do outro e, portanto, não respeita a fé alheia.

Acompanhemos outro episódio que evidencia essa dinâmica:

Aquele rapaz levou a mãe dele para ver o terreno. Sua mãe, daquele jeitinho bonzinho, querendo me catequizar. Eu não digo que sou do Candomblé, porque eles não vão entender isso, mente é tão pequena... Se perguntar eu digo, mas não vou ficar dizendo que sou, entendeu? Eu não me nego, mas...

¹²⁴ Sobre a centralidade de que a crítica explicita um critério, confira o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

¹²⁵ Sobre diferentes possibilidades de fechamento da experiência diante da provocação do real, confira o livro *O senso religioso* de Luigi Giussani (2009) e o livro *Experiência Elementar em Psicologia: aprendendo a reconhecer* de Miguel Mahfoud (2012).

Aí eu disse: “olha, eu vivo de religião, eu como religião, pesquiso religião”. E a mãe dele: “você já leu a bíblia?”. E eu: “já. Duas vezes”. Quer dizer: estou entrando na linguagem dela. Percebi que ela queria me catequizar e já cortei logo: “hoje eu procuro ver prática, nas condutas humanas, o discurso que está na Bíblia”.

Na hora de comer eu senti que queria fazer uma oração no restaurante. Aí eu já saquei e disse: “pois é, comamos e bebamos porque amanhã morreremos”. É um versículo bíblico, porque eu entro na linguagem que conheço. Fui jogando um deboche para dizer: “não vou orar n’ é nada”. Fui levando assim. Uma menina: “é, mas... você está certa né?”. Quer dizer: já não era mais qualquer pessoa que elas queriam, que estava vulnerável ao discurso religioso delas, mas estavam respeitando. Tipo assim: “fique lá que eu fico cá”.

Para dizer que se é de tal religião eu tento usar o argumento... não quero enxotar ninguém. Se é do outro, tá... Mas assim: não entra na minha individualidade porque a minha essência... no que é essência, para mim nisso eu sou radical, então não toca porque eu já estou definida.

Diante da percepção de uma tentativa de ser *catequizada*, Silvia utiliza estratégias para ser respeitada. Lidando com quem julga ter *mente tão pequena*, opta por não dizer que é do Candomblé e por tomar o curso da situação *entrando na linguagem* do outro. Percebendo-se atacada de modo dissimulado, com *jeitinho bonzinho*, ela se defende com os instrumentos que possui, mostrando que não é *vulnerável, cortando logo*. Sua elaboração é de que *não quer enxotar ninguém*, mas isso não significa que aceite um relacionamento que é proposto de um modo que ela vivencia como violento, que tenta *tocar na sua essência*.

Nisso Silvia é radical: há relações nas quais não quer proximidade porque não colhe reciprocidade, mas tentativa de cooptação. Numa situação assim, responde *jogando um deboche*: desqualifica a proposta em que colhe uma intenção velada de catequização com a qual não compartilha. Podemos compreender que o respeito no relacionamento inter-religioso se apresenta aqui como central, por meio de um acontecimento que o contrapõe: onde não o reconhece, Silvia não se empenha no encontro, mas se afasta, se defende, *“fique lá que eu fico cá”*. À modalidade de relação “inter-religiosa” (seria mesmo?) que não a interessa, Silvia responde reafirmando o que é valor para si, o que *já está definido*, exigindo respeito de um modo que desqualifica a intenção do outro. Compartilhar a linguagem alheia se mostra aqui como instrumento do desencontro, arma empunhada para não se envolver.

A experiência de Silvia se reapresenta a nós em sua complexidade: há encontros e desencontros, afirmação do diferente e deboche, aberturas e retraimentos. Alguém que *vive e come* religião, que sendo do Candomblé não renega as experiências no mundo protestante e, ao mesmo tempo, possui um olhar felino às mazelas das outras religiões, um juízo claro sobre as qualidades da própria e um reflexo ágil às tentativas de aproximação forçada. Alguém que se defende e que também é capaz de viver experiências de uma convivência real e valorização recíproca.

Na minha casa hoje, para você ter uma noção, tem padre. Ele é doutor em teologia (...), meu padrinho de santo, inclusive. Tem um seminarista, ex-freiras, missionária ex-batista. Tem gente que veio de diversas linhagens religiosas (católica, protestante) e que conseguiu se encontrar lá do ponto de vista religioso. Tem pessoa da área de teologia, de pedagogia, de liderança de movimento, de gestão política. (...) Então não deve ser à toa, né? (...) Essas pessoas não estariam lá se não tivesse algo que as empoderasse.

Silvia pontua a abertura de sua casa de Candomblé a acolher pessoas vindas de outras religiões, algumas delas ainda vinculadas às instituições de origem. No relato dessa experiência de unidade na diversidade, em que o padrinho de santo pode ser um padre, ela expressa uma integração possível dos diferentes, também *do ponto de vista religioso*. Para ela, pessoas com trajetórias muito diferentes, são semelhantes em sua busca por encontrarem a si mesmos; pessoas que encontraram algo que as *empodera*, podem também encontrar a alteridade.

Em termos de relacionamento inter-religioso, compreendemos que Silvia expressa aqui a valorização de uma posição sincrética¹²⁶ em que identidades religiosas diversas não apenas convivem ou dialogam, mas de algum modo se misturam, se articulam, se integram. Na escolha por evidenciar a dupla vinculação de seus companheiros de casa, que assim como ela transitam em diferentes universos com uma profunda busca religiosa, colhemos a vivência de encontros em que a diferença não afasta, mas antes exalta a surpreendente proximidade e dupla pertença.

Proximidade que ela se abre a vivenciar também com quem não pertence à sua casa:

Mas eu convivo, não tenho essa coisa de aversão, dialogo e digo: “eu sei quem eu sou, eu sei de onde eu vim, eu sei para onde eu vou”. Eu dialogo assim. Entendeu? E detesto fanatismo, detesto exagero, não gosto. Não gosto. Lamento as pessoas que não conseguem ver Deus nos outros espaços. Lamento, porque infelizmente a maioria não vê, mas eu penso que a manifestação do sagrado se dá de diversas formas: pode ser numa entidade, num Orixá, pode ser numa criança, num animal, numa outra pessoa, num idoso que gosta de orar. Em vários gestos. Até num maluco eu posso ver Deus. Depende de como é que eu extraio ali. É a vida. Eu penso assim. Entendeu? Mas como o meu olhar é muito voltado para isso, não é tão difícil né? Eu já vivo isso. Eu digo: “olhe, eu vejo manifestação de Deus até quando estou gozando”. O povo dá risada. “Mas é verdade! Mas é verdade. Vocês que não entendem isso”. É uma viagem né? E a filosofia ajuda bastante. (...)
Eu procuro o que é melhor, se harmonizar. Agora: minha compreensão é que Deus se manifesta de várias formas em vários lugares. Disso eu tenho convicção! Eu vivi isso. Eu tenho experiência.

Mesmo reconhecendo dramas, desencontros, conflitos, preconceitos, Silvia afirma não se furtar à convivência e busca adotar uma posição de *diálogo*: sua elaboração é de buscar a abertura, não se reconhecendo na dinâmica da *aversão*. Abertura, novamente, encarnada de

¹²⁶ Sobre as diferentes compreensões da experiência de sincretismo, confira as elaborações realizadas por Pierre Sanchis (1994, 2012).

modo próprio: faz questão de evidenciar o que valoriza e o que *não gosta*, entra nas relações sabendo quem é, de onde veio e para onde vai.

Lamentando quem não consegue ver Deus nos outros espaços, ela sinaliza o fundamento da sua abertura. Sua posição é calcada não num discurso, mas no reconhecimento de que a *manifestação do sagrado* inunda tudo: *Silvia viveu, tem experiência* de que *Deus se manifesta de várias formas em vários lugares*. Reconhecimento, portanto, que abre caminho tanto para colher o valor de expressões religiosas diferentes das suas, quanto para vivenciar a presença do transcendente mesmo em pessoas marginalizadas ou em situações inusitadas. Reconhecimento que ela já viveu, mas que não por isso se dá de modo automático: *depende de como ela extrai*, processo de retomada do fundamento, no qual a *filosofia ajuda bastante*.

Durante a entrevista, esta sua elaboração sobre o valor da abertura se apresentou a nós de modo muito concreto e mesmo surpreendente. Além de reafirmar mais de uma vez o quanto lhe agradou o tema e o objetivo da pesquisa, ela fez questão de valorizar a experiência da amiga missionária batista com quem mora, tanto no início de nossa conversa...

Yuri: Gostaria de saber da sua história, de como você chegou a se tornar do Candomblé e de sua experiência de relacionamento com pessoas ou perspectivas religiosas diferentes.

Silvia: Ali tem uma batista missionária [apontando para uma amiga].

Yuri: Oi, tudo bem? Prazer...

Silvia: Diretora de um curso de teologia ecumênica.

Yuri: ah... que bacana.

Silvia: Lá estuda pessoas de diversas religiões.

Yuri: olha que interessante!

Silvia: Você está no celeiro!

Yuri: Uai, que bom, fico feliz!

... quanto no final da entrevista:

Silvia: Quer entrevistar mais alguém?

Yuri: Infelizmente não consigo... quero muito depois conhecer...

Silvia: Porque essa daí [apontando para a amiga] também é um celeiro. Depois se você quiser entrevistar ela, é outra dimensão. Ela vai falar do universo batista dela enquanto missionária.

Yuri: olha...

Silvia: Ela continua dentro da igreja dela, não saiu não. Mas ela dirige uma instituição ecumênica, que é um barato. Tem o povo de Candomblé, povo indígena, eu.

Yuri: Você participa também?

Silvia: É. Como professora. Eu acho que dessa daí você pode tirar muita coisa boa!

No modo como Silvia indica a amiga para participar da pesquisa, expressa de modo palpável a abertura para valorizar o outro, sua experiência, sua história. Em suas assertivas apreendemos indícios de uma amizade real, onde a convivência é marcada pelo

reconhecimento da perspectiva do outro e pela disponibilidade à proximidade, ao enriquecimento mútuo, em casa e no trabalho.

Além de dividirem o lar, ambas compartilham também a adesão firme a uma perspectiva religiosa e a disponibilidade à convivência inter-religiosa. Assim, firmando que, assim como ela, a amiga é *um celeiro*, Silvia colhe a unidade entre elas, ao mesmo tempo em que reconhece ser uma *outra dimensão*. Unidade e diferença escancaradas, respeitadas e valorizadas: *é um barato*.

“*Dessa aí você pode tirar muita coisa boa!*”, finaliza Silvia não só elaborando, mas explicitando em ato a possibilidade do encontro entre aqueles que navegaram por rotas distintas, ancoram-se em praias diversas, mas nem por isso deixaram de se abrir às possibilidades infinitas do mar.

6.1. A experiência de Silvia: uma síntese

Em sua relação com o real, Silvia carrega uma marca mística: o fenômeno religioso estrutura seu cotidiano, seu estudo, seu trabalho, seu *ethos*, seu ser no mundo. Uma marca constitutiva na menina metodista, na teóloga e reverenda, na mulher que redescobre suas heranças africanas, na filha de santo, na feita de Oxóssi. Uma marca que ela reconhece como critério na eleição de caminhos, na retomada da própria história, na reflexão crítica sobre a experiência, no questionamento quanto à reprodução de estruturas vigentes, na problematização das relações.

Sua sensibilidade ao modo como os relacionamentos se estruturam é aguda: seja na posição do outro, seja na própria, os sinais de fechamento e preconceito são captados e explicitados com lucidez e muitas vezes tom de denúncia. Sua opção é mesmo a da luta por desmascarar no posicionamento do outro a reprodução de desigualdades, conflitos, discriminações, perversões, usando os instrumentos que tem para criticar, confrontar ou mesmo desqualificar a intenção alheia, elaborando também os discursos e práticas que a sustentam. Por outro lado, é também muito atenta às posições de abertura e afirmação da diversidade, valorizando as possibilidades que se abrem, as pessoas que acolhem e as coletividades que efetivamente se estruturam a partir do respeito.

