UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SUZANA FILIZOLA BRASILIENSE CARNEIRO

A formação humana em contexto de violência:

uma compreensão clínica a partir da Fenomenologia de Edith Stein

(versão corrigida)

São Paulo

2016

Universidade de São Paulo
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica

Suzana Filizola Brasiliense Carneiro

A formação humana em contexto de violência:

uma compreensão clínica a partir da Fenomenologia de Edith Stein

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Ciências.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Andrés E. A. Antúnez

Co-orientador: Profa. Dra. Angela Ales Bello

Apoio: FAPESP (2013/05712-9)

São Paulo

2016

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Carneiro, Suzana Filizola Brasiliense.

A formação humana em contexto de violência: uma compreensão clínica a partir da fenomenologia de Edith Stein / Suzana Filizola Brasiliense Carneiro; orientador Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, coorientadora Angela Ales Bello. -- São Paulo, 2016.

322 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Violência 2. Psicologia clínica 3. Stein, Edith, 1891-1942 4. Fenomenologia 5. Desenvolvimento humano I. Título.

HM291

Nome: Suzana Filizola Brasiliense Carneiro

Título: A formação humana em contexto de violência:

uma compreensão clínica a partir da Fenomenologia de Edith Stein

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Ciências.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedico cada encontro, cada palavra
Cada suspiro saudoso, o riso e o choro
Dedico as histórias e o silêncio
Dedico cada sofrimento
Dedico os gestos de amor
A violência sofrida e praticada
Dedico a fé e a esperança
A sabedoria e as lutas
Os que passaram, o que estão, os que passarão...
Dedico à Nossa Senhora
A água da vida que colhi nos Alagados
Que ela a recolha e eleve aos céus
Como uma oferta agradável a Deus

Imagem de Nossa Senhora dos Alagados

EXPRESSO MINHA GRATIDÃO

Ao José Mario, por acolher esse projeto comigo na unidade das nossas vidas, me resgatando, tantas vezes, da solidão e da angústia com sua presença amorosa. A você José, dedico cada hora de trabalho, com todo o meu amor e gratidão.

À Teh que caminhou comigo pelas ruas do Uruguai. Ao João que caminhou comigo pelas letras dos Rappers. À Anna que caminhou comigo pelas pausas para o cafezinho.

Aos meu pais, irmãos e toda minha família.

Ao meu orientador Professor Andrés Aguirre Antúnez, pela confiança e motivação.

À minha co-orientadora Professora Angela Ales Bello, por partilhar o seu rico conhecimento e pelo testemunho de vida comunitária.

À Fapesp pelo financiamento dessa pesquisa.

Ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Ao professor Miguel Mahfoud, pelo apoio e contribuições.

À irmã Jacinta Turolo Garcia, pela doação e acompanhamento do exame de qualificação.

Ao professor Marcio Luiz Fernandes, pelo interesse e acompanhamento do exame de qualificação.

À Maria Cecília Isatto Parise, pela disponibilidade e ajuda com o capítulo teórico.

Ao padre Etienne Kern e à Hilda Almeida na pessoa de quem agradeço a todos os paroquianos da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e São João Paulo II, pela acolhida e apoio sem os quais esta pesquisa não teria sido possível.

Aos moradores do bairro do Uruguai e sacerdotes que colaboraram com a pesquisa, partilhando suas vidas.

Ao Espaço Cultural dos Alagados, Escola Polivalente e Base Comunitária de Segurança.

Ao Dinho, embaixador da beleza da periferia.

Aos irmãos da Comunidade Emanuel, minha família espiritual, pelo apoio, partilha e orações.

À Cristiane Duarte Daltro Santos pela revisão do português. Ao Gustavo Adolfo Pedrosa Santos pela tradução do resumo em inglês. À Cristiane Rigolin pela tradução do resumo em francês.

À Daniela Caielli e à Cândida Macedo Soares pelas transcrições das entrevistas.

À Cecília Duprat pela hospitalidade.

Ao Geist e à comunidade steiniana.

Às amigas Lucia, Tina, Mariza e Vitória.

À Olindina Chagas (*in memoriam*) pela acolhida e convivência fraterna.

À Edith Stein.

Senhor meu Deus, obrigado Senhor porque tudo é teu!

RESUMO

CARNEIRO, S. F. B. **A formação humana em um contexto de violência: uma compreensão clínica a partir da fenomenologia de Edith Stein.** 2016. 315 p. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Este estudo, baseado na Fenomenologia de Edith Stein, teve por objetivo compreender as vivências fundamentais de pessoas que vivem em um contexto marcado pela violência, bem como investigar as repercussões dessas vivências em seu processo formativo. A pesquisa foi realizada no bairro do Uruguai, em Salvador (BA), região conhecida como Alagados. A apreensão das vivências ocorreu pelos registros de um diário de bordo e por 15 entrevistas abertas com os moradores. A análise foi realizada em dois momentos. No primeiro, selecionamos 4 entrevistas (2 homens e 2 mulheres) e realizamos uma análise individual dos participantes, tomando como referência as dimensões constitutivas da pessoa segundo Edith Stein (vivências psicofísicas, espirituais e interpessoais, aspectos éticos e religiosos). No segundo, selecionamos, das 15 entrevistas, vivências significativas para os participantes do ponto de vista formativo e as agrupamos em 8 vivências fundamentais: 1) vivência do improviso (da urgência da vida); 2) vivência da morte; 3) vivência da chaga; 4) vivência de violência; 5) vivência da solidariedade; 6) vivência da periferia; 7) vivência da maternidade e 8) vivência da religiosidade. A análise individual dos 4 participantes possibilitou identificar um movimento formativo comum, caracterizado por vivências psicofísicas de forte intensidade que culminaram com a experiência do limite pessoal a partir de uma situação de morte eminente. Esta última, por sua vez, motivou a vivência da escuta de si e do reconhecimento de um apelo interior de realização (núcleo pessoal), dando origem ao propósito de dar novo rumo à própria vida. Entretanto, a concretização desse propósito não se deu de modo automático, mas foi marcado por momentos de luta interior entre essa decisão (própria da dimensão espiritual) e o movimento psíquico reativo de busca de bem-estar e segurança, que apontava para a permanência da pessoa no *status quo*. O último momento reconhecido foi a decisão livre de seguir o apelo sentido, dando início a um processo de transformação da pessoa e do contexto em que ela se insere. Constatamos também, nesse processo, que não basta o reconhecimento do apelo do núcleo pessoal para que a pessoa assuma a direção da própria vida, mas que ela necessita de uma quantidade mínima de força vital para realizar-se nesta direção. Nesse sentido, identificamos 5 fontes de força espiritual para os participantes, que os auxiliam nesse processo, o que pode servir de orientação para intervenções futuras: 1) a história do bairro; 2) a arte (dança, música, filmes); 3) a vivência da solidariedade; 4) a própria história de vida da pessoa (testemunho) e 5) a religiosidade. Também levantamos como orientação para futuras intervenções a necessidade de um trabalho que auxilie os moradores na expressão de suas vivências e no desenvolvimento da dimensão espiritual (intelecto e vontade). Finalmente, pudemos constatar a beleza e a força da pessoa humana, as quais nenhum contexto de violência é capaz de anular.

Palavras-chave: Violência. Psicologia clínica. Edith Stein. Fenomenologia. Desenvolvimento humano.

ABSTRACT

CARNEIRO, S. F. B. **Human formation in a context of violence: a clinical understanding from the standpoint of Edith Stein's phenomenology.** 2016. 315 p. Thesis (Doctorate) – Psychology Institute, University of São Paulo, São Paulo, 2016.