E, com a mesma liberdade com que denuncia, Silvia também se examina, é crítica de si mesma, é atenta à provocação do outro que explicita seus preconceitos, é ativa na busca por oportunidades para rever seus posicionamentos. Abrindo-se, ela leva a sério o que se

apresenta, se envolve, verifica os convites que recebe, adere ao que lhe corresponde mesmo quando por vezes não quer. Mas sem nunca se enquadrar: ela adere sempre nos seus termos, questionando, brincando, ironizando, provocando, solicitando posicionamentos, militando, tirando o outro do lugar, dando sua contribuição a partir de um olhar constituído por sua múltipla inserção.

Assim, o outro se mostra importante em sua trajetória, mas é no relacionamento com o Outro que Silvia reconhece a sua marca, o seu chão, a sua constituição mais radical. Trata-se de um Outro que marca a sua história, desde antes do seu nascimento e que atravessa a sua formação, muitas vezes sem ela se dar conta. Nesse relacionamento, Silvia tem um dono. É a este Outro que ela efetivamente pertence, numa relação de proximidade e intimidade, referência que orienta seu posicionamento e seu caminhar.

Ser si mesma, para Silvia, é ser feita de Oxóssi. Feita de um jeito próprio, jeito da filha de múltiplos espaços, que compreende a si mesma como forasteira de dentro, alguém que adentra com seu olhar estrangeiro, que adere questionando, que acata brincando e explicitando tensões, que contribui solicitando o outro a ampliar sua visão e tomar posição. Um jeito que é tributário de sua trajetória peculiar, inter-religiosa. Dupla pertença ao Candomblé e ao universo evangélico que ela valoriza, apresentando-as como realidades paralelas que formam sua trajetória pessoal e familiar.

Mas, à Silvia arredia e guerreira, a questão inter-religiosa na maior parte das vezes se apresenta como espaço de lutas. Problematizando a possibilidade da convivência ante as desigualdades e preconceitos que imperam na sociedade, ela reage às situações em que se vê desconsiderada, utilizando os recursos que tem para exigir respeito e se afastar dessa modalidade de relacionamento. Uma luta que ela trava inclusive consigo, quando percebe em si a reprodução das práticas de discriminação que repudia.

Em alguns momentos, porém, não é o embate que dá o tom: Silvia topa adentrar no relacionamento inter-religioso quando se vê respeitada no que considera fundamental para si. É a partir dessa clareza que ela se abre para a convivência, por vezes elaborando a possibilidade de se encontrar Deus em todo lugar, inclusive nas outras perspectivas; por vezes admirando aqueles que, mesmo pertencendo a outros espaços, frequentam a sua comunidade religiosa; por vezes valorizando amizades que vive com pessoas fortemente enraizadas na própria tradição.

Assim, numa experiência tão marcada pelo confronto quanto o é a de Silvia, a possibilidade do encontro se apresenta com uma força imensa de provocação. Reconhecendo

e valorizando o outro em sua diversidade e em sua riqueza, ela nos anuncia a unidade possível e evidencia em que tipo de relacionamento ela efetivamente se realiza.

7. Experiência-tipo

Aceitando o desafio de analisar experiências religiosas e inter-religiosas de nossos seis sujeitos, adentramos um universo plural, multifacetado, cheio de nuances, tensões, descobertas, aberturas. A diversidade se apresentou a nós em múltiplos tons, em tantas formas possíveis de viver a fé, de elaborar experiências, de se posicionar no mundo, de configurar relações. O contato com a alteridade e, em particular com a alteridade religiosa, também pôde ser apreendido em sua riqueza de possibilidades, provocando-nos em nosso ensejo de delinear como pode se realizar a unidade dentro da diversidade religiosa.

É chegado então o momento de dar este passo de generalização dos dados analisados: a partir da apreensão das vivências buscaremos identificar o “traço de um desenho [projeto] na emaranhada confusão dos dados” (van der Leeuw, 1933/1964, p. 643). Não se trata de encontrar uma média nem mesmo de enquadrar (e, por consequência, reduzir) o fenômeno numa análise prévia, “confirmando” a teoria que interessa ideologicamente reafirmar. A partir da perspectiva fenomenológica, objetivamos generalizar qualitativamente os resultados alcançados de modo a evidenciar a estrutura propriamente humana que constitui a elaboração dos sujeitos. Daí a importância de reconstruir os resultados alcançados em termos de experiência-tipo, evidenciando os elementos estruturantes (e não acidentais) da vivência.

Nesse sentido, buscando sermos fiéis ao que se apresentou a nós, reconstruiremos a experiência explicitando os elementos típicos da dinâmica da vivência e da elaboração do relacionamento inter-religioso. Para tanto, destacaremos alguns pontos que se mostraram fundamentais no modo com o qual a pessoa lida com aquilo que encontrou, evidenciando dramas, descobertas, tensões, sentidos, posicionamentos e possibilidades que se abrem a partir desse encontro, explicitando também, quando necessário, de que modo isso emerge na experiência de cada um dos sujeitos.

7. 1. A pessoa em relação com a alteridade religiosa: tensões e possibilidades da experiência de encontro inter-religioso

No impacto com uma alteridade religiosa, a pessoa colhe uma provocação. Não fica impassível diante do que se lhe apresenta: de algum modo, o real a solicita. Mas não se trata de qualquer solicitação, já que ela se vê tocada num ponto radical de sua constituição: é a resposta pessoalmente reconhecida às perguntas últimas que se coloca em jogo, é a sua compreensão da totalidade da vida e do fundamento do seu ser que toma a cena nessa

modalidade de relação. Em síntese, é a sua experiência religiosa que se apresenta e, de algum modo, é solicitada no impacto com a alteridade.

Impacto que poderia ser desconsiderado para não ser vivido e elaborado, já que alguém, assustado, receoso ou ferido, poderia fechar os olhos para a realidade que se apresenta. No entanto, não foi isso que apreendemos. Impactada, a pessoa pode decidir, ainda que implicitamente, acolher a provocação que lhe chega, dando espaço para que a relação continue a se delinear, continue a se constituir. Nesse ponto, o outro efetivamente adentra seu universo, das mais diferentes formas.

Formas que muitas vezes a machucam, quando a pessoa vive uma experiência de não correspondência com algum ponto radicalmente significativo que estrutura o seu ser no mundo. A provocação acolhida – que poderia se tornar uma ocasião de encontro – se constitui então como experiência de desencontro inter-religioso, ou desencontro entre quem abraça alguma religião e um contexto social supostamente laico. A tensão da diferença, inicialmente percebida, se instaura e passa a dar o tom da relação.

Não se trata de uma experiência tranqüila: a pessoa vive a dor por se dar conta de uma realidade que não lhe corresponde, por estar imersa numa relação na qual não há espaço para a reciprocidade, em que ela possa expressar livremente a própria religiosidade sem ser julgada negativamente ou sem que o outro lhe tente subjugar. Nessas modalidades de relação, Dom Bernardo se vê manipulado; Carolina, julgada preconceituosamente; Davi, hostilizado; José Luiz, desrespeitado; Miriam, desconsiderada; Silvia, discriminada.

Carregando essa dor por não se perceber considerada e buscando cuidar do que lhe é radicalmente significativo, a pessoa pode se posicionar mantendo a distância inicialmente percebida, por vezes silenciando, por vezes evitando o conflito e as discussões polêmicas em torno da questão religiosa, por vezes marcando a diferença entre as perspectivas em jogo, por vezes desqualificando a intenção do outro, por vezes exigindo respeito. Não se trata de reação impulsiva, já que ela, percebendo-se incomodada, desconsiderada, enganada ou ofendida, colhe um juízo de não correspondência e afirma, na relação, o que lhe é radical.

Em sua elaboração, quando não se vê considerada em seu centro, não faz sentido para a pessoa continuar na relação, ou manter o modo como esta se estrutura naquele momento, ou ainda aceitar as suas implicações. Dom Bernardo não pode colocar entre parênteses a verdade que reconheceu; Carolina não quer viver sem diálogo; Davi não aceita relativizar tudo; José Luiz não prostitui seus princípios; Miriam não pode abrir mão do que para ela é mais importante; Silvia não admite que entrem em sua essência.

Não se trata de um posicionamento fácil, uma vez que a pessoa por vezes vive o drama de se distanciar ou mesmo de precisar romper relações que lhe são significativas. Consequências não necessariamente desejadas, mas que se mostraram necessárias ou inevitáveis para que ela conseguisse afirmar o que compreende ser central para si em termos de vivência religiosa. Não obstante, mesmo nesses momentos de distanciamento e ruptura, colhemos o desejo de continuar a cuidar do outro de alguma forma. Tanto que dom Bernardo, compreendendo a posição de sua família, pede a Deus para que tudo se resolva; Carolina, diante da resistência inicial, continua a desejar a harmonia em seu ambiente e a se mobilizar para tanto; Davi cultiva a esperança de que o relacionamento seja efetivamente respeitoso e pessoal; José Luiz e Silvia permanecerem se relacionando mesmo após tentativas de conversão ou conflitos; Miriam busca compreender e respeitar a posição de seus familiares e de seu agora ex-marido.

Ainda diante de relações de desencontro, a pessoa, ao retomar o fundamento do próprio ser, o valor do outro para a realização de si e a correspondência pessoal de uma experiência de encontro, se posiciona diante do outro afirmando a sua abertura, a sua disponibilidade para o encontro inter-religioso e buscando dar a sua contribuição para que a relação se estruture em outros termos. Diante de uma experiência de desencontro, a pessoa reconhece um ponto fundamental e decide afirmá-lo como ocasião para provocar o outro, solicitando que ele reconsidere sua posição inicial de fechamento. Marcando a própria posição, espera e busca uma correspondência.

Assim, explicita as razões da própria religiosidade para superar preconceitos; evidencia pontos compartilhados para possibilitar o reconhecimento de uma proximidade; solicita o outro a considerar fatores inicialmente não problematizados buscando criar uma nova possibilidade de relação; aceita suspender certos princípios para afirmar outros mais fundamentais, podendo inclusive ceder para não criar atrito em nome da boa convivência; protela a adesão a algo significativo para respeitar o momento do outro; muda o próprio comportamento na relação para evidenciar o bem de sua religião com o intuito de quebrar resistências e promover o diálogo. Muitas são as possibilidades, diferentes modos de buscar um mesmo objetivo: a transformação daquela relação de desencontro em encontro.

Ao se colocar nessa posição diante do outro, a pessoa não necessariamente elimina a tensão inicial, mas esta não dá mais o tom da relação. Ao atuar sua abertura, afirma uma possibilidade, dando testemunho da sua posição como uma proposta que espera uma resposta. E quando ela se coloca nessa posição, o encontro pode realmente acontecer e a relação efetivamente frutificar: dom Bernardo transforma separação em reaproximação; Carolina,

resistência em simpatia; Davi, rejeição em proximidade; José Luiz desrespeito em boa convivência; Miriam, desconsideração em aceitação; Silvia, discriminação em respeito.

É justamente a possibilidade do emergir da novidade no impacto com a alteridade religiosa que, no fim, abre caminho para a constituição da experiência de encontro inter-religioso. Qual é a dinâmica própria dessa experiência?

Eis que algo acontece: assim se inicia a experiência de encontro. A pessoa é surpreendida por um acontecimento que abre novas possibilidades para si. Seja quando algo imprevisto irrompe em seu universo, seja quando a própria pessoa busca ativamente o que lhe interessa. Seja quando se trata de um primeiro contato, seja quando ela redescobre algo que já estava presente em seu horizonte: uma situação cotidiana, uma relação que lhe é familiar. Seja por uma via ou por outra, o encontro se constitui na experiência na medida em que a pessoa colhe uma provocação para si que desperta um dinamismo na qual se vê pessoalmente envolvida.