This study, based on Edith Stein's Phenomenology, has aimed to understand the fundamental lived experiences of people living in a context of violence, as well as to inquire into the repercussions of these lived experiences to their formative process. The research was conducted in Salvador, Bahia, in the Uruguai neighborhood, an area known as "Alagados". The gathering of the lived experiences was done by means of a daily journal and 15 open ended interviews with inhabitants of the area. The analysis was executed in two moments. At first, we selected four interviews (2 men and 2 women) and did an individual analysis of the participants, in the light of the constitutive dimensions of the person according to Edith Stein (psycho-physical, spiritual and interpersonal lived experiences, religious and ethical aspects). For the second moment we selected, from among the 15 interviews, meaningful lived experiences for the participants from a formative standpoint, and grouped them according to 8 fundamental lived experiences: 1) the lived experience of improvisation (the urgency of life); 2) the lived experience of death; 3) the lived experience of woundedness; 4) the lived experience of violence; 5) the lived experience of solidarity; 6) the lived experience of the periphery; 7) the lived experience of maternity; and 8) the lived experience of religiosity. The individual analysis of the 4 participants allowed us to identify a common formative movement, featuring high intensity psycho-physical lived experiences which culminated in the experience of personal limits in the face of a situation of imminent death. This latter experience, in its turn, led to the experience of the listening of the self and the recognition of an interior appeal towards fulfillment (the personal nucleus), originating the purpose of giving life a new direction. However, this purpose's achievement did not take place automatically, but was characterized by moments of inner struggle between this decision (proper to the spiritual dimension) and the reactive psychological movement of the search of welfare and security, which pointed towards keeping the person in her status quo. The last recognized moment was the free decision to follow the sensed appeal, setting off a process of transformation of the person and her context. We observed, also, during this process, that the recognition of the personal nucleus's appeal is not enough for the person to take over her life's direction, but that she needs a minimal amount of vital force in order to be fulfilled in this direction. Accordingly, we have identified 5 sources of the spiritual vital force that will support the participants in this process, which may serve as signposts for future interventions: 1) the neighborhood's history; 2) art (dance, music, films); 3) the experience of solidarity; 4) the person's own life history (witness); and 5) religiosity. We have also discovered, as orientation points for future interventions, the need of work that allows the inhabitants to express their lived experiences and to develop their spiritual dimension (intellect and will). Finally, we have been able to witness the beauty and the strength of the human person, both of which no violent context has the power to dispel.

Keywords: Violence. Clinical Psychological. Edith Stein. Phenomenology. Human Development.

RÉSUMÉ

CARNEIRO, S. F. B. **La formation humaine dans un contexte de violence : une compréhension clinique d'après la phénoménologie d'Edith Stein.** Thèse (Doctorat) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Cette étude, basée sur la phénoménologie d'Edith Stein, a eu pour but comprendre les expériences vécues fondamentales de personnes vivant dans un contexte marqué par la violence, ainsi que d'enquêter les retentissements de ces expériences vécues dans leur processus de formation. La recherche a été menée dans le quartier Uruguai, à Salvador (BA), endroit surnommée Alagados. La saisie des expériences a été faite par un registre en journal de voyage et par 15 interviews ouvertes avec les habitants. L'analyse a été réalisée en deux moments. Dans un premier temps, nous avons sélectionné 4 interviews (2 hommes et 2 femmes) où nous avons réalisé une analyse individuelle des participants, ayant comme référence les dimensions constitutives de la personne selon Edith Stein (expériences vécues psychophysiques, spirituelles et interpersonnelles ; éthiques et religieuses). Dans un second temps, nous avons sélectionné, parmi les 15 interviews, des expériences vécues significatives pour les participants du point de vue formatif, en les réunissant en 8 expériences vécues fondamentales : 1) l'improvisation (de l'urgence de la vie) ; 2) la mort ; 3) la plaie ; 4) la violence ; 5) la solidarité ; 6) la périphérie ; 7) la maternité et ; 8) la religiosité. L'analyse individuelle des 4 participants a permis l'identification d'un mouvement formatif commun, celui-ci marqué par les expériences vécues psychophysiques d'un fort niveau d'intensité qui ont abouti à l'expérience vécue de la limitation personnelle face à une situation de mort imminente. Cette dernière expérience vécue, à son tour, a motivé l'expérience vécue de l'écoute de soi et de la reconnaissance d'un appel intérieur de réalisation (noyau personnel), ce qui a déclenché la décision de donner une nouvelle direction à sa vie. Cependant, la réalisation de cette proposition ne s'est pas produite de manière automatique, mais cela a été marqué par des moments de combats intérieurs entre cette décision (propre de la dimension spirituelle) et le mouvement psychique réactif de recherche de bien-être et sécurité qui indiquait vers la direction de la permanence de la personne dans le *status quo*. Le dernier moment reconnu a été celui de la décision libre de suivre l'appel ressenti, en démarrant un processus de transformation de la personne et du contexte auquel elle s'insère. Nous avons aussi constaté, dans ce processus, qu'il ne suffit pas de reconnaître l'appel du noyau personnel pour que la personne prenne en mains la direction de sa propre vie, mais elle a besoin d'une quantité minimale de force vitale afin de se pencher dans cette direction. Dans ce sens, nous avons identifié 5 sources de force spirituelle pour les participants, en les aidant dans ce processus ; ce qui pourrait servir d'orientation pour des futures interventions : 1) l'histoire du quartier ; 2) l'art (la danse, la musique, les films) ; 3) la solidarité ; 4) la propre histoire de vie de la personne (son témoignage) et ; 5) la religiosité. Nous avons aussi relevé comme orientation pour des futures interventions, le besoin d'un travail qui puisse aider les habitants dans l'expression de leurs expériences et le développement de la dimension spirituelle (intellect et volonté). Finalement, nous avons pu constater la beauté et la force de la personne humaine, en voyant qu'aucun contexte de violence est capable de les annuler.

Mots-clés : violence ; psychologie clinique ; Edith Stein ; phénoménologie ; développement humain.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....17

1.1 Percurso pessoal 17

1.2 Justificativa 21

1.3 Contexto de Pesquisa 24

1.4 Objetivo 27

2. A FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN.....29

2.1 Edith Stein e o método fenomenológico 29

2.2 Antropologia 34

2.2.1 O ser humano como coisa material 38

2.2.2 O ser humano como organismo vivo 38

2.2.3 O ser humano como ser animado 39

2.2.4 O ser humano como ser espiritual 42

2.2.5 O ser humano como ser social 49

2.2.6 Antropologia dual de Edith Stein: o feminino e o masculino 52

2.3 Psicologia 58

2.3.1 As vivências puras 60

2.3.2 A vida psíquica 63

2.3.3 A vida espiritual 66

2.3.4 A relação entre psique e espírito 73

2.4 Ética e experiência religiosa 77

2.4.1 Ética 77

2.4.2 Experiência religiosa 80

2.4.3 Hilética e noética nas manifestações religiosas.....84

2.4.4 Liberdade, escolha e dimensão religiosa 93

2.5 Formação humana 99

3. NARRATIVA METODOLÓGICA: o percurso de uma pesquisadora 113

3.1 O acesso às vivências 113

3.2 A compreensão das vivências 121

4. ANÁLISE E DISCUSSÃO 125

4.1 Vivências fundamentais e processo formativo: um olhar para a singularidade 125

4.1.1 Helena 125

4.1.2 Juliano 158

4.1.3 Bruno 187

4.1.4 Thaís 217

4.2 Vivencias fundamentais em uma perspectiva comunitária 254

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 303

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 315

ANEXO

Aprovação no Comitê de Ética 321

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, inserida em uma leitura de mundo pautada pela Fenomenologia de Edith Stein, visa aprofundar a compreensão a respeito da pessoa humana, da sua dignidade e de seu processo formativo. Para tanto, tomará como referência os aportes teóricos da autora referida, colocando-os em diálogo com a experiência de pessoas que vivem em um contexto particular de violência.

Para compreender a constituição do ser humano, Edith Stein (2013) utilizou-se da redução transcendental,[1] colocando-se diante das pessoas como um fenômeno que se manifestava a ela. Aproximou-se desse fenômeno a partir do contato com outros seres humanos e, principalmente, a partir do contato com aquilo que experimentava em si mesma. A autora afirma:

> Se quisermos saber o que é o ser humano, devemos nos colocar de modo o mais vivo possível na situação onde fazemos a experiência do seu ser, ou seja, daquilo que experimentamos em nós mesmos e o que experimentamos no encontro com os outros. (STEIN, 2013, p. 39)

Em consonância com essa abordagem, partimos, nesta pesquisa, da descrição de uma experiência vivida pela pesquisadora em duas situações. A primeira no contexto do Mestrado e a segunda no local em que realizamos esta pesquisa, o bairro do Uruguai em Salvador, Bahia. Partimos, portanto, daquilo que experimentamos em nós mesmos, transformando as repercussões do contato com algumas realidades em uma questão de pesquisa. Descreveremos tais vivências no item a seguir: percurso pessoal.