Em síntese: o encontro inter-religioso é o emergir da novidade que surpreende, mesmo quando se trata de algo já desejado ou quando se desenrola numa relação já existente. Dom Bernardo se impacta com a música cristã que anuncia o nascimento do Rei de Israel; Carolina se encanta com a abertura e maturidade do primo evangélico; Davi se surpreende com a amiga espírita que cita o Evangelho para compreender a sua experiência; José Luiz admira o modo como sua esposa católica vive a própria religiosidade; Miriam se maravilha com a leitura do livro do católico Giussani; Silvia, ainda pastora, se desconcerta diante da liberdade da mãe de santo.

Esse primeiro impacto surpreendente com a alteridade que instaura uma novidade já é vivido como experiência de correspondência, mesmo que seja apenas intuída, sinalizada, vislumbrada. Ainda que perceba um estranhamento inicial ou que não compreenda claramente os significados de tal provocação, a pessoa já vive uma correspondência pessoal, intui algo pelo qual vale a pena se lançar e se mobiliza para ir em direção ao que se insinuou em sua experiência.

Dom Bernardo, mesmo sem saber, se maravilha ao escutar o nome de Jesus quando criança e, mais velho, procura conhecer mais a fundo este homem. Carolina, receosa por não concordar com algumas crenças de sua tia católica, se dispõe a dialogar abertamente. Davi, achando a missa horrível, continua a freqüentá-la com o gosto de compartilhar e de oferecer o seu olhar. José Luiz, estranhando o casamento, permanece participando da cerimônia porque direciona seu olhar à sua esposa, considerando-se um convidado muito especial. Miriam, sem entender o porquê chorava, vivencia um grande alívio ao receber o Johrei, atizando mais a sua

vontade de descobrir do que se tratava. Silvia, ainda pastora, mesmo incomodada, continua pesquisando, querendo compreender mais a fundo o Candomblé.

Portanto, é por viver e vislumbrar algo correspondente para si que a pessoa colhe uma realização por participar daquele encontro, se dispondo então a continuar a se envolver, a levar a sério a provocação recebida, a se empenhar para aprofundar a relação. Mesmo quando a novidade que nasce do encontro instaura uma tensão ou traz problemas na convivência com outros, a pessoa permanece sustentando sua posição de abertura por carregar uma evidência de correspondência presente naquela relação.

Trata-se de uma novidade que a um só tempo desconcerta e atrai: surpreendida, a pessoa é provocada a retomar com vitalidade o que lhe acontece. O novo solicita: coloca questões, explicita tensões, desperta elaborações, abre caminhos. No entanto, a pessoa não se perde nessa provocação: a todo o tempo está verificando o que lhe acontece tendo como crivo uma referência pessoal, de modo a se certificar se é real e verdadeira aquela hipótese por ela encontrada, aquela correspondência inicialmente vivida.

Não se trata de uma verificação qualquer, já que a pessoa, justamente por se encontrar diante de uma alteridade religiosa, é solicitada a reelaborar um ponto radical da própria compreensão de si e do mundo. Nesse sentido, ela não se abre para o encontro com o outro por estar distraída, por não se interessar, ou por decidir não aderir a nada para não se alienar, como forma de mostrar suposta abertura. Pelo contrário: tendo escolhido entrevistar sujeitos enraizados na própria tradição, pudemos apreender como a pessoa que tem presente as próprias referências pessoais e que tem clareza do que lhe faz sentido pode realizar esse movimento de verificar o que acontece com as próprias referências, se abrindo para a novidade que nasce do encontro.

Diversas são as possibilidades de verificar o que acontece. A verificação pode se dar na convivência cotidiana; numa ação conjunta com um objetivo comum; na partilha de práticas religiosas; no diálogo explícito. Por vezes, inclusive, a pessoa recorre a companhias para ajudá-la a sustentar sua disponibilidade para o outro e a verificar de modo aberto. Independente do espaço e dos recursos para que isto aconteça, a pessoa realiza um movimento de comparação entre a sua referência pessoal e aquilo que encontra, de modo a colher um juízo para si naquela experiência.

E a pessoa reelabora também a própria identidade no encontro com o outro: é na relação mesma, e não fora dela, que ela se vê solicitada a se contemplar e redescobrir. Um processo que pode conduzir aos mais diversos resultados. A pessoa pode reafirmar, retomar ou reinterpretar a própria posição e a tradição religiosa da qual faz parte. Pode identificar

proximidades, distâncias e possibilidades de relacionamento. Pode se apropriar de contribuições do outro para aprofundar a própria perspectiva. Pode articular criativamente elementos, religiosos e/ou culturais, das diferentes religiões em jogo. Pode assimilar os fatores que fazem sentido para si, integrando e sintetizando de modo próprio. Pode reconhecer uma dupla inserção, que pode assumir diferentes formas. Pode até mesmo reconhecer e aderir à religião anunciada pelo outro.

Diante dessa multiplicidade de possibilidades de elaboração, colhemos uma mesma raiz: um posicionamento no qual a pessoa, verificando, afirma o que emerge como mais verdadeiro para si, como mais correspondente. Novamente, não se trata de um processo puramente intimista ou racionalista, já que a verificação é despertada, vivida e sustentada pela relação: é diante da alteridade que a pessoa se posiciona.

No encontro com o outro, ao realizar essa verificação, a pessoa identifica e afirma uma experiência ainda mais central, uma verdade ainda mais radical, que se configura como ponto fundante de sua abertura para a diversidade, que sustenta sua fidelidade à correspondência vivida. Essa experiência emerge como critério que possibilita com que a pessoa dê continuidade ao encontro vivido com a alteridade e afirme plenamente o valor de si, do outro, da relação e da vida mesma. O ponto fundante, para dom Bernardo, é a confiança em Deus. Para Carolina, a convivência harmoniosa, a felicidade e a paz. Para Davi, a afirmação do caráter relacional de Deus, amor primário, e a valorização da humanidade comum. Para José Luiz, a centralidade da justiça divina e da moral cristã. Para Miriam, o fato de sermos todos filhos de Deus e de estarmos em busca. Para Silvia, a marca mística e a possibilidade de reconhecer a manifestação de Deus de várias formas em vários lugares.

Cada qual, a seu modo, seja numa relação com o transcendente, seja numa relação mais profunda consigo mesmo, identifica numa experiência radical (que também é relacional) o fator estruturante da relação. O encontro com o outro solicita a pessoa a retomar o fundamento do seu ser, que acaba se revelando, em sua elaboração, como o fundamento de todo o ser. A pessoa, ao identificar a raiz da própria verdade, ancorada em sua religiosidade e elaborada a partir do encontro com o outro, entende identificar também a raiz de toda verdade, fonte a partir da qual cada sujeito (individual ou coletivo) ou cada religião pode se estruturar. A partir desse reconhecimento, a pessoa vive uma realização também por, no confronto com o diferente, retomar a verdade que encontrou de forma mais profunda e por se dar conta de sua abertura para afirmar a si mesma e ao outro.

O reconhecimento desse critério nuclear se configura como base também para que a pessoa permaneça perto mesmo na diferença; afirme o valor do outro mesmo não

concordando com sua crença; se posicione com liberdade explicitando pontos de discordância dentro do relacionamento; se disponha a dialogar sobre temas polêmicos; elabore criticamente as perspectivas religiosas em jogo como ocasião de crescimento mútuo. Dom Bernardo, embora veja limites intransponíveis entre Catolicismo e Judaísmo, deseja que este último continue existindo. Carolina, ao ler o livro que sua tia lhe deu, afirma com liberdade que pensa de outra forma. Davi, mesmo não compartilhando algumas crenças, permanece perto dos pentecostais, católicos e espíritas. José Luiz, diante do convite de sua irmã para ir à igreja, com carinho diz não. Miriam permanece perto de quem lhe faz bem mesmo que este adote um caminho diferente. Silvia continua convivendo bem com pessoas vinculadas à instituição religiosa com a qual teve grandes atritos.

A percepção e a elaboração da diferença não eliminam o valor do outro e da relação. Pelo contrário: é por meio da relação que a pessoa encontra elementos para elaborar, e é na relação que ela vive o gosto de ser si mesma, de valorizar o outro em seu caminhar e de ter liberdade para compartilhar a vida numa relação de proximidade marcada pelo profundo respeito.

Dentre os modos encontrados para lidar com a existência e convivência de pólos opostos na relação, apreendemos o humor como um caminho em que o mal-estar gerado pela tensão da diferença pode ser enfrentado sem deixar nada de fora, ao mesmo tempo em que se busca manter o relacionamento. Em outras palavras, a pessoa, diante da tensão da diferença, recorre ao humor como instrumento para ajudá-la a enfrentar o que é dramático ou inquietante sem deixar de cuidar da relação.

Dom Bernardo chega mesmo a explicitar que esta é uma herança judaica: quanto mais importante a questão, maior o elemento humorístico. Carolina afirma que é o Budismo e ri, ciente de que torna superlativa a afirmação da própria identidade como estratégia para enfrentar preconceitos. Em situações em que a tensão se apresenta, Davi faz piadas e joga com as palavras, dando leveza à relação sem renunciar ao exame dos pontos críticos. José Luiz brinca com a esposa e com quem lhe pergunta sobre os filhos, propondo o diálogo como espaço para se posicionar livremente e para respeitar o caminho do outro. Miriam também brinca, anunciando que em algum momento vai dar *tilt*: forma de lidar com o drama da sua abertura a tudo em oposição à necessidade humana por alguma delimitação. E Silvia a todo tempo debocha e se diverte, seja ironizando a própria experiência e o incômodo quanto aos deveres que tem que cumprir, seja brincando de amarrar a disparidade de suas pertencas em títulos que tentam dar conta da sua complexidade: uma forma de responder que é muito sua e que está também presente nas coletividades em que ela se insere.

Vivenciando o encontro sem esconder a tensão que lhe é própria, a pessoa descobre o valor e a dignidade daquilo que encontra e, quando é o caso, do outro que encontrou, admirando-se por ele ser quem é. Valorização que se dirige por vezes ao fato do outro ser uma boa pessoa, por vezes à coerência e fidelidade com a qual vive a própria religiosidade, por vezes à beleza e verdade da perspectiva religiosa a que adere. Nesse sentido, o outro emerge não só como um anexo, mas como parte constitutiva do caminhar da pessoa, que a enriquece, fortalece e realiza. Dom Bernardo se alegra pelo reestabelecimento do relacionamento com sua família; Carolina se maravilha com a participação da mãe em sua cerimônia de conversão; Davi se reconhece amado a partir das amizades que tem; José Luiz se orgulha das pessoas de sua família; Miriam é grata àqueles que lhe abriram caminho; Silvia vive o gosto por indicar a amiga para a entrevista, repetindo que sua história é um celeiro.

Justamente por reconhecer o valor do outro para si, a pessoa por vezes carrega o desejo de que ele compartilhe a verdade e a realização daquilo que ela vive, como pudemos acompanhar na posição de dom Bernardo diante de seus pais, Carolina diante de sua mãe, Davi diante de seus amigos, José Luiz diante de seus filhos, Miriam diante do marido, Silvia diante da sociedade. No entanto, ao retomar que o sentido da relação é a realização de si e do outro e ao perceber que este sentido está presente no modo como a relação tem se configurado, a pessoa reafirma que, embora carregue esse desejo, há um respeito pela posição do outro. Em sua elaboração, é mais realizador, inclusive para si mesma, quando o encontro se fundamenta numa reciprocidade na qual cada um se sente reconhecido e respeitado em sua posição. É a partir desse respeito que o encontro pode ser, inclusive, ocasião de mudança e transformação.

Encontro inter-religioso em que a pessoa não só descobre o valor do outro para si como também descobre a si mesma com um novo frescor. A relação é vivida como ocasião preciosa para redescobrir os próprios valores, colher novos aprendizados, apreender o que é central e periférico, afirmar o que não pode abrir mão, aprofundar a própria verdade, reconhecer contribuições possíveis, encontrar sentidos para o viver. É também por isso que, nessas modalidades de relação, a pessoa se empenha para continuar a aprofundar a relação, para cuidar de si, do outro e daquilo que encontrou porque, de certa maneira, o encontro acaba estruturando o modo como a própria pessoa se concebe.