1.1 Percurso pessoal

O tema da formação humana em contexto de violência surgiu a partir de minha pesquisa de Mestrado (PUC-SP) sobre oficinas de literatura marginal na periferia de São Paulo, em que se discutiu, também à luz das investigações de Edith Stein, a importância das vivências comunitárias para a formação do sujeito. Na ocasião, embora situações de violência estivessem presentes nos relatos dos participantes, elas não foram o foco principal de minha investigação, permeando a discussão de forma sutil, periférica.

---

[1] O tema da redução transcendental é tratado no Capítulo 2 deste trabalho, item 2.1 Edith Stein e o método fenomenológico.

Fui despertada para a questão da violência durante a defesa da Dissertação ao ser questionada a respeito da relação que se poderia estabelecer entre o processo formativo dos jovens acompanhados e as situações de violência com as quais conviviam na escola ou no bairro. Surgiu, então, o desejo de aprofundar a compreensão do processo formativo em Edith Stein e de investigar empiricamente esse processo em um local onde a violência estivesse presente – o que me remeteu ao contexto desta pesquisa, ou seja, o bairro do Uruguai na cidade de Salvador da Bahia.

Meu contato com o Uruguai se deu pela primeira vez em 2007, a partir do contexto religioso no qual me insiro, a Comunidade Emanuel, hoje responsável pela Igreja Nossa Senhora dos Alagados,[2] localizada no interior do bairro. A convite do pároco local na época, participei de uma "semana missionária" onde visitamos as casas, escutamos as pessoas, as convidamos para os projetos sociais da Igreja (cursos profissionalizantes, reforço escolar, acompanhamento de gestantes, entre outros). Nessas visitas fui surpreendida pela reação das pessoas que se negavam a chegar perto da colina onde a Igreja estava localizada, alegando ser um local perigoso que evocava medo e tristeza.

De acordo com os moradores, a colina era ponto de "acertos de contas" e "desova de corpos" de traficantes e da polícia. Os relatos ouvidos durante as visitas domiciliares mostraram que evitar falar sobre o local e desviar o trajeto do dia a dia parecia ser o modo encontrado pelas pessoas de amenizar o sofrimento decorrente da violência ali praticada contra vizinhos e familiares. Chamou-me a atenção o fato de que a colina, ponto de referência do sagrado para a comunidade religiosa católica, era também um marco da violência, congregando em um único local a manifestação de dois aspectos extremos do humano. Trata-se do contraste e da convivência entre o sagrado e a violência que remetem ao modo como cada pessoa lida com esta tensão e que torna o Uruguai um local privilegiado de investigação do processo formativo.

Para além dos relatos dos moradores, vivenciei uma situação pessoal que bem ilustra a repercussão do bairro em mim. Eram quatro horas da tarde quando saímos para fazer visitas às casas da região menos urbanizada do bairro. Entrei juntamente com outras pessoas em uma rua de terra sem saída. Um grupo de crianças se aproximou e começamos a brincar com elas, quando uma das meninas que estava de frente para mim, olhou ao longe e ficou pálida.

[2] A Igreja foi fundada com este nome, em 1980, por ocasião da visita de João Paulo II ao bairro. Em 27 de abril de 2014, o Papa Francisco canonizou João Paulo II e, nesta ocasião, ele foi adotado como co-padroeiro da Paróquia, que passou a se chamar "Paróquia Nossa Senhora dos Alagados e São João Paulo II". Esta foi a primeira Igreja do mundo dedicada a João Paulo II (KERN, 2015, p. 158). Por motivos práticos, ao longo da pesquisa nos referimos à Igreja utilizando o seu primeiro nome: Igreja Nossa Senhora dos Alagados.

Chamou as outras crianças e, em segundos, todas entraram em suas casas. A rua ficou deserta. Uma moradora que presenciava a cena nos chamou para entrar em sua casa. Disse que na noite anterior houvera um tiroteio naquela rua e que os responsáveis pelo ocorrido estavam ali novamente. Vimos pela janela dois homens bem vestidos que andavam até o final da rua e voltavam. Ficaram assim por alguns minutos até que se sentaram na entrada da rua, por onde deveríamos passar para ir embora. Apesar da tentativa de nos acalmar, a cara de pavor e a agitação da moradora me deixavam com mais medo. Era como se naquele momento todo o meu ser fosse reduzido ao medo.

O padre que nos acompanhava fez a seguinte oração: "Que não tenhamos medo daqueles que podem matar o corpo, mas que não podem matar a alma". Estas palavras me surpreenderam. Esperava naquele momento uma segurança, uma oração que pedisse que nos livrássemos daquela situação, mas não. A oração foi no sentido de nos fortalecer para enfrentarmos a situação. O pedido do padre foi para que houvesse uma mudança interior em nós e não na situação externa. **Isso me fez refletir a respeito de diferentes posturas que podemos assumir diante das dificuldades e do enfrentamento da violência. Me fez refletir também a respeito daquilo que as pessoas buscam na comunidade religiosa.** No meu caso, esperava um conforto, um abrigo, mas recebi um "empurrão" para sair de meu medo e me dirigir ao outro. De fato, logo em seguida o padre propôs que seguíssemos até o final da rua, alegando que todas as famílias tinham o direito de receber a visita. Como atitude de prudência, porém, voltaríamos antes de escurecer.

Visitamos mais duas casas, embora eu não conseguisse me concentrar em mais nada, a não ser na vontade de ir embora o mais rapidamente possível. Naquele momento, pensei nas pessoas que moravam naquele local: na expressão de pavor das crianças da rua, no relato de um pai de família ao dizer que se sentia envergonhado perante os filhos por não poderem sair à noite; na expressão de surpresa das pessoas ao serem convidadas a subirem a colina. **Será que sentem o medo que senti? Como os moradores do bairro do Uruguai vivem no dia a dia? O que motiva suas escolhas? O que move as relações?**

Após a visita nas duas outras casas, decidimos ir embora, pois estava escurecendo. Juntamos o grupo no final da rua e caminhamos em direção a sua entrada, onde um dos homens permanecia sentado. Assim que passamos por ele, este se dirigiu ao padre dizendo: "Desculpa aí pelo que a gente fez ontem". O padre respondeu: "Eu gostei da atitude de vocês". E fomos embora. Fiquei sem entender aquele diálogo. No caminho, o padre nos contou que na noite anterior um grupo de músicos estava indo para um evento na Igreja quando foram assaltados. Mais tarde, sabendo que os jovens eram conhecidos do padre, os

assaltantes devolveram os instrumentos que tinham roubado e, por isso, naquele momento o rapaz pediu desculpas a ele.

Esse acontecimento, aliado ao fato de sermos sempre alertados para andarmos com um crucifixo no pescoço, pois isso nos traria segurança – já que as pessoas "não mexem" com os missionários – chamou-me a atenção para a força da presença religiosa no bairro. A cruz, símbolo dos missionários que lá habitam, era respeitada. Novamente um questionamento: **qual o sentido desse respeito? Quais as repercussões da presença dessa comunidade religiosa na vida das pessoas?**

A partir dessa experiência, pela qual fui profundamente afetada, me interessei em investigar o processo formativo dos moradores do Uruguai e em querer compreender **o que sentem, como vivem e pelo que são movidas suas ações e decisões.** Me pergunto: **Será que o medo e a religiosidade são vivências importantes na vida dessas pessoas assim como foram para mim naquele contexto?**

Sendo este um percurso investigativo em Fenomenologia, julgo importante acrescentar que, diante destes questionamentos, o objetivo inicial traçado para foi o de investigar a vivência do medo e da religiosidade nos moradores do Uruguai. Entretanto, em diálogo com a professora Angela Ales Bello, co-orientadora desta pequisa, achamos que seria interessante "darmos um passo atrás" e mantermo-nos em uma postura de abertura a fim de deixar emergir espontaneamente as vivências fundamentais dos moradores; vivências que poderiam, ou não, contemplar a questão do medo e da religiosidade. Diante desta reflexão, nosso objetivo passou a ser investigar **as vivências fundamentais para os moradores do bairro do Uruguai.**[3]

Vemos, portanto, a partir das vivências pessoais relatadas, que a escolha do tema e do contexto de pesquisa não foram aleatórias, mas fruto de meu próprio percurso formativo e da história do bairro do Uruguai, que se cruzou com a minha pela Comunidade Emanuel. Por um lado, minha pertença a uma comunidade religiosa que está ativamente presente no bairro há mais de 20 anos (responsável pela Igreja local) é um aspecto importante no sentido de me exigir uma vigilância para sustentar a abertura àquilo que se mostra, mantendo a postura fenomenológica da suspensão (*epoqué*). Por outro lado, vivencio esta pertença como doadora de sentido e possibilidades, uma vez que por ela conheci o Uruguai, sua história e muitos de seus moradores. Graças a ela, também pude ter acesso a locais aos quais um "estrangeiro" sozinho não chegaria. Além disso, entendo que o esforço de suspensão dos pré-conceitos, tendências e julgamentos inerentes à postura fenomenológica exigem, antes da suspensão, o

[3] Esta orientação da professora Angela Ales Bello ocorreu na ocasião de sua visita ao Instituto de Psicologia da USP em 25 de setembro de 2012.

seu reconhecimento.

1.2 Justificativa

A escolha do tema desta pesquisa não foi apenas fruto de um interesse pessoal da pesquisadora conforme relatado anteriormente, mas se deu também pelo reconhecimento da contribuição que esta investigação poderia oferecer ao buscar olhar para a pessoa humana na sua integralidade, evitando o conforto de um reducionismo artificial ao qual são tentados os que lidamos com o complexo fenômeno humano. Nesse sentido, justificamos também a escolha de nossa autora de referência, Edith Stein, que dedicou grande parte de sua vida e obra à compreensão da pessoa humana, numa postura fenomenológica de "deixar falar a coisa mesma", e em um diálogo articulador entre diferentes disciplinas, como Filosofia, Psicologia, Teologia, Educação, Direito, para citar algumas.

Tomamos como referência, para nosso percurso, a noção de formação humana apresentada por Edith Stein (1999b). Segundo a autora, *Bildung*, do alemão, significa conduzir a uma sabedoria de vida, à realização plena de si (STEIN, 1999b, p. 21). Esse processo acontece a partir da inter-relação de três fatores: potencialidades naturais de cada pessoa (fator interno), o ambiente e o livre arbítrio. Este último possui um papel fundamental na visão da autora, para quem toda formação é autoformação, uma vez que só participa do processo formativo da pessoa aquilo que esta acolhe como próprio no íntimo de sua alma (STEIN, 1999b).

A visão da formação humana de Stein relaciona-se a sua antropologia filosófica. Partindo da análise das vivências do ser humano, Stein (2000) nos apresenta uma estrutura essencial da pessoa, constituída pelas dimensões corpórea, psíquica e espiritual. Essa análise nos auxilia a olhar para os fenômenos psíquicos, sem reduzir a pessoa a eles, ou seja, inserindo-os em uma totalidade que engloba as dimensões corpórea e espiritual.

Essa reflexão de Stein também nos oferece subsídios para a delimitação da nossa compreensão a respeito da violência. Entendemos por violência todo o fenômeno que viola a dignidade e a integralidade do ser humano, em qualquer dimensão que este fenômeno incida, e não apenas fisicamente, como ela nos aparece de modo mais evidente. De acordo com Safra et al. (2009):

> A prática clínica dos psicólogos e dos psicanalistas tem mostrado a importância da violência no mundo atual e constata que este fenômeno afeta o ser humano de diferentes modos: em sua subjetividade e comportamento, em sua qualidade de vida, nas relações familiares e sociais, na educação, na vida política etc. Do ponto de vista filosófico e político, abala a concepção

> do que se define como humano e aponta para o "desumano" no outro e em cada um (SAFRA, G; DUNKER, C; PRISZKULNIK, L; DEBIEUX, M.; MIGLIAVACCA, E.M., 2009, p. 8).

Ligado a esta visão, Safra (2006) também discute o olhar para a integralidade do ser humano. Ao constatar que muitos psicólogos reduzem as experiências trazidas por seus pacientes ao registro psíquico desconsiderando outras dimensões do humano, Safra aponta para a necessidade de revisão dessa postura e afirma ser esta uma discussão fundamental para a clínica. De acordo com o autor, ocorre um "desencontro clínico" quando respondemos às questões ontológicas trazidas pelos pacientes como se acontecessem em um único registro. O autor denuncia a dor de alguns pacientes devido à falta de abertura dos psicólogos para escutá-los no sentido que determinada experiência tem para eles. Relata observar o sofrimento de pessoas em consequência de tratamentos psicoterápicos orientados por perspectivas excessivamente reducionistas e abstraídas da experiência de vida. Não seria isso uma forma de violência?

Nesse sentido, acreditamos que o exercício de uma escuta clínica, e não apenas escuta, mas da presença do psicólogo (de uma pessoa) que vai ao encontro do outro em seu contexto de vida, seja um caminho de grande contribuição para a revisão da prática clínica proposta por Safra. Acreditamos que a convivência e a escuta a que nos propomos nesta pesquisa seja, em si mesma, uma forma de intervenção clínica, entre outras coisas, pela possibilidade de reflexão e elaboração que o relato oral de uma experiência proporciona (SZYMANSKI, 2010). De fato, segundo Szymanski (2010), a situação de entrevista exige que o entrevistado organize seu relato de forma a construir um discurso compreensível ao outro, e isso requer um movimento reflexivo. Tal movimento "acaba por colocar o entrevistado diante de um pensamento organizado de uma forma inédita para ele mesmo" (SZYMANSKI 2010, p. 14).

Edith Stein (1999a) também reconhece a importância da palavra como instrumento de autoconhecimento e conhecimento do outro; como instrumento de reflexão e formação. Ela afirma:

> Qual fruta madura ela [palavra] se solta do interior informando sobre seu funcionamento íntimo. Em forma de erupção desenfreada denuncia a efervescência e as tormentas internas; pronunciada irrefletidamente é sinal de agitação superficial. Mas sempre se trata de uma intervenção em outras almas. (STEIN 1999a, p. 256)

Para a autora, um dos objetivos do trabalho formativo deve ser auxiliar a pessoa a expressar exatamente aquilo que ela quer dizer. Nesse sentido, a entrevista pode ser uma

oportunidade para os participantes exercitarem o autoconhecimento e a comunicação de seu mundo interior.

Finalmente, gostaríamos de frisar a relevância deste estudo no sentido de uma responsabilidade cívica que nos motiva a olhar para uma realidade difícil como a dos moradores do Uruguai. Realidade certamente única em diversos aspectos, mas não solitária no contexto de pobreza e violência em que se insere. De acordo com a Organização Mundial da Saúde, para sessenta países de diversas regiões do mundo, o Brasil registra a segunda maior taxa de mortalidade por agressão, sendo a violência mais intensa nos bairros pobres das periferias de grandes cidades (MESQUITA NETO, 2011). Nesse contexto periférico, duas formas particularmente presentes de violência são a policial e o homicídio praticado entre jovens integrantes do tráfico de drogas (ENDO, 2009; SANTOS, 2007). Essa realidade se apresenta também no contexto de pesquisa aqui estudado.

Ao investigar o homicídio entre jovens no Subúrbio Ferroviário de Salvador, Santos (2007) aponta para a necessidade de se compreenderem aspectos do desenvolvimento humano naquele contexto, a fim de orientar ações preventivas. Analisando as trajetórias de três jovens envolvidos com o tráfico e as repercussões na família, entre os moradores e nos projetos sociais do homicídio que sofreram, o autor (SANTOS, 2007) destaca o desterro e a falta de memória da vida dos jovens assassinados como forte consequência da violência local. Aponta também para o sentimento de impotência dos familiares e dos projetos sociais, despreparados para enfrentar essa realidade, e cujas ações educativas, na sua maioria, não atingem os jovens que não se enquadram em um "perfil ideal". Santos (2007) denuncia a impunidade em relação aos jovens que cometeram o homicídio e o silêncio das famílias que, por medo, evitam denunciá-los e muitas vezes se isolam ou se mudam para evitar um mal pior. Por outro lado, o autor aponta para uma importante repercussão causada pelo homicídio de jovens que não são vistos como ameaça pelos moradores. Neste caso, a perplexidade ligada à comoção gerada pela sua morte faz com que sua memória permaneça viva ajudando outros jovens a buscarem novos projetos de vida e a se protegerem dos riscos presentes no contexto (SANTOS, 2007).