Além disso, a experiência de encontro inter-religioso não se encerra em si mesma: de uma situação circunscrita, a pessoa, tocada no centro do seu ser, num movimento de abertura começa a elaborar, a tirar conseqüências cada vez mais amplas daquele encontro nos mais diferentes âmbitos. Dom Bernardo, a partir da relação visceral que reconhece em si, examina

as possibilidades de articulação entre Judaísmo e Catolicismo. Carolina, do diálogo com seus familiares, amplia os horizontes para enfrentar muitas questões, dentre as quais a possibilidade da convivência harmoniosa e da paz mundial mesmo que existam conflitos e diferenças. Davi, refletindo sobre cada encontro vivido, ao mesmo tempo elabora questões teológicas e problematiza os fundamentos que viabilizam o diálogo inter-religioso. José Luiz, a partir da boa convivência com seus familiares, se põe a pensar sobre a importância da diferença para o crescimento da humanidade. Miriam, no encontro com o Johrei Center, se abre para a espiritualidade, reconhecendo uma primeira virada em sua vida. Silvia, em sua convivência com os batistas, problematiza criticamente os modos com os quais a religião pode ser perversa. Trata-se de um movimento de reflexividade que brota da relação e a retroalimenta, abrindo caminho para novos encontros, provocações, verificações, posicionamentos, elaborações, reflexões mais amplas, e assim por diante.

E o encontro não se encerra em si mesmo também porque passa a ser desejado. A pessoa, provocada pela experiência de encontro, mobiliza-se para que o mesmo continue a acontecer, seja na mesma relação onde se deu, seja em outras. É também por isso que dom Bernardo enfatiza a leitura do livro *Entre o céu e a terra* e a visita ao museu do holocausto. Que Carolina se dispõe ao diálogo com outros familiares, com membros de sua organização e interessados no Budismo. Que Davi se dedica a cultivar as amizades com as pessoas que são profundamente próximas e profundamente diferentes. Que José Luiz busca manter a boa convivência com toda a sua família, mesmo quando a curiosidade não é construtiva. Que Miriam permanece indo a fundo nas perspectivas religiosas que encontrou sem abandonar as suas raízes. Que Silvia continua mantendo os laços com os evangélicos. O ponto é que o encontro se torna uma experiência significativa na qual a pessoa, por viver uma correspondência profunda, se empenha para que ele continue de algum modo.

Enfim, diante desse encontro tão provocador, a pessoa também se sente grata por se ver integrante de uma relação que a ultrapassa e constitui. Seja quando há evidente realização, seja quando a dor se faz presente (como é o caso de Silvia com os metodistas), a pessoa colhe um juízo de gratidão por, de algum modo, viver uma correspondência; gratidão por encontrar um sentido para si naquele encontro; gratidão pela história que, com seus dramas e riquezas, é a sua história, o caminho que a formou.

Gratidão que nos sinaliza que o encontro é sempre de algum modo dado, mesmo que seja buscado, construído, transformado. Há um posicionamento de abertura da pessoa sem o qual ele não pode acontecer, ao mesmo tempo em que seu empenho não pode garantir que ele se dê. Um acontecimento no qual a pessoa, ativa, recebe: um dom.

V - DIÁLOGOS

Para discutir as compreensões a que chegamos, optamos por estabelecer um diálogo entre as elaborações desenvolvidas em nosso referencial teórico e as experiências apreendidas. Buscamos evidenciar as possíveis articulações dos resultados às formulações dos autores já apresentados, indicando também em que medida a experiência dos sujeitos pode iluminar com vitalidade nova os processos descritos; lançar luzes em aspectos anteriormente não problematizados; trazer contribuições novas para a reflexão teórica ou mesmo questionar alguns elementos por nós descritos. Assim como os sujeitos, somos solicitados a verificar o que encontramos, confrontando com alguns referenciais que nos ajudaram a problematizar e aprofundar nosso olhar para a experiência.

Quando necessário, recorreremos também a outros autores ou novas reflexões que ajudam a discutir com maior profundidade algum aspecto por nós apreendido na experiência. Nosso objetivo não é discutir a totalidade do que emergiu, mas evidenciar alguns pontos que nos saltaram aos olhos, também como provocação para iniciar debates, abrir caminhos para novas elaborações, ampliar horizontes de problematização mais do que delimitar uma resposta que esgote a questão.

1. Pessoa e cultura: processos de mútua constituição

A diversidade emergiu como fator realmente significativo. Cada pessoa não somente vive experiências muito diferentes, como também elabora, a seu modo, suas vivências. Ao mesmo tempo, pudemos colher, nessa pluralidade de experiências, elaborações e articulações, o humano se manifestando, bem como delinear alguns pontos estruturais, indícios da raiz a partir da qual a diversidade se torna possível e compreensível.

Diversidade humana marcada por um contexto relacional e cultural que oferece materiais, recordes, horizontes, critérios a partir dos quais a pessoa pode elaborar. Nesse sentido, a cultura se mostrou como elemento constitutivo do ser humano, tal como nos apontam Sanchis (2008) e Ales Bello (1998).

Vimos que cada sujeito toma a própria experiência situando-a em seu universo religioso, podendo assim elaborar sua inserção no mundo e também sua relação com a

alteridade religiosa. Nesse movimento, cada um se apropria de recortes da própria tradição tomando-os como elementos que permitem viver, sustentar e justificar a convivência inter-religiosa. Em síntese, a cultura oferece instrumentos, horizontes de significado, e cada pessoa elabora aquilo que recebe de modo pessoal, único.

E é justamente por essa apropriação única, por esse posicionamento diante do recebido, que podemos também ter acesso à cultura acontecendo, à elaboração em ato, à apreensão vitalizada de horizontes de significado. Portanto, a cultura, ao mesmo tempo em que é formadora da pessoa, é também formada por ela. Aqui sintonizamos com a posição fenomenológica que insiste em mirar a mútua constituição sujeito-mundo. Eliminar um dos polos é eliminar a realidade mesma assim como ela se constitui.

A partir do reconhecimento e da apreensão em ato dessa mútua constituição a partir da elaboração da pessoa, podemos nos perguntar mais amplamente: quais são os elementos do posicionamento pessoal que podem facilitar com que uma resposta própria tenha ressonância em outros e incida na cultura em termos mais amplos? Provocação à espera de novas elaborações...

2. Nuances da experiência religiosa

A religião, de fato, emerge como elemento fundamental da elaboração dos sujeitos. Cada qual, a seu modo, apropria-se de um quadro de referência global que dá sentido à totalidade da vida e que orienta sua ação no mundo. Um modo de vivenciar a religião que se coaduna às assertivas de Sanchis (2008), no sentido de que se trata de uma referência global, mas não estanque: diante de experiências (especialmente vividas no relacionamento inter-religioso), os sujeitos reelaboram o próprio quadro de referência, problematizando também seus posicionamentos no mundo. Uma reelaboração que, de certo modo, implica transformação, das mais diferentes formas, que vão desde uma retomada da própria tradição até uma modificação parcial ou total da própria visão de mundo. Nesse sentido, o encontro inter-religioso se mostra como possibilidade potente de provocar o sujeito a resignificar, de algum modo, o fundamento da compreensão de si, do outro e da vida mesma.

Identificamos que nem toda experiência que tem como tema a religião, que toca de algum modo a questão religiosa, ou que se desenrola em espaços religiosos, é necessariamente vivida e elaborada como experiência religiosa propriamente dita. A religião, em algumas situações, foi vivida e elaborada como experiência estritamente profissional, para citarmos um

exemplo. É claro que pode haver inúmeras possibilidades de relação entre níveis de experiência, mas é importante diferenciarmos e identificarmos a especificidade própria de cada nível para apreendermos as conexões de sentido possíveis entre eles. Caso contrário, corremos o risco de confundir, reduzir, achatar a complexidade própria não só do fenômeno religioso, mas da realidade humana em geral.

Outro fator interessante é que a experiência religiosa apreendida nem sempre fazia referência a um contato direto com o Absoluto. Em alguns casos, por exemplo, a experiência religiosa se apresentou na relação com “protetores invisíveis” (Sanchis, 2008), em outros, mediada pela tradição ou participação comunitária. Mas a partir da apreensão da estrutura da vivência, reafirmamos, ancorando-nos em van der Leeuw (1933/1964) e Giussani (2009), que toda experiência religiosa implica, ainda que implicitamente, uma resposta vivida como relacionamento com a fonte radical de sentido. E o encontro com uma alteridade religiosa se mostrou como ocasião preciosa para a vivência pessoal dessa modalidade de experiência. No encontro com o outro, a pessoa colhia também ocasião para retomar (mediada ou imediatamente) sua relação com o Absoluto, nas suas mais diferentes acepções e possibilidades.

3. O encontro entre subjetividade e alteridade como acontecimento

Em consonância com as elaborações de Giussani (1997b, 2009), Mahfoud (2010) e Guardini (2002), o encontro e o relacionamento com a alteridade se mostraram fatores estruturantes da constituição da subjetividade. Apreendemos diferentes modos com os quais essa constituição se delineia em cada sujeito, com as suas nuances, especificidades. Vale a pena destacar que muitas vezes o relacionamento com a alteridade se apresenta de modo tenso, conflituoso, difícil. Mas mesmo em tais situações de desencontro se mostrou ser possível colher ocasião para a descoberta e a constituição de si.

Isso nos indica que, ante a adversidade, quando a pessoa se posiciona afirmando algo mais radical, colhe uma provocação para si que a estrutura. Se isto pode acontecer quando o que está em jogo é uma diferença radical na concepção da totalidade da vida, de seu horizonte último de significado, então acreditamos que documentar o encontro inter-religioso se dando mesmo em meio à tensão se configura como contribuição real à compreensão do dinamismo do encontro, suas possibilidades e implicações na constituição da subjetividade.

Pudemos identificar também a centralidade do acontecimento neste processo, tal como pontuado por Romano (2008). Não é a pessoa que detém todos os termos da questão: o encontro é um acontecimento que abre possibilidades, que transborda o fato em si reconfigurando com uma nova vitalidade o real. A partir de nossas análises, pudemos acompanhar em ato o dinamismo desse acontecimento: quando a pessoa se surpreende com o que lhe acontece, colhe uma provocação para si, descortina-se uma nova possibilidade e emerge um movimento, uma dinâmica de elaboração vitalizada, uma abertura para a própria experiência nos seus mais diferentes âmbitos. Ao atuar essa abertura, apreendemos o seu movimento, o seu modo próprio de elaborar o que lhe acontece. Em relação ao encontro inter-religioso, isso se mostrou de modo muito evidente: foi possível acompanhar a compreensão da pessoa sobre a possibilidade do encontro a partir do modo como ela, surpreendida pelo acontecimento, retomava com vitalidade a sua experiência, deixando-se provocar por aquilo que emergia.

Nesse processo de abertura, também a pessoa do outro pode ser descoberta como surpreendente e pode ser afirmada naquilo que ela é. Em nossos resultados, essa afirmação da pessoa do outro, mesmo quando não se concorda com sua crença religiosa, se nos apresenta como algo além da mera tolerância ou da tentativa de assumir uma posição “politicamente correta”, podendo ser compreendida como sinal do reconhecimento do valor irredutível do outro.

Encontramos em Zilles (2012) a discussão sobre o valor absoluto do ser humano a partir da fundamentação da noção de dignidade. Realizando uma leitura do modo como o conceito foi elaborado ao longo da história, o autor chega a delimitar a dignidade como dado inerente ao gênero humano. Trata-se de uma dimensão fundante, não contingente, intocável e inalienável, que se expressa nas relações intersubjetivas e precisa ser afirmada na convivência.

Com esta caracterização, podemos enriquecer a compreensão do encontro inter-religioso como afirmação em ato da dignidade humana. Nessa modalidade de experiência, a convivência não se restringe a tolerar discordâncias para evitar conflitos e manter a ordem social, mas se caracteriza como afirmação radical da pessoa por meio do respeito à sua liberdade unida ao reconhecimento da humanidade compartilhada.