Em trabalho posterior, Santos (2013) alerta-nos para o perigo do olhar estigmatizado sobre a periferia, normalmente evidenciada nos seus aspectos negativos e negligenciada na sua beleza. Nesse sentido o autor (Santos, 2013) se pergunta: onde está a beleza da periferia? É o que busca responder ao dar visibilidade aos artistas do subúrbio ferroviário de Salvador. Santos (2013) contemplou a beleza nas expressões artísticas daqueles que não têm sua arte divulgada "nas grandes galerias" e, além de contemplá-la, compreendeu o poder de dinamizar

a existência que ela tem. Segundo ele, “estar diante de uma obra nos traz a força de viver, de querer existir sempre mais e melhor” (SANTOS, 2013, p. 73).

De acordo com Edith Stein (2004, p. 132), essa força de querer existir sempre mais e melhor (que pode ser potencializada pela contemplação de uma obra de arte) tem a ver com a moção que brota da profundidade da cada alma (ou “núcleo pessoal” como veremos no capítulo sobre a Fenomenologia de Edith Stein). Trata-se de um apelo à realização de si que orienta o processo formativo, em diálogo com o contexto e com as escolhas pessoais. É este o movimento que buscamos captar nas vivências dos moradores do Uruguai, voltando o nosso olhar para a beleza de cada pessoa, expressa na arte de tecer a própria vida. E se é verdade que “estar diante de uma obra de arte nos traz a força de viver e de querer existir sempre mais e melhor”, isso nos leva a crer que apresentar as obras de existência tecidas pelos moradores a eles mesmos já é em si uma intervenção; daí a importância que damos para a devolutiva desta pesquisa.

Por tudo isso, acreditamos que compreender as vivências das pessoas que habitam as periferias, escutá-las no sofrimento psíquico a que muitas vezes estão sujeitas, mas também, nos recursos de enfrentamento e no potencial formativo que as acompanha, parece ser de grande relevância para se pensar a contribuição da Psicologia no enfrentamento das demandas da população brasileira.

1.3 Contexto de pesquisa

A pesquisa se realizou no bairro do Uruguai, em Salvador da Bahia, local pertencente à região conhecida por Alagados. O bairro teve início em 1934, quando a Península de Itapagipe tornou-se Polo Industrial da cidade de Salvador, atraindo pessoas vindas do interior da Bahia em busca de trabalho. Por falta de recursos e de “espaço habitacional” para abrigar o grande contingente de pessoas, os migrantes acabaram ocupando uma região costeira pertencente à Marinha e construíram suas casas sobre a água, nos moldes de palafitas, daí a denominação “Alagados” (KERN, 2015).

Com o passar do tempo, as porções de água invadidas e as palafitas passaram a ser comercializadas apesar da situação irregular, fazendo com que hoje a maioria dos proprietários não possua escritura de seu imóvel. O bairro começou a ser aterrado pelos próprios moradores que utilizavam lixo e restos de materiais de construção provenientes da Cidade Alta, conforme ilustra a descrição a seguir:

> (...) um caminhão da Prefeitura despejava o lixo na maré, enquanto crianças e algumas mulheres aguardavam. Logo que o caminhão dava ré, o grupo caía sobre o lixo, vasculhando em busca de algo útil como: brinquedos quebrados, roupas destroçadas, utensílios (....) De dentro das palafitas mais próximas, outras pessoas surgiam munidas de enxadas e pás e passavam a puxar o lixo para aterrar os vazios em redor da casa de madeira, espreitando a rua à espera de nova remessa. (KERN, 2015, p. 13)

(Foto tirada da internet 18/3/2016 http://1.bp.blogspot.com/ugWRKw3Cc3Q/TkRPpPZeWXI/AAAAAAAAAGE/Nmj35JwTiyw/s1600/347088006_8fae26381a.jpg)

Hoje, com ajuda do governo, a região está quase toda aterrada e urbanizada. Quem a conheceu no tempo das palafitas vislumbra agora uma paisagem bem diferente. O bairro se desenvolveu bastante, apesar de ainda enfrentar dificuldades, principalmente no que diz respeito à infraestrutura.

> As calçadas, estreitas e altas, normalmente são ocupadas pelos moradores que se sentam em frente às suas casas; ou ainda por lojistas que expõem mercadorias do lado de fora. Isso dificulta o trânsito dos pedestres, que acabam disputando um espaço na rua com carros, motos, ônibus e bicicletas, além dos vendedores (de CDs por exemplo) que transitam empurrando um carrinho de mão. A situação se torna mais difícil quando chove muito e as ruas, recentemente asfaltadas, alagam devido à falta de estrutura para o escoamento, e ao lixo que se acumula pelo não comparecimento dos caminhões da prefeitura nos dias previstos.[4]

Por outro lado, a boa localização, o comércio e a facilidade de acesso ao transporte público têm atraído pessoas de fora, o que repercute em uma valorização imobiliária na região. As casas de alvenaria crescem para cima, tornando-se pequenos edifícios (de 3, 4

[4] Anotações do "diário de bordo" (SANTOS, 2004), realizado pela pesquisadora durante pesquisa de campo.

andares), construídos para abrigar familiares ou para complementar a renda através de locação.

(foto tirada pela pesquisadora)

Um importante acontecimento que tornou os Alagados mundialmente conhecidos foi a visita do Papa João Paulo II em 1980, ocasião em que foi construída a Igreja Nossa Senhora dos Alagados, localizada na região mais alta do bairro, como ilustra a foto a seguir:

(foto da colina com a Igreja Nossa Senhora dos Alagados, tirada da internet em 13/3 2016 do endereço http://jsreis.blogspot.com.br/2010/08/igreja-de-nsra-dos-alagados.html)

Os Alagados também são conhecidos pelos trabalhos humanitários de irmã Dulce do Pobres, que cuidava dos doentes e moradores de rua na Ilha dos Ratos; e ainda pela visita de Madre Teresa de Calcutá em 1979, tendo fundado uma casa das Missionárias da Caridade ao pé da colina.

Apresentamos, portanto, brevemente o nosso contexto de pesquisa, que ao longo da tese se desvelará pelo olhar e pelas vivências dos próprios moradores. Passamos, agora, para a descrição do objetivo da pesquisa, seguido do capítulo teórico referente à Fenomenologia de Edith Stein.

1.4 Objetivo

Compreender as *vivências fundamentais* de pessoas inseridas em um ambiente marcado pela violência e investigar as repercussões dessas vivências no seu processo formativo, a partir da Fenomenologia de Edith Stein. O termo vivência é compreendido na perspectiva fenomenológica, expressa pela palavra alemã *Erlebnis,* como aquilo que a pessoa vive e cuja consciência se manifesta no momento em que o vive (ALES BELLO, 2006). Esta questão será aprofundada no capítulo sobre a Fenomenologia de Edith Stein. Por outro lado, o termo "vivências fundamentais" refere-se às vivências que aparecem como centrais nos relatos dos moradores do Uruguai.[5] Ainda que aqui destaquemos o fato de o ambiente ser marcado pela violência e este ter sido um fator determinante para a escolha do local de pesquisa, não pretendemos reduzir o contexto a esta dimensão (a fim de evitar o olhar estigmatizado), mas mantermo-nos em uma de abertura para captar outros aspectos do contexto que se apresentem relevantes para os moradores.

[5] A palavra *fundamental* deriva de *fundo*, a parte mais interior de um objeto, o âmago (CUNHA, 2010, p. 304).