4. Especificidades do encontro inter-religioso

Quanto à dinâmica do encontro inter-religioso propriamente dito, identificamos elementos muito semelhantes àqueles pontuados por Teixeira (2002, 2010) em sua elaboração sobre os eixos que possibilitam o diálogo inter-religioso: o valor da alteridade e o respeito por sua dignidade; a virtude da humildade; a abertura para problematizar e aprofundar a verdade; o compromisso com a vida. Merece destaque a sintonia com Teixeira quanto à questão da verdade: no encontro inter-religioso, a pessoa, diante da presença do outro, é solicitada a retomar e a dar uma resposta pessoal ao problema da verdade, aprofundando-a dos mais diferentes modos.

E, assim como Teixeira (2002), consideramos importante diferenciar este aprofundamento da verdade (como interpretação nova da própria tradição) de um movimento de absorver as crenças do outro, integrando-as às próprias. Em síntese, trata-se da diferença entre o diálogo inter-religioso e o sincretismo normalmente entendido como mistura¹²⁷. Ambas as possibilidades estão presentes em nossos resultados e se distinguem na medida em que, enquanto em certos casos a unidade emerge a partir da mistura ou integração do que a princípio seria diferente, em outros, é evidente a possibilidade de unidade enquanto permanecem claras as distinções entre o que seja a verdade para aqueles que se encontram. Enfatizando essa distinção, não pretendemos desqualificar uma ou outra modalidade de lidar com a diferença, mas justamente explicitar especificidades que permitem melhor compreender a complexidade em jogo nos relacionamentos inter-religiosos.

Tendo encontrando semelhanças com as elaborações de Teixeira, e por mais que a definição de diálogo inter-religioso por ele adotada seja ampla e inclua diferentes formas de concretização – também semelhantes àquelas que encontramos – consideramos ser mais adequado à complexidade da experiência encontrada insistir em utilizar o termo encontro ao invés de diálogo. Por quê? A definição de diálogo implica a vivência da reciprocidade, de um relacionamento onde ambos os sujeitos se posicionam abertamente, além de direcionar o olhar para a conversação explícita (embora a definição considere também a possibilidade do diálogo implícito, presente especialmente no nível existencial). A partir de nossa delimitação teórica anterior e, principalmente, das experiências que foram emergindo em nossas análises, nos demos conta de situações nas quais, mesmo não havendo reciprocidade (seja porque não há reconhecimento do outro, seja por não se tratar de uma relação intersubjetiva), a pessoa

¹²⁷ Sincretismo aqui definido num sentido diverso daquele defendido por Sanchis (1994).

vive uma experiência de encontro inter-religioso por se abrir àquele acontecimento, colher uma provocação, viver uma correspondência pessoal, verificar o que encontrou com as próprias referências, afirmar o que é radical para si no relacionamento com o outro e se transformar no encontro. O diálogo se configurou então como uma das formas possíveis de viver o encontro inter-religioso. Ou melhor, o diálogo foi efetivamente vivido como correspondente e construtivo quando fundamentado numa experiência de encontro.

Além disso, insistindo na dimensão do encontro, pudemos identificar experiências que evidenciam a possibilidade da transformação da relação inter-religiosa, inicialmente marcada pela falta de diálogo, mas que, a partir do posicionamento de uma das pessoas envolvidas, é reconfigurada em termos de abertura e crescimento recíproco. Por tudo isso que consideramos mais adequado à complexidade da experiência manter o termo encontro inter-religioso.

Adentrando mais detidamente os elementos constitutivos da experiência de encontro inter-religioso, pudemos colher sintonias com autores que nos ajudam a clarear, complexificar e aprofundar ainda mais os resultados alcançados.

Giussani (2009), em sua elaboração sobre a dinâmica propriamente humana, evidencia a centralidade da verificação e do posicionamento a partir de um critério radical para que a vivência efetivamente se torne experiência. Estes foram fatores fundamentais que emergiram em nossa apreensão da estrutura da experiência de encontro inter-religioso: a pessoa, diante do impacto com a alteridade religiosa, verifica o que lhe acontece comparando com uma referência pessoal e colhendo um juízo para si. É por verificar, numa posição de abertura, que ela efetivamente valoriza o outro e se apropria (das mais diferentes formas) da provocação que emergiu no encontro, afirmando o que lhe é mais radical.

Nessa verificação, a pessoa aprende um ponto fundante da própria experiência que a conecta mais profundamente consigo, com o outro e com a vida mesma. A nosso ver, essa apreensão se aproxima da descrição do núcleo comum apontado por grandes autores, como o próprio Giussani (2009) e os fenomenólogos Husserl (1956/2006, 1954/2012) e Stein (1932-3/2003, 1922/2005). E como pontua Stein (1932-3/2003), este centro pessoal se configura como abertura para dentro e para fora, delimitação que pudemos acompanhar na elaboração de nossos sujeitos. Mas não se trata de direções alternativas (para si ou para o outro), e sim sincrônicas, fundamentadas num mesmo centro. No encontro inter-religioso, a pessoa, ao se abrir verdadeiramente para o outro, abre-se também para si mesma. E, quanto mais se abre verdadeiramente para si mesma no encontro com o outro, abre-se ainda mais para o outro: não colhemos sobreposição de uma dimensão à outra, mas justamente aprofundamento conjunto, pois o ponto é a abertura que, crescendo, expande-se em ambos os sentidos.

Por meio do reconhecimento do núcleo fundamental da experiência humana, aproximamos-nos também da elaboração de Di Martino (2008) que, em sua descrição da experiência de encontro com uma humanidade diversa, identifica o emergir desse núcleo como possibilidade de compreensão de si e do outro como semelhante e diferente. Em complemento à sua descrição, nossas análises indicam que a pessoa, ao se dar conta desse núcleo, se abre também para valorizar o outro e a relação, se dispõe a compartilhar a vida mesmo na diferença, reelabora com uma nova vitalidade a própria identidade, se realiza por se dar conta desse fundamento de si mesmo, vive uma gratidão por se reconhecer parte de uma relação que a constitui.

No entanto, a descrição de Di Martino (2008) tende a seguir uma linearidade que levaria a um posicionamento uniforme de autocrítica e adesão mais profunda à própria tradição, como se toda experiência acontecesse daquele mesmo modo e gerasse os mesmos resultados empíricos. Nossas análises indicaram que esse é um posicionamento possível, mas não único: apreendemos também diversas modalidades de reinterpretações, cruzamentos, articulações, integrações, sínteses. Nesse sentido, Di Martino (2008) pontua um elemento fundamental que, na experiência que apreendemos, é vivido, elaborado e apropriado de diferentes modos, gerando posicionamentos muito diversos.

5. A relação como fundamento da unidade na diferença

Apropriando-nos das elaborações de Donati (2009, 2010), pudemos apreender o encontro inter-religioso como “efeito emergente”: realidade própria não definível a priori nem pelos sujeitos envolvidos na relação, nem pela situação em que eles se encontram. Em termos de experiência, trata-se novamente da centralidade do acontecimento para a constituição do encontro inter-religioso, já que não é nem a pessoa nem o contexto social que o produzem: ele acontece.

Nossos resultados corroboram as afirmações de Donati (2010) no que refere ao reconhecimento da relação como eixo fundamental para compreender a possibilidade da unidade na diferença no encontro inter-religioso. As análises revelaram que é na relação e por meio dela que tanto as semelhanças quanto as diferenças religiosas emergentes puderam ser efetivamente vividas e elaboradas. Nesse sentido, a relação oferece um terreno humano compartilhado, base a partir da qual a pessoa se posiciona diante do outro, colhendo o valor da relação para si. Pudemos apreender a partir da experiência que o reconhecimento desse

valor possibilitou à pessoa, inclusive, compartilhar a vida com o outro sem necessariamente compartilhar suas crenças, ou mesmo permanecer cuidando da relação mesmo em situações marcadas por tensões inter-religiosas.

Aprendemos também, a partir da elaboração dos sujeitos, possibilidades redutivas de viver a relação com o diferente, assim descritas por Donati (2010): a lógica dialética, marcada por acordos abstratos para administrar o conflito; e a lógica binária, caracterizada pela explicitação da diferença, tida como irreconciliável. Nossas análises apontaram que a pessoa, ao se abrir para as provocações contidas nessas modalidades de relação, reconhece que se trata de uma possibilidade redutiva também por viver uma experiência de não correspondência. E é levando a sério essa experiência que ela pode se posicionar na relação com o outro afirmando o que lhe é mais radicalmente correspondente de modo a abrir caminho para que essa relação possa efetivamente se transformar.

Outro fator apontado por Donati (2010) que se mostrou central em nossa compreensão se refere à importância da reflexividade relacional como fator potencializador do relacionamento inter-religioso baseado na compreensão e enriquecimento recíprocos. Identificamos em nossas análises que, no encontro inter-religioso, a pessoa, ao tomar a relação de modo reflexivo, abre caminho para atualizá-la e transformá-la. A elaboração da provocação do encontro sustenta o emergir da novidade da relação na relação. Essa modalidade de encontro constitui-se um bem relacional que a pessoa passa a desejar que continue estruturando a relação.

6. Experiência (inter)religiosa na contemporaneidade: possibilidades e desafios

Em relação à problematização da questão religiosa na contemporaneidade, identificamos na experiência dos sujeitos analisados algumas modalidades de rearranjo do fenômeno religioso descritas por Berger e Luckmann (2004) e Hervieu-Léger (2008). No entanto, não se trata de um encaixe fixo: não encontramos uma pessoa que represente uma das figuras descritas, mas sim identificamos algumas modalidades de posicionamentos que se aproximam de algumas descrições apresentadas pelos autores, sendo comum que uma mesma pessoa transite entre diferentes figuras. A título de exemplo, Miriam por vezes assume uma atitude considerada peregrina, por integrar diferentes crenças e práticas segundo sua própria trajetória, mas sem assumir uma posição turista de não comprometimento, tanto por apropriar-se pessoalmente do que encontra, quanto por manter-se fiel à sua busca radical, critério a

partir do qual ela avalia a correspondência de cada experiência vivida. Além disso, em outras experiências, ela se abre para o encontro inter-religioso assumindo sua identidade enquanto judia, o que, a princípio, não se configuraria como posição peregrina. Nesse sentido, a experiência carrega uma complexidade maior que precisa ser considerada, além de evidenciar novas possibilidades que problematizam as compreensões já delimitadas. De onde concluímos que a delimitação dessas possibilidades de rearranjo religioso pode se configurar como uma ajuda para clarear a experiência, mas não para se sobrepor a ela.

Como sinalizamos anteriormente, a partir de nossas análises, não identificamos somente aberturas, mas também tensões, conflitos, dificuldades que emergem no relacionamento inter-religioso. O desencontro devido a divergências religiosas (não necessariamente entre religiosos), tal como tivemos a ocasião de explicitar (ainda que rapidamente) a partir das elaborações de Semprini (1999), realmente se mostrou presente na experiência dos sujeitos. Nesse sentido, embora não fosse nosso objetivo inicial analisar as experiências de desencontro inter-religioso, fomos solicitados a descrevê-las, não só porque se apresentaram, mas principalmente porque, em alguns casos, elas se transformaram em encontro a partir do modo como a pessoa se posicionou naquela relação.

Para discutir o problema da violência no relacionamento e a possibilidade de enfrentá-lo, recorreremos às contribuições de Perine (1987, 2002) que, baseando-se em E. Weil, evidencia que, assim como a razão, a violência é uma *possibilidade* para o ser humano. Em sua elaboração, do ponto de vista existencial, nos encontramos num mundo marcado pela violência, que pode ser vivida e afirmada como ato de liberdade. No entanto, embora a violência seja uma escolha, não significa que seja razoável. Perine (1987, 2002) evidencia que a violência é, de fato, uma possibilidade, mas que o homem, conscientizando dessa possibilidade presente, reconhecendo o que lhe descontenta e o que efetivamente deseja, não só pode como deve enfrentá-la evidenciando a não-razoabilidade da mesma. Sobretudo, é preciso que o homem enfrente a violência afirmando, na reflexão e na ação, a própria busca radical e razoável por contentar-se e realizar-se. Perine (2002) pontua ainda que, diante do niilismo que se apresenta no mundo contemporâneo, uma tarefa fundamental do ser humano é se posicionar eticamente afirmando o valor e o sentido radical do próprio ser.

As reflexões trazidas por Perine (1987, 2002) nos ajudam a complexificar a questão da violência na contemporaneidade, evidenciando-a como uma possibilidade real de configuração do relacionamento inter-religioso. No entanto, não é a violência e o desencontro que definem a totalidade da realidade humana, seja porque colhemos experiências de efetivo encontro, seja porque, mesmo nas relações inicialmente marcadas pelo desencontro, colhemos

posicionamentos que não só buscaram como também conseguiram transformar a relação. Posicionamentos em que a pessoa, por retomar o próprio fundamento, o valor do outro para si e a correspondência pessoal de uma experiência de encontro, se abre para si e para o outro buscando dar a sua contribuição para que a relação se estruture em outros termos.

Nesse sentido, a explicitação dos fatores que constituem uma relação fundamentada numa experiência de encontro pode oferecer importante contribuição para problematizar os desafios do relacionamento inter-religioso, especialmente na contemporaneidade. Não nos cabe aqui realizar uma análise pormenorizada das múltiplas implicações sociológicas e políticas que podem nascer dessa explicitação. Lançaremos então algumas provocações com o intuito de fomentar o debate: a solução para o conflito inter-religioso seria necessariamente o afastamento da relação? Será mesmo que criar regras politicamente corretas para administrar o conflito inter-religioso é uma solução efetiva? Como a experiência e a relação social podem estruturar o modo como lidamos com a diferença e compreendemos as possibilidades e desafios do relacionamento inter-religioso? De que modos a sociedade e o Estado, ao colherem indicações de experiências de relacionamento inter-religioso bem-sucedidas, podem criar meios para facilitar com que essa modalidade de relação aconteça e estruture a organização social mais ampla? Será que o dito Estado Laico está realmente oferecendo espaço para a elaboração da questão religiosa e inter-religiosa na sociedade? O que seria, de fato, Estado Laico? Fica o convite à reflexão.

7. O encontro inter-religioso na cultura brasileira

No que concerne à incidência da cultura brasileira na constituição da experiência de encontro inter-religioso, Sanchis (1994, 1997b, 2008, 2012) se mostrou referência importante não só para problematizar quais seriam as raízes do Brasil como também companhia para aprofundar a análise das experiências apreendidas. Sua delimitação de sincretismo enquanto processo de reelaboração da identidade (e o universo do qual ela faz parte) no confronto com o outro amadureceu nosso olhar para que pudéssemos melhor apreender a experiência em sua complexidade, captar suas especificidades, nuances, configurações próprias.

Em nossas análises, pudemos colher diferentes formas de reelaboração da própria identidade em sintonia com os processos descritos por Sanchis: reafirmações, redescobertas, reinterpretções, apropriações, articulações, assimilações, integrações, sínteses. Nessas diferentes possibilidades de reelaboração, identificamos, a partir da análise da estrutura da

vivência, um ponto essencial: um posicionamento no qual a pessoa, verificando, afirma o que emerge como radicalmente verdadeiro para si. A pessoa reelabora a própria identidade no confronto com o outro tendo como critério o que emerge como mais correspondente para si.

No que se refere aos traços característicos do “campo” religioso brasileiro, pudemos colher indícios que nos apontam para os mesmos elementos descritos por Sanchis (2001, 2008): a dimensão religiosa superlativa, a referência generalizada ao Cristianismo, certo clima “espiritualista”, a convivência inter-religiosa nas suas mais diferentes configurações.

É digno de nota que a referência generalizada ao Cristianismo, especialmente ao Catolicismo, muitas vezes se mostrou como tensão na experiência dos sujeitos. Diante dessa tensão, colhemos, por um lado, posicionamentos que buscam combater explicitamente essa referência por considerá-la dominadora, e por outro, respostas que, reconhecendo os conflitos gerados pela preponderância dessa referência, buscam alguma modalidade de reconciliação.

Quanto à convivência inter-religiosa, nossa pesquisa mostra que ela nem sempre é problematizada, mas quando o é, pode ser vivida com maior clareza e intensidade. O relacionamento entre pessoas de religiões diferentes é um dado, ponto de partida que estrutura a experiência de todos, mesmo quando a elaboração a respeito tende a enfatizar as distâncias e o embate. Não se trata de algo óbvio, já que há possibilidades de lidar com o outro partindo das diferenças concebidas a priori, e não da relação mesma. Nesse sentido, nossos achados documentam que a relação emerge em primeiro plano e dentro dela é que a diferença é problematizada. A tensão pode então ser vivida na relação, não sendo apenas justificativa para escapar dela. Em suma, a convivência inter-religiosa não é tomada previamente como um problema que mobiliza afastamento, mas sim é vivida em relacionamentos concretos dos quais emergem as questões a serem enfrentadas.

A partir de nossas análises, pudemos apreender também um modo peculiar de lidar com a diferença religiosa: o humor. Um jeito, a nosso ver, bem brasileiro de explicitar as tensões sem deixar nada de fora, que “coloca o dedo na ferida” ao mesmo tempo em que busca elaborá-la na relação. Seja debochando, brincando, rindo ou fazendo piada, o humor aparece como estratégia de reforçar a intimidade do relacionamento enquanto se enfrenta de algum modo o mal estar gerado pela tensão da diferença. Um recurso que poderia ser criticado por não tomar de modo sério a tensão ou não aprofundar a discussão, como um jeitinho de encaixar o que se quer sem encarar de verdade os problemas. Nossas análises, ao invés, apontam que o humor carrega a virtude de explicitar a complexidade enquanto promove a proximidade e intimidade entre os diferentes. Enquanto brasileiros, por um lado, brincamos com quem temos liberdade ou brincamos para abrir caminho para o relacionamento ser mais

livre. Por outro, aceitamos a brincadeira porque somos íntimos ou queremos nos abrir à intimidade, a compartilhar a vida com quem é distinto de mim.

Encontramos em Frankl (1946/2003, 1978/2005) uma reflexão que caminha em direção semelhante: o humor como recurso para enfrentar o sofrimento. O humor é por ele elaborado como forma de autodistanciamento, em que a pessoa opera um afastamento entre o núcleo de seu eu e a situação problemática: rindo ou sorrindo apesar da tragédia, ela pode superar o peso que recai sobre si e assim dominar o que vive. Ao recorrerem ao humor, diríamos que nossos sujeitos enfrentam sim o sofrimento e se colocam em uma posição de não subjugação ante as dificuldades da relação, entretanto, vale retomar que o fazem não exatamente como um distanciamento, já que vimos como este pode ser um caminho que traz para o primeiro plano o que é tenso enquanto busca preservar e promover a intimidade.

Gostaríamos de finalizar a discussão, inspirando-se em Sanchis, evidenciando que nessa multiplicidade de possibilidades de viver e elaborar o encontro e o relacionamento inter-religioso na realidade brasileira, colhemos determinados traços que estruturam a experiência, que revelam a sua unidade sem eliminar a diversidade, permitindo compreender cada vivência dentro de um horizonte de sentido propriamente humano.

VI - CONCLUSÃO

Após caminharmos encontrando tantas multiplicidades, proximidades, histórias, elaborações, articulações, aproximamo-nos dos passos finais, momento de concluir esse percurso explicitando quais são os pontos fortes que apreendemos acerca da constituição da experiência de encontro inter-religioso. Aprendizados que nos ajudam a retomar nossa trilha afirmando as certezas que colhemos nesse caminhar. Passos que finalizam uma trajetória nos colocando diante de novos horizontes, abrindo caminho para novas possibilidades.

Contemplando as veredas que percorremos, reconhecemos que se trata de um caminho que precisa ser trilhado, e não somente pensado abstratamente: ficamos com a certeza da importância de enfrentar o que seja o encontro inter-religioso não pelos pré-juízos que carregamos, por mais verdadeiros que possam parecer. É preciso, acima de tudo, olhar para a realidade do encontro inter-religioso (reconhecendo também o desencontro) e colher dela aquilo que se mostra. Poderíamos nos deter imaginando como o encontro inter-religioso poderia ser sem averiguar, de fato, como ele está sendo, tirando daí as provocações de como ele pode se ampliar, aprofundar, modificar, enfim. Colhemos então a certeza de olhar para a realidade inter-religiosa pelo modo como a experiência e a relação se configuram, e não pela imagem pré-formada que já carregamos.

Por vezes, para evitar conflitos, decide-se defender caminhos nos quais nenhuma pessoa precisa, de fato, arriscar os próprios passos: bastaria seguir uma receita de como se comportar. No entanto, vimos que esses caminhos, embora possíveis, não dão conta de chegar àquilo que efetivamente almejamos, não conseguem alcançar o destino ao qual nos direcionamos. Nesse sentido, colhemos a importância de não analisar nem enfrentar a questão do relacionamento inter-religioso pela via do politicamente correto. Por vezes, diante dos dramas e das tensões desse tipo de relacionamento, queremos rapidamente resolver a questão, dar uma solução que não dependa do nosso envolvimento. Mas nossa trajetória de análises evidenciou que, desse modo, não é viável reconhecer nem possibilitar uma experiência de real encontro e, portanto, de real relacionamento inter-religioso. Pela via do politicamente correto se definem as regras do jogo a partir de um olhar externo, que delimita, que encaixota ao invés de abrir possibilidades. O politicamente correto tenta dar fórmulas que se apliquem à diversidade de casos, mas sem realmente dar conta do que cada caso concreto pede.

E o que a realidade pede? Companhia. Para caminharmos, encontramos o auxílio essencial de referenciais que, como mapas, delimitaram vários campos que indicaram possíveis trajetórias: ficamos com a certeza da importância de uma problematização anterior, de referenciais teóricos que ajudem a adentrar com maior complexidade o campo inter-religioso. Referenciais que não substituem nossa elaboração, mas que abrem caminho para que possamos colher provocações para nos aproximarmos da experiência com um olhar mais apurado, prestando atenção em aspectos que poderiam passar despercebidos.

Mapas que indicam, representam possíveis caminhos, mas não substituem nem o nosso caminhar, nem a realidade que encontramos: embora o mapa ajude a delimitar a realidade, esta é sempre mais complexa do que a representação que se faz dela. Nesse sentido, os referenciais não substituem a nossa presença, as nossas perguntas, o nosso interesse por aquilo que emergiu, a nossa caminhada em direção àquilo que se mostrou relevante. Tão importante quanto problematizar foi nos deixarmos tocar pela experiência assim como ela se delineou. Colhemos então o juízo da importância da nossa presença enquanto pesquisadores interessados nos fenômenos que nos provocam. A importância do modo como nos envolvemos com a pesquisa: como levamos a sério as provocações que encontramos, como somos fiéis aos resultados que nossos dados evidenciam, como temos coragem de discutir com grandes referências mostrando de que forma os resultados alcançados oferecem contribuições para problematizar o campo. Portanto, o referencial é uma ajuda fundamental que não substitui nossa elaboração. Pelo contrário: é mais um instrumento que nos ajuda a levar a sério as nossas perguntas, a caminhar com maior rigor, a não perder a complexidade própria do fenômeno.

Para nossa caminhada, recorreremos a uma bússola que, apontando para um norte, se mostrou de fundamental importância para orientar nossos passos: a Fenomenologia. Nela colhemos não somente uma proposta metodológica a ser aplicada rápida ou abstratamente. A Fenomenologia oferece-nos um modo de olhar a realidade que se apresenta a nós, modo de se colocar diante do fenômeno respeitando-o em sua complexidade, modo de apreender a experiência tomando-a sempre como critério, modo de generalizar sem perder a vitalidade da experiência humana. Olhar que busca a experiência por meio da experiência mesma, que quer evidenciar sua estrutura e mostrar sua vitalidade. Em síntese, a Fenomenologia se configura como uma possibilidade que nos ajuda a dar testemunho da beleza que encontramos.