2. A FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN

2.1 Edith Stein e o método fenomenológico

Edith Stein (1891-1942) nasceu em Breslau no seio de uma família judia. Discípula de Edmund Husserl, Stein fez parte do círculo fenomenológico de Gottingen tendo convivido com vários representantes dessa corrente filosófica como Max Scheler, Adolf Reinach, Martin Heidegger, Edwing Conrad Martius, entre outros. O interesse pela pessoa humana é central na vida e obra da autora, o que se evidencia desde suas primeiras investigações durante o doutorado (1917), quando ela se detém na compreensão da vivência da empatia.

Foi justamente pelo estudo das vivências do sujeito que Stein chegou à compreensão de uma estrutura universal do ser humano, tendo lançado as bases para o que hoje denominamos sua antropologia filosófica. De fato, Ales Bello (1999) afirma que a primeira fase investigativa de Edith Stein (entre 1917 e 1925) é caracterizada por uma profunda assimilação do método fenomenológico proposto por Husserl e por uma aplicação original deste à dimensão das vivências do sujeito.

Ao apresentar o método fenomenológico, Husserl propôs a superação da atitude natural de aceitação da realidade dos fatos, ou seja, a superação da posição que ocupamos diariamente com nossas crenças e ideias a partir do hábito acrítico (GOTO, 2008). Segundo Ales Bello (2000), Husserl afirma a necessidade de passarmos dessa atitude acrítica de aceitação passiva para uma conscientização vigilante, que escuta o apelo da coisa (*Sachen*) tal como se apresenta, tornando este fenômeno objeto de investigação (ALES BELLO, 2000, p. 41). A compreensão do sentido daquilo que se apresenta (ou daquilo que se mostra) exige certas operações sistematizadas por Husserl no método fenomenológico (ALES BELLO, 2006).

Ales Bello (2006) descreve tais operações apresentando as duas etapas desse método. A primeira delas é a redução à essência, ou seja, a redução àquilo que a coisa é, segundo o seu próprio ser. Essa etapa consiste em captar aquilo que é essencial do fenômeno através de uma visão imediata, intuitiva. Para que isso seja possível, Husserl propõe que deixemos de lado teorias dadas, preconceitos, visões do senso comum, e nos aproximemos do fenômeno com um olhar livre que nos permita captar o seu sentido. Tal procedimento é chamado suspensão ou *epoché* (CARNEIRO, 2011, p. 94).

A segunda etapa é a redução transcendental, que consiste em buscar a essência do ser humano. Husserl propõe que realizemos uma redução voltando-nos para o nosso interior e

buscando apreender o que somos a partir de dentro, ou seja, colocando a atenção nas nossas vivências. Mas o que é uma vivência? Podemos dizer que uma vivência é o traço essencial ou a estrutura essencial da subjetividade captada por Husserl pelo processo de redução. Ales Bello (2012) nos ajuda a compreendê-la utilizando a imagem de uma "placa de vidro" (2012, p. 118). A autora nos convida a imaginar uma placa de vidro diante de nós onde é registrado tudo o que vivemos. Os nossos atos humanos concretos ficam registrados na superfície da placa na sua forma essencial, deixando-se de lado os fatos e o conteúdo particular desses atos.

Como exemplo dessa dinâmica, tomemos uma situação em que, ao olhar pela janela, percebo um helicóptero sobrevoando a avenida. Se colocarmos entre parênteses todos os elementos contingentes à situação concreta (a avenida, o helicóptero, o meu modo particular de perceber), permanecerá registrado na placa o puro ato de perceber, ou seja, a vivência da percepção. Na tentativa de clarear esta dinâmica, apresentamos o exemplo citado com um jogo de palavras em que se deixa de lado[6] o que é colocado entre parênteses:

Ao olhar pela janela, percebo um helicóptero (sobrevoando a avenida).
Ao olhar (pela janela), percebo um helicóptero.
Ao olhar, percebo (um helicóptero).
(Ao olhar,) percebo.
Percebo.

"Percebo" pode ser dito por qualquer pessoa em qualquer lugar a respeito de qualquer coisa. Permaneceu na "placa de vidro", portanto, algo que é universal, comum a todos os seres humanos: perceber. Assim são as vivências, ou seja, possibilidades comuns a todos os seres humanos, estruturas universais. Perceber é uma vivência assim como imaginar, fantasiar, recordar, todas elas registram-se "na placa de vidro" em um fluxo contínuo. A "placa" é a consciência que acompanha as nossas vivências e que possibilita nos darmos conta daquilo que vivemos enquanto o estamos vivendo, sem que haja uma reflexão sobre isso (ALES BELLO, 2012).

Portanto, através desse procedimento, Husserl – e também sua discípula Edith Stein – apreendeu a essência da pessoa humana chegando a sua constituição universal. Pelo fato de se

[6] Utilizamos a expressão "deixar de lado" porque, segundo Ales Bello (2000), aquilo que é colocado entre parênteses pela redução fenomenológica não é eliminado ou negado, apenas suspenso a fim de que se chegue ao essencial. Ales Bello afirma que a suspensão ou *epoché*, como é chamada esta atitude inerente ao método fenomenológico, pode ser comparada a um palco onde existem muitas coisas, mas onde apenas uma está iluminada no momento, deixando as outras em segundo plano.

ater à análise das vivências humanas, Ales Bello afirma a contribuição da Fenomenologia para a Psicologia. Segundo a autora, a Fenomenologia oferece bases sólidas sobre as quais a Psicologia pode encontrar seus fundamentos e sua especificidade como ciência válida e rigorosa. Tal rigor, a nosso ver, encontra-se na busca por um caminho próprio que considere a especificidade e complexidade do fenômeno humano.

De fato, entendemos que uma das grandes contribuições de Edith Stein à reflexão que realizamos nesta pesquisa é o fato de ela nos apresentar a estrutura essencial da pessoa humana, constituída pelas dimensões corpórea, psíquica e espiritual. Ao contrário do que se possa pensar, ao chegar a uma estrutura essencial, a autora não se distancia daquilo que é específico de uma pessoa ou comunidade, mas justamente porque temos um ponto de partida comum, torna-se possível compreender melhor as especificidades de cada pessoa e de cada agrupamento social.[7]

A análise antropológica de Stein também nos auxilia a olhar para os fenômenos psíquicos, sem reduzir a pessoa a eles, ou seja, inserindo-os em uma totalidade maior, em uma unidade que engloba também as dimensões corpórea e espiritual. Ales Bello (1999) aborda a visão de Edith Stein a respeito do assunto na apresentação da obra *Psicologia e Scienze dello Spirito:*

> A análise realizada por Stein capta as estruturas prioritárias do espírito sem prescindir, entretanto, da totalidade do ser humano e de sua vida psíquica (...). A psicologia não se confunde com as ciências do espírito, mas é impossível compreender a psique sem levarmos em conta a motivação e, portanto, a esfera espiritual. (ALES BELLO, 1999, p. 24)

Evidencia-se, assim, a unidade do ser humano e a impossibilidade de tratarmos qualquer uma de suas dimensões de forma isolada sem cairmos em uma visão reducionista e, ousamos dizer, violenta deste fenômeno.

Como resposta a essa violência, acreditamos que a Fenomenologia de Edith Stein nos ofereça instrumentos importantes para a investigação a que nos propomos e para a análise das vivências fundamentais dos moradores do Uruguai. Acreditamos que a descrição e compreensão minuciosa das dimensões corpórea, psíquica e espiritual, e da unidade entre elas, nos permitiria dialogar com todas as dimensões na análise das vivências estudadas. De

---

[7] Texto retirado das notas pessoais da pesquisadora referentes à disciplina de pós-graduação "Fenomenologia e psicologia em Edmund Husserl e Edith Stein" coordenada pelo Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antunez e ministrada pela Profa. Angela Ales Bello (com tradução da Profa. Dra. Jacinta Turolo) de 24 a 26 de setembro de 2012 no Instituto de Psicologia da USP/SP. As aulas da disciplina encontram-se disponíveis no seguinte endereço eletrônico: http://www.youtube.com/watch?v=1_OVysAPiP0

qualquer forma, ainda que isto não seja possível, ao menos o contato com a Fenomenologia de Edith Stein nos auxilia no sentido de estarmos conscientes a respeito do terreno em que estamos adentrando, considerando que ele é parte de um todo maior.

Além disso, em consonância com o próprio método fenomenológico, cujo rigor reflete uma unidade entre "experiência vivida e reflexão sistemática" (MAHFOUD, 2006, p. 9), destacamos que o percurso investigativo de Stein se enraíza na própria experiência de vida dela, que, em alguns pontos, se aproxima do contexto dos moradores do Uruguai.

O processo formativo de Edith Stein se deu em um ambiente de violência marcado pelas duas grandes guerras. Mas a vivência do outro como inimigo e o clima de extermínio e banalização da vida que ela presenciou não impediram o desabrochar da sua pessoalidade, e nem a cegaram para a humanidade soterrada nas atrocidades do cotidiano em guerra.

É isso o que demonstra a sua atitude de suspender os estudos para servir como voluntária na Cruz Vermelha durante a primeira guerra; e o que ilustram também dois de seus relatos nesse ambiente. No primeiro, Edith nos remete à vivência da empatia (descrita no item Antropologia) em que ela reconheceu, pelo olhar, a humanidade de um paciente cujo ser era reduzido pela equipe médica, à sua corporeidade comprometida. Escreve:

> Chamou a minha atenção sobretudo o paciente mais grave. (…) A doença [tifo] tinha se manifestado nele com inusitada violência. Tinha a boca sempre cheia de uma baba misturada com sangue. Irmã Loni me ordenou de limpar-lhe a boca com um lenço cada vez que eu passasse. Por este favor ele me agradecia sempre com o olhar (…) Não podia falar (…) Diante de seu leito, o médico e as enfermeiras falavam dele como se ele não compreendesse nada. Mas, dos seus grandes olhos brilhantes eu via que estava plenamente consciente e escutava ansiosamente cada palavra. (STEIN, 1999c, p. 296, tradução nossa)

No segundo relato, Stein (1999c) descreve o seu contato com a morte (de um paciente) e como, em meio à preocupação de realizar corretamente os procedimentos prescritos, se deparou com a humanidade deste acontecimento.

> Entre uma injeção e outra, eu escutava a sua respiração do meu lugar. De repente parou. Fui até o seu leito; o coração não batia mais. Agora eu devia fazer aquilo que estava prescrito em casos assim: recolher os poucos objetos que ele tinha para levar para a Administração Militar; chamar o médico para ter o certificado de morte; solicitar que viessem retirar o morto e, finalmente, tirar a roupa de cama do leito. Enquanto eu organizava as suas poucas coisas, um bilhete caiu do seu bolso. Era uma oração pela conservação da sua vida que a sua mulher lhe havia dado. Aquilo me tocou profundamente. Somente naquele momento compreendi o que aquela morte significava do ponto de vista humano. Mas, não podia parar. Recuperei as minhas forças para chamar o médico. (STEIN, 1999c, p. 308, tradução nossa)

Portanto, mesmo imersa em situações tão adversas como as descritas, Edith não perdeu de vista a pessoa na sua integralidade e lutou para colocar em evidência essa realidade tanto pelo posicionamento pessoal assumido em diferentes situações (o serviço na Cruz Vermelha; a escrita da autobiografia com o intuito de revelar a humanidade do povo hebreu atacado pelo nazismo; e o engajamento político na defesa dos direitos das mulheres), como pela busca incessante da verdade através da investigação filosófica.

Apesar de ser profundamente afetada pela violência do ambiente que a circundava e de ter experimentado, inclusive, um momento difícil de depressão; ou ainda de ter tido alguns de seus caros projetos pessoais ceifados pelo nazismo – como a carreira acadêmica na Universidade de Friburgo –, Stein não deixou de se posicionar e de buscar alternativas que possibilitassem a realização dos valores que lhe eram caros; alguns desde o início como o próprio valor da pessoa e outros, que foram sendo descobertos e tornados próprios ao longo de sua trajetória, como a relação com o divino.

No que diz respeito a este último, o percurso narrado na autobiografia (STEIN, 1999c) revela a postura fenomenológica de Edith Stein diante da vida, e o modo como o fenômeno da experiência religiosa se revelou a ela, fazendo-a se dar conta de que essa vivência era ignorada pelo "preconceito racionalista" do contexto em que se inseria:

> Não me lembro em que ano Scheller havia entrado na Igreja Católica. Não devia fazer muito tempo. Em todo caso, naquele período, tinha muitas ideias católicas e sabia divulgá-las fazendo uso da sua brilhante inteligência e habilidade linguística. Foi assim que tive pela primeira vez o contato com um mundo que até o momento me era totalmente desconhecido. Isso ainda não me conduziu à fé, entretanto, me abriu um campo de "fenômenos" diante dos quais eu não poderia mais ficar cega. Não era à toa que se nos era continuamente recomendado a considerar cada coisa com olhos livres de preconceitos, de tirar todo tipo de "tapa olhos". Os limites dos preconceitos racionalistas nos quais eu havia crescido sem saber, caíram, e o mundo da fé apareceu diante de mim. Pessoas com as quais eu tinha uma relação cotidiana e por quem nutria uma admiração viviam naquele mundo. Portanto, ao menos deveria valer a penas refletir seriamente sobre ele. Naquele momento não me ocupei metodicamente de questões religiosas; estava muito ocupada com outras coisas. Contentei-me em acolher em mim sem colocar resistência, os estímulos que vinham do ambiente que eu frequentava e – quase sem perceber – fui pouco a pouco sendo transformada. (STEIN, 1999c, p. 237)

Portanto, a postura rigorosa de Stein em relação à abertura que o método fenomenológico propõe a conduziu para a descoberta e reconhecimento da experiência religiosa como uma vivência genuína da pessoa. Nesse primeiro momento ela acolheu essa

realidade sem ter tido uma vivência originária da fé – o que aconteceu posteriormente, levando-a a uma conversão religiosa ao catolicismo e tornando-se monja carmelita.

A repercussão da experiência religiosa na sua formação se faz notar pela vivência da ética cristã expressa na postura radical de entrega da própria vida. Foi levada para o campo de concentração e, antes de morrer na câmara de gás, disse à irmã que a acompanhava: "Vamos, pelo nosso povo!". Edith Stein ofereceu sua vida em sacrifício pelo povo hebreu. Não foi um martírio procurado, mas uma aceitação livre de uma circunstância imposta, na qual ela se deixou assassinar, sem contudo, deixar morrer o seu "ser si mesma".

Acreditamos que Edith Stein possa nos ajudar, com a sua bagagem teórica e vivencial, a descobrir a humanidade dos moradores do Uruguai, desvelando o seus sofrimentos e condicionamentos, mas também os movimentos de autoconquista (conquista de si mesmo) que os conduzem à realização de si.

Os itens que se seguem neste capítulo apresentam alguns dos resultados investigativos de Edith Stein e servem de base para a análise das vivências dos participantes desta pesquisa. Apresentamos, em primeiro lugar, a constituição essencial do ser humano no item 2.2 Antropologia. Em seguida nos atemos à investigação da autora a respeito da relação entre Fenomenologia e Psicologia, e da essência das dimensões psíquica e espiritual, de seu funcionamento e inter-relação. Trata-se do item 2.3 Psicologia. No item 2.4 Ética e experiência religiosa, abordamos a questão da liberdade, dos critérios que orientam as escolhas da pessoa e a experiência religiosa como um elemento ontológico constitutivo do ser humano; e, finalmente, no item 2.5 apresentamos de forma sucinta a visão de formação humana de Stein.