E nesse caminhar, que beleza encontramos? Encontramos a beleza de pessoas que revelam o encontro acontecendo, que revelam a força de seu acontecer como fator estruturante do relacionamento.

Encontramos pessoas que, com sua presença, suas histórias, suas experiências ampliam nosso horizonte, mostram-nos possibilidades de vislumbrar e viver encontros, dramas e caminhos de superação. Mostram-nos a vitalidade de uma relação que se estrutura a partir do encontro, o acontecer da vida em sua complexidade, a potencialidade da convivência na diferença. Mostram-nos a beleza provocando: “como podemos ser tão diferentes e nos sentirmos tão iguais?”¹²⁸

E o que carregamos conosco dessas pessoas que encontramos?

No encontro com Dom Bernardo, vivemos o impacto diante alguém tão profundo, que comunica sua profundidade inclusive pelo silêncio, que consulta a sua experiência buscando revelar a complexidade daquilo que vive, sem deixar nada de fora. Alguém fiel à verdade que encontrou e à herança que carrega, fiel ao próprio caminho e aos relacionamentos que lhe são caros.

No encontro com Carolina, ficamos com a provocação de uma pessoa que leva a sério a própria busca, que tem sempre diante dos olhos o diálogo, a sua importância. Alguém que enfrenta a resistência mostrando a sua pessoa para reconstruir a relação em outros termos. Que sabe e afirma o valor do que encontrou afirmando o valor das pessoas em sua vida.

No encontro com Davi, encanta-nos a força do amor à verdade. Alguém que afirma certezas e se dispõe de verdade ao encontro com o outro. Que vive, elabora e tira consequências sempre com um brilho no olhar. Uma pessoa preciosa, que evidencia o valor da amizade.

No encontro com José Luiz, encontramos alguém que, com clareza e vitalidade, afirma os próprios princípios e os pontos comuns que lhe possibilitam o diálogo. Alguém que preza pela boa convivência, que consegue afirmar a totalidade não porque quer dar conta de tudo, mas porque se empenha por mirar o verdadeiro centro.

No encontro com Miriam, maravilha-nos a abertura, a imensa abertura. Uma pessoa disposta a afirmar a correspondência em cada encontro, a se deixar tocar por cada novidade com liberdade e coragem. Alguém que se empenha com o próprio movimento, que vai em direção àquilo que de fato realiza.

No encontro com Sílvia, surpreendemo-nos com a figura de uma guerreira, que encara a luta, que sabe a quem pertence, que tem a ousadia de não negar a sua marca mística. Alguém que enfrenta preconceitos, milita, questiona, subverte, ao mesmo tempo em que cuida e respeita a alteridade: pessoa única e provocadora.

¹²⁸ Frase lida pela personagem Lucy no filme *I am Sam* (Nelson, 2001).

Em suma, apreendemos a beleza do encontro encontrando pessoas que vivem o encontro!

Partimos com o objetivo de investigar os fatores constitutivos e a dinâmica característica da experiência de encontro inter-religioso. E, dentro da diversidade de rostos e trajetórias, encontramos um fio comum, o delineamento de um percurso, sempre encarnado de modo único e, justamente por isso, propriamente humano. Percurso que revela uma unidade de experiência em sua vitalidade. Percurso em que o encontro inter-religioso é acontecimento que provoca, abre novas possibilidades. Percurso em que a pessoa, nesse encontro com a alteridade religiosa, vive uma correspondência e vai em direção a ela, confronta o que encontrou com as próprias referências, colhe um juízo, reelabora a própria identidade e se posiciona afirmando o que é radical, identificando uma verdade mais central que a reconecta consigo, com o outro e com a vida. Vivendo uma realização, a pessoa elabora, tira consequências, deseja a continuidade, é grata.

A partir do encontro com essas pessoas, que certezas afirmamos?

Afirmamos a potencialidade de um encontro provocador. É diante do encontro que pode nascer algo novo, que horizontes podem ser ampliados. É aceitando a provocação do encontro que se abre a possibilidade real de unidade que inclui dramas, tensões e realização numa mesma experiência.

Afirmamos o encontro como fator fundamental para viver, elaborar e problematizar o relacionamento inter-religioso. Sem o encontro a relação não se estrutura na sua potencialidade. E o encontro inter-religioso evidencia a potência de qualquer experiência de encontro. Se pode haver unidade mesmo quando a diferença abrange a concepção dos fundamentos e da totalidade, então a experiência de unidade na diferença é sim uma possibilidade aberta às relações. Nesse sentido, carregamos a certeza da contribuição do encontro inter-religioso para problematizar e aprofundar a potencialidade de todo encontro humano: quando ele de fato acontece, emerge uma provocação que pode realizar a pessoa, convidando à afirmação de um sentido radical.

Afirmamos que o caminho pode não ser fácil, pode ser tortuoso, pode indicar direções que poderiam levar à violência. Podemos nos perder, podemos não chegar ao destino que radicalmente almejamos. O desencontro pode acontecer: realidade dramática, que precisa ser sempre considerada em suas especificidades. Dramática mas não necessariamente determinada: mesmo diante do desencontro colhemos possibilidades de superação, de reintegração, de transformação da relação em encontro. Assim, estamos certos de que, embora o caminho possa ser árduo, o encontro inter-religioso é possível. E carregamos a certeza de

que é pelo encontro que podemos trilhar nosso caminho sem nos perdemos. Vimos a força do encontro como capaz de romper barreiras, problematizar preconceitos, quebrar situações conflituosas, por carregar algo mais fundamental que possibilita retomar o relacionamento inter-religioso em outros termos.

Afirmamos a clareza de que esse caminhar não se faz sozinho: há companhias que ajudam a sustentar o olhar, a manter aberta a esperança, a esperar que o encontro continue a acontecer e estruturar a relação.

Afirmamos que é possível viver uma unidade na diferença, compartilhar a vida sem necessariamente compartilhar a mesma crença religiosa, que podemos ser próximos, até mesmo amigos, sendo diferentes, que podemos cuidar do humano na sua dignidade ineliminável.

Afirmamos que trilhar o caminho do encontro com o diferente, compartilhando com ele a caminhada, é algo que vale a pena, que efetivamente realiza a quem se dispõe a caminhar. O encontro inter-religioso é, pois, uma possibilidade de realização da pessoa.

Afirmamos também que o solo brasileiro oferece condições que nos permitem caminhar: o Brasil pode evidenciar para o mundo possibilidades reais de encontro inter-religioso. Colhemos nesse solo não só o acontecer da experiência, mas também certos recortes, horizontes de significado e modos de organização relacional que facilitam com que o encontro inter-religioso efetivamente se dê.

Enfim, carregamos certezas que se configuram como convites: chamado a se abrir à relação antes de julgar o outro, a se deixar provocar por sua presença, a verificar na convivência. Pois é na relação com o outro e com a vida que o encontro pode acontecer, preche de possibilidades novas.

Embora haja tanto desencontro, essa pesquisa se constituiu como uma ocasião de encontro com pessoas, com experiências, com compreensões da realidade humana. Encontros a partir dos quais esperamos que possa se constituir como contribuição real ao nosso campo e à nossa sociedade. Encontros aos quais somos imensamente gratos.

De fato, embora haja tanto desencontro pela vida, o encontro se mostrou a nós, por meio dessa pesquisa, uma arte que embeleza a vida.

REFERÊNCIAS

- Ales Bello, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (A. Angonese, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Publicação original de 1997).
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião* (M. Mahfoud & M. Massimi, Trads.). Bauru, SP: Edusc. (Publicação original de 2004).
- Amatuzzi, M. M. (1996). Apontamentos acerca da pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, 13(1), 5-10.
- Amatuzzi, M. M. (2008). *Por uma psicologia humana* (2a ed.). Campinas, SP: Alínea.
- Augras, M. (1995). *Alteridade e dominação no Brasil: psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: Nau.
- Barreira, C. R. A & Ranieri, L. P. (2012). Aplicação das contribuições de Edith Stein à sistematização de pesquisa fenomenológica em psicologia: a entrevista como fonte de acesso às vivências. Em M. Mahfoud & M. Massimi (Orgs.). *Edith Stein e a psicologia: teoria e pesquisa* (pp. 449-466). Belo Horizonte: Artesã.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade* (M. Gama & C. M. Gama, Trads.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicação original de 1997).
- Berger, P. (1994). *Una gloria lejana: la busqueda de la fe en epoca de credulidad* (J. A. Iglesias, Trad.). Barcelona, Espanha: Herder. (Publicação original de 1992).
- Berger, P., Berger, B. & Kellner, H. (1979). *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia* (J. García-Abril, Trad.). Santander, Espanha: Sal Terrae. (Publicação original de 1973).
- Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem no mundo moderno* (E. Orth, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Publicação original de 1995).
- Bersanelli, M. (2003). *Solo lo stupore conosce: l'avventura della ricerca scientifica*. Milano: Rizzoli.
- Blondel, M. (1996). *La acción (1893): ensayo de una critica de la vida y de una ciencia de la practica* (J. M. Isasi & C. Izquierdo, Trads.). Madrid: BAC. (Publicação original de 1893).
- Bosi, E. (2005). *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (13a ed.). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicação original de 1973).
- Colombo, E. (2007). *Convertire i musulmani: l'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*. Milano: Bruno Mondadori.

- Di Martino, C. (2008). L'incontro e l'emergenza dell'umano. Em J. Prades (Org.). *All'origine della diversità: le sfide del muticulturalismo* (pp. 85-103). Milano: Guerini.
- Donati, P. (1991). *Introduzione alla sociologia relazionale*. Milano: Franco Angeli.
- Donati, P. (2006). L'analisi relazionale: regole, quadro metodologico, esempi. Em P. Donati (Org.). *Sociologia: una introduzione della società* (pp. 195-251). Padova, Itália: Cedam.
- Donati, P. (2009). *Teoria relazionale della società: i concetti di base*. Milano: Franco Angeli.
- Donati, P. (2010). *Oltre il multiculturalismo: la ragione relazionale per un mondo comune*. (2a ed.). Roma: Laterza.
- Donati, P. (2011). *I beni relazionali: che cosa sono e quali effetti producono*. Torino, Itália: Bollati Boringhieri.
- Durkheim, E. (2008). *As formas elementares de vida religiosa* (J. P. Neto, Trad.). São Paulo: Paulus. (Publicação original de 1912).
- Eliade, M. (2010). *O sagrado e o profano* (R. Fernandes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Publicação original de 1957).
- Esposito, C. (2008). Il nesso tra "fundamentalismo" e "relativismo". Em J. Prades (Org.). *All'origine della diversità: le sfide del muticulturalismo* (pp. 119-133). Milano: Guerini.
- Fizzotti, E. (1996). *Verso una psicologia della religione. I. problemi e protagonisti*. Torino, Itália: Elle di ci.
- Frankl, V. E. (2003). *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial* (3a ed.). (A. M. Castro, Trad.). São Paulo: Quadrante. (Publicação original de 1946).
- Frankl, V. E. (2005). *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo* (11a ed.). (V. H. S. Lapenta, Trad.). Aparecida, SP: Santuário. (Publicação original de 1978).
- Gaspar, Y. E. (2013). *Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica numa instituição espírita*. Franca, SP: Unifran.
- Gaspar, Y. E. & Mahfoud, M. (2006). Uma leitura histórica do conceito de experiência e uma proposta de compreensão do ser humano em seu caráter essencial: experiência elementar e suas implicações para a psicologia. Em *Anais, III Seminário de Pesquisa e Estudos Qualitativos e V Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir*. São Paulo: Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos. Recuperado em 30 junho, 2008, de <http://www.sepq.org.br/IIIsepeq/anais/pdfs/pchf11.pdf>
- Gil, A. C. (1999). *Métodos e técnicas de pesquisa social* (5a ed.). São Paulo: Atlas.