2.2 Antropologia

Iniciamos o capítulo teórico com o tema antropológico uma vez que comungamos da visão de Edith Stein ao afirmar que toda ação educativa tem como base uma visão de pessoa, seja o educador consciente ou não dela (STEIN, 2013). Afirma a autora:

> Toda obra educativa que visa formar seres humanos é guiada por uma determinada concepção de ser humano, pela sua posição no mundo, pelas suas tarefas na vida, pelas possibilidades práticas de plasmá-lo e de formá-lo. A teoria da formação do homem que indicamos com o termo ciência da educação está ligada organicamente a uma imagem real de mundo, isto é, a uma metafísica e a ideia de ser humano é parte da imagem geral do mundo à qual ela está conectada no mundo mais imediato. (STEIN, 2013, p. 4)

Nesse sentido, ao nos propormos discutir o processo formativo dos moradores do bairro do Uruguai, nos vimos diante da necessidade de explicitar a visão de pessoa que ilumina nosso olhar e reflexões. Tal visão é fruto das investigações de Edith Stein a respeito do tema e baseia-se principalmente na obra *A estrutura da pessoa humana*.[8]

De acordo com Ales Bello (2013), Stein propõe uma antropologia original com dupla matriz: a Fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e a Filosofia medieval de Tomás de Aquino (1225-1274). De fato, ao explicitar o método de investigação utilizado, Stein (2013) afirma que se deixou guiar por Tomás de Aquino na escolha dos problemas; e que a busca da solução dos problemas levantados foi orientada pela via sistemática do método fenomenológico conforme apresentado por Husserl no segundo volume de sua obra *Investigações Lógicas*. Além disso, a autora justifica a escolha da metafísica aristotélico-tomista como fonte de conhecimento do ser humano ao argumentar que o problema do ser não pode se restringir a uma única fonte e nem ao estudo do ser criado (STEIN, 2013). Afirma que "seria incompleta uma antropologia que não levasse em consideração a relação do ser humano com Deus" (STEIN, 2013, p. 36).[9]

Compreenderemos melhor esta posição contextualizando-a na discussão sustentada pela autora (STEIN, 2013) a respeito da relação entre a visão antropológica e suas consequências pedagógicas. Stein (2013) ilustra essa relação tomando como referência três concepções antropológicas significativas de seu tempo: o idealismo alemão, a psicologia do

---

[8] Título original *Der Aufbau der menschlichen Person*. A obra é fruto de um curso dado por Edith Stein nos anos 1932-1933 no Instituto de Pedagogia de Münster e serviria de base teórica para a elaboração de uma filosofia da educação (ALES BELLO, 2013).

[9] De fato, Stein (2013) afirma que a reflexão filosófica a respeito do ser humano permitiu compreendê-lo na sua estrutura essencial (ontologia), revelando a finitude como um de seus traços específicos. Ainda segundo a autora (2013), "todo ser finito não é compreensível por si só, mas remete a um ente primeiro e infinito, ou melhor, o infinito, já que o infinito só pode ser único. Chamamos Deus este ente primeiro e infinito, porque os seus atributos correspondem a nossa ideia de Deus. Devemos, portanto, considerar uma evidência ontológica o fato de o ser humano, como tudo aquilo que é finito, remeter a Deus, e que sem relação com o ser divino, não seria compreensível: tanto o fato de que existe (a sua existência) quanto o fato de ser o que é" (STEIN, 2013, p. 219, tradução nossa). Por isso Edith Stein (2013) afirma a necessidade de se considerar a Revelação para a compreensão do ser humano, estabelecendo um diálogo entre a Fenomenologia e a tradição aristotélico-tomista. A esse respeito Ales Bello (2000) afirma que Stein não elabora uma metafísica ou uma ontologia partindo da verdade revelada, mas considera a revelação judaico-cristã por acreditar que o conteúdo da fé amplia os horizontes e contribui orientando a pesquisa da verdade. Além disso, a autora (ALES BELLO, 2000) afirma que essa postura tem a ver com "a grande sensibilidade" de Stein de acolher todas as fontes do saber e unificá-las. Tem a ver, portanto, com a ampla visão que ela tem do papel da Filosofia como "o lugar da reflexão humana em que são harmonizadas, pelo fato de se reconhecer a conveniência razoável de fazer isso, investigações e experiências diferentes..." (ALES BELLO, 2000, p. 229). Ainda a respeito desse tema, Parise (2014) faz referência ao livro de Savian (*Fé e Razão: uma questão atual*. São Paulo: Loyola, 2005) e explicita que a visão de ciência de Edith Stein não corresponde ao modelo proposto pela modernidade que a limita ao campo do que pode ser apreendido unicamente pela razão natural. Ao contrário, Stein retoma "a filosofia medieval, a patrística e a filosofia grega", que incluem o campo da metafísica na sua compreensão de "ciência" (PARISE, 2014, p. 170, nota de rodapé).

profundo e o existencialismo. Discute as consequências pedagógicas dessas correntes; aponta o que há em comum entre elas e a metafísica cristã e demonstra em que esta última se diferencia e as complementa. Apresentamos de forma sucinta essa discussão.

Para o idealismo alemão, o ser humano é livre e chamado à perfeição. Cada pessoa ocupa um lugar próprio no seu povo e na humanidade, e é responsável pelo desenvolvimento desta perfeição na totalidade do gênero humano (STEIN, 2013). Segundo Stein, "esta ideia de humanidade contém um forte impulso em direção a um otimismo alegre e um ativismo pedagógico" em que o educador exorta o educando, com sua liberdade, a empenhar-se para atingir esse fim. A metafísica cristã partilha a visão de uma natureza humana boa, livre e responsável. Entretanto, para ela (metafísica cristã), estas características foram doadas ao ser humano por um Criador que não apenas o criou com esses dons, mas que o ajuda a avançar no caminho da perfeição. Nesse sentido, o ser humano não conta apenas com suas próprias forças, mas com um auxílio sobrenatural, uma vez que tal fim o ultrapassa (STEIN, 2013).

A segunda concepção antropológica discutida por Edith Stein (2013) diz respeito à psicologia do profundo. Segundo Stein (2013), acontecimentos como a I Guerra Mundial tornaram visíveis potências obscuras do ser humano. De acordo com a psicologia do profundo, essas potências são a essência da pessoa e governam sua vida consciente (pensamentos, sentimentos, atos da vontade). Uma consequência pedagógica negativa dessa visão é a grande estima pelas pulsões e o fato de muitos educadores (e também jovens) não apenas levarem-nas em conta na conduta prática, mas encorajarem a sua satisfação vendo a possibilidade de refutá-las como "uma rebelião desastrosa contra a natureza" (STEIN, 2013, p. 9).

Com relação à metafísica cristã, Edith Stein (2013) afirma que esta reconhece a profundidade da alma e compreende o lado obscuro do ser humano a partir da sua origem,[10] ou seja, como consequência da perda da ligação original da criatura com o Criador. Segundo essa visão, o ser humano em seu estado inicial era livremente orientado ao bem e senhor dos próprios instintos, ordenados segundo a luz da razão. Entretanto, ao romper sua relação com o Criador, essa ordem se desfez, "as pulsões se rebelaram contra o espírito", a luz da razão e a vontade se enfraqueceram e por isso a harmonia só pode ser retomada com o auxílio de uma força sobrenatural que ela denomina "Graça" (STEIN, 2013, p. 15).

Finalmente, a terceira concepção antropológica apresentada por Stein é a filosofia existencial de Martin Heidegger. De acordo com a autora, para o existencialismo o ser

[10] Stein afirma que a Revelação responde algumas questões que a Filosofia não consegue. Dentre elas estão as questões do princípio e do fim último do ser humano (STEIN, 2013, p. 220).

humano é lançado na existência e caminha em direção à morte, ou seja, vem do nada e caminha para o nada. Nessa trajetória, o viver de modo autêntico implica que ele deixe aflorar as perguntas essenciais ligadas ao seu ser (o que sou eu?) e suporte a angústia de se ver diante do nada, "sem se refugiar no esquecimento de si ou em formas enganadoras de segurança". Edith Stein (2013) vê como possível consequência pedagógica dessa visão antropológica o niilismo e defende a necessidade de uma metafísica positiva como resposta ao existencialismo. Para a autora (STEIN, 2013), "a filosofia existencial nos mostra o ser humano na finitude e no nada de seu ser. Ela fixa aquilo que ele não é e não leva em conta o que ele tem de positivo e nem o Absoluto que emerge por trás deste ser limitado" (STEIN, 2013, p. 18).

Os exemplos acima nos pareceram importantes por ilustrarem a estreita ligação entre visão de pessoa e formação humana e por explicitarem a participação da Revelação na antropologia de Edith Stein, que busca evitar a violência reducionista das visões que se restringem a uma antropologia natural. Mas, como vimos, a metafísica cristã é um dos pilares e não o único. O segundo pilar é a Fenomenologia de Edmund Husserl que Stein segue com rigor ao longo de toda a investigação.

A autora (STEIN, 2013) inicia