- Giussani, L. (1997a). *O senso de Deus e o homem moderno: a questão humana e a novidade do cristianismo* (D. Cordas & P. A. E. Oliveira, Trads.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Publicação original de 1985).
- Giussani, L. (1997b). *“Tu” (o dell’amicizia)*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Giussani, L. (2002). *La autoconciencia del cosmos* (I. Almería & C. Giussani, Trads.). Madrid: Encuentro. (Publicação original de 2000).
- Giussani, L. (2003). A caridade, a lei do ser. Em L. Giussani. *Realidade e juventude: o desafio* (pp. 233-237). (M. J. M. Mendes, Trad.). Lisboa: Diel. (Publicação original de 1960).
- Giussani, L. (2004). *Educar é um risco: como criação de personalidade e de história* (N. Oliveira, Trad.). São Paulo: Companhia Ilimitada. (Publicação original de 1977).
- Giussani, L. (2008). *É possível viver assim?: uma abordagem diferente da existência cristã* (2a ed.). (N. Oliveira & F. Tremolada, Trads.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Publicação original de 1994).
- Giussani, L. (2009). *O senso religioso* (P. A. E. Oliveira, Trad.). Brasília: Universa. (Publicação original de 1986).
- Giussani, L. (2010). *L’io rinasce in un incontro*. Milano: BUR.
- Grygiel, S. (2000). L’uscita dalla caverna e la salita al Monte Moria: saggio su natura e civiltà. *Il nuovo areopago*, 19(2/3), 25-61.
- Guardini, R. (2002). O encontro (J. P. Peres, Trad.). Em L. Cogo & C. C. C. Chaves (Orgs.). *Curso de extensão em educação infantil* (pp. 204-212). Belo Horizonte: AVSI. (Publicação original de 2000).
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11a. ed.). (T. T. Silva & G. L. Louro, Trads.). Rio de Janeiro: DP&A. (Publicação original de 1992).
- Hervieu-Léger, D. (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento* (J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Publicação original de 1999).
- Husserl, E. (2006). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (M. Suzuki, Trad.). Aparecida, SP: Idéias e Letras. (Publicação original póstuma de 1952).
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica* (D. F. Ferrer, Trad.). São Paulo: Forense Universitária. (Publicação original póstuma de 1954).
- James, W. (1991). *Variedades da experiência religiosa* (O. M. Cajado, Trad.). São Paulo: Cultrix. (Publicação original de 1902).

- Lévi-Strauss, C. (2003). *O totemismo hoje* (J. A. Dias, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Publicação original de 1962).
- Mahfoud, M. (2001). Necessidade, desejo e exigências: cultura como âmbito da experiência. Em G. J. Paiva (Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião* (pp. 79-90). São Paulo: Loyola.
- Mahfoud, M. (2003). *Folia de Reis, festa raiz: psicologia e experiência religiosa na estação ecológica Juréia-Itatins*. São Paulo: Companhia Ilimitada.
- Mahfoud, M. (2010). La dimensione della responsabilità nella motivazione dell'operatore e nella libertà del soggetto. Em *Atti del 3° Convegno Operatori Psicosociali* (pp. 73-85). Milano: Associazione Medicina & Persona. Recuperado em 23 agosto, 2011, de http://www.medicinaepersona.org/resources/evento/N12989cb07f46e25cf23/N12989cb07f46e25cf23/ATTI_PSYCO2010-PESCHIERA_DG.pdf
- Mahfoud, M. (2012). *Experiência elementar em psicologia: aprendendo a reconhecer*. Brasília: Universa.
- Mahfoud, M. & Massimi, M. (2008). A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia. *Memorandum*, 14, 52-61. Recuperado em 23 agosto, 2011, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a14/mahfoudmassimi02.htm>
- Moraes, V. (1988). Samba da benção. Em *A arte de Vinícius de Moraes* [CD]. Rio de Janeiro: Polygram.
- Nelson, J. (Diretor). (2001). *I am Sam (uma lição de amor)* [DVD]. São Paulo: Playarte Pictures.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado* (W. O. Schlupp, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes (Publicação original de 1917).
- Panasiewicz, R. (2003). Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. *Horizonte*, 2(3), 39-54.
- Perine, M. (1987). Filosofia e violência. *Síntese*, 41, 55-64.
- Perine, M. (2002). Violência e niilismo: o segredo e a tarefa da filosofia. *Kriterion*, 106, 108-126.
- Petrini, G. (2004). Ética e convivência social e política. *Análise & Síntese*, 1(6), 15-31.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental* (A. Fornari, P. Meno & E. Muñoz, Trads.). Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado (Publicação original de 2008).
- Ruiz, P. G. (2006). Estudio introductorio. Em P. Donati (Org.). *Repensar la sociedad: el enfoque relacional* (pp. 9-47). Madrid: EIU.

- Sanchis, P. (1994). Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, 13, 4-11.
- Sanchis, P. (1995). As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, 123-138.
- Sanchis, P. (1997a). O campo religioso contemporâneo no Brasil. Em P. Oro & C. Steil (Orgs.). *Globalização e religião* (pp. 103-115). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sanchis, P. (1997b). Topos, raízes, identidade: um enfoque sobre o Brasil. *Atalaia*, 3, 83-100.
- Sanchis, P. (2001). Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. Em P. Sanchis (Org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 9-58). Rio de Janeiro: Eduerj.
- Sanchis, P. (2008). Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. *Cadernos Ceru (USP)*, 19, 71-92.
- Sanchis, P. (2012). O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? Em M. Massimi (Org.). *Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo* (pp. 15-54). Rio de Janeiro: Outras Letras.
- Santos, B. S. (2002). Os processos da globalização. Em B. S. Santos (Org.). *A globalização e as ciências sociais* (pp. 25-102). São Paulo: Cortez.
- Schutz, A. (1974). El forastero: ensayo de psicología social. Em A. Schutz. *Estudios sobre teoría social* (pp. 95-107). (N. Míguez, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Publicação original póstuma de 1964).
- Scola, A. (2008). Prefazione. Em J. Prades (Org.). *All'origine della diversità: le sfide del multiculturalismo* (pp. 9-11). Milano: Guerini.
- Secretariado para os não-cristãos (1984). *A Igreja e as outras religiões: diálogo e missão*. Recuperado em 13 de novembro, 2011, de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html
- Semprini, A. (1999). *Multiculturalismo* (L. Pelegrin, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Publicação original de 1997).
- Sodré, O. (2003). Os monges e a Torre de Babel. *Perspectiva Teológica*, 35(96), 187-213.
- Sodré, O. (2004). Globalização e pluralismo: guerra e violência ou paz e diálogo. Em M. S. Pereira & L. A. Santos (Orgs.). *Religião e violência em tempos de globalização* (pp.11-52). São Paulo: Paulinas.
- Sodré, O. (2005). *Monges em diálogo a caminho do Absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- Sodré, O. (2007). Linguagem, símbolo e mito na sociedade pós-secular: a fenomenologia hermenêutica e a experiência inter-religiosa. Em I. Gaeta-Arcuri & M. Ancona-Lopez (Orgs.). *Temas em Psicologia da Religião* (pp. 245-280). São Paulo: Vetor.
- Stein, E. (2003). Estructura de la persona humana. Em E. Stein. *Obras completas. v.IV: escritos antropológicos y pedagógicos* (pp. 555-749). (F. J. Sancho e col., Trads.). Vitoria, Espanha: El Carmen. (Publicação original de 1932-33).
- Stein, E. (2005). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Em E. Stein. *Obras completas. v.II: escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)* (pp. 207-520). (F. J. Sancho e col., Trads.). Burgos, Espanha: Monte Carmelo. (Publicação original de 1922).
- Teixeira, F. L. C. (2002). Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. *Perspectiva Teológica*, 34(93), 155-177.
- Teixeira, F. L. C. (2010). A dimensão espiritual do diálogo interreligioso. *Tempo Brasileiro*, 183, 45-56.
- Touraine, A. (1999). O sujeito. Em A. Touraine. *Poderemos viver juntos?: iguais e diferentes* (pp. 68-111). (J. Clasen & E. Alves, Trads.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Publicação original de 1997).
- van der Leeuw, G. (1961). *L'uomo primitivo e la religione* (A. Vita Trad.). Torino, Itália: Boringhieri. (Publicação original de 1937).
- van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión* (E. de la Peña, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Publicação original de 1933).
- Warnier, J. P. (2003). *A mundialização da cultura* (2a. ed.). (V. Ribeiro, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Publicação original de 1999).
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* (J. M. Macedo, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Publicação original de 1920).
- Weil, S. (2001). *O Enraizamento*. (M. L. Loureiro, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Publicação original de 1949).
- Wojtyla, K. (1982). *Persona e acción* (J. F. Zulaica, Trad.). Madrid: Biblioteca de autores cristianos. (Publicação original de 1969).
- Zilles, U. (1996). A fenomenologia husserliana como método radical. Em E. Husserl. *A crise da humanidade européia e a filosofia* (pp. 11-55). Porto Alegre: Edipucrs.
- Zilles, U. (1997). *Teoria do conhecimento* (3a ed.). Porto Alegre: Edipucrs.
- Zilles, U. (2004). Ética e fundamentalismo religioso. Em U. Zilles. *Crer e compreender* (pp. 95-105). Porto Alegre: Edipucrs.

- Zilles, U. (2007). Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 13(2), 216-221.
- Zilles, U. (2008). A crítica da religião. *Teocomunicação*, 38(159), 81-95.
- Zilles, U. (2012). *Pessoa e dignidade humana*. Curitiba: CRV.
- Zucchi, J. (2007). *A history of ethnic enclaves in Canada*. Ottawa, Canadá: Canadian Historical Associat.

ANEXO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que terá duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa, não ocorrerá nenhum tipo de penalização. Em caso de dúvida, você pode entrar em contato com o pesquisador responsável e/ou com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais: Av. Pres. Antônio Carlos, 6627 – Unidade Administrativa II – 2º andar – Sala 2005, CEP 31270-901 – BH/MG – Telefax: 3409-4592 – e-mail: coep@prpq.ufmg.br.

1. INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Título do Projeto: Unidade na diversidade: investigação fenomenológica de experiências de encontro inter-religioso

Pesquisador Responsável: Yuri Elias Gaspar

Telefones para contato: (31) 3484-2483 / 8393-1331

Orientador da Pesquisa: Prof. Dr. Miguel Mahfoud

A presente pesquisa tem como objetivo investigar o relacionamento entre pessoas de diferentes religiões no Brasil. Para tanto, serão entrevistadas pessoas que tenham a vivência de, pelo menos, um relacionamento inter-religioso significativo. Se concordar em participar, você concederá uma ou mais entrevistas em que será abordada sua história de relacionamento inter-religioso.

A participação como sujeito da pesquisa é por livre decisão e opção da pessoa. Portanto, sua participação não é obrigatória e, a qualquer momento, você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. A participação na pesquisa poderá causar riscos como o constrangimento por alguma pergunta ou tópico considerado incômodo. No entanto, não há obrigatoriedade de responder a nenhuma pergunta ou de compartilhar alguma informação que você julgar imprópria, incômoda ou pessoal. Como benefícios da pesquisa, sua entrevista pode ser uma ocasião importante de refletir sobre sua história e sobre os significados de sua vida religiosa e inter-religiosa, além de contribuir para compreender o modo como o

relacionamento inter-religioso é vivido no Brasil.

As entrevistas serão gravadas, transcritas e utilizadas como material de pesquisa. As informações relacionadas aos objetivos da pesquisa serão utilizadas para fins de análise e como conteúdo da tese de doutorado e/ou como parte de publicação relativa à pesquisa. Serão preservados os dados que você delimitar como confidenciais. A sua participação não implica em nenhuma despesa ou gratificação.

Yuri Elias Gaspar

2. CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____, RG _____
CPF _____, abaixo assinado, concordo em participar da pesquisa “Unidade na diversidade: investigação fenomenológica de experiências de encontro inter-religioso” como sujeito. Fui devidamente informado e esclarecido pelo pesquisador Yuri Elias Gaspar sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve à qualquer penalidade.

_____, ____ de _____ de _____

Nome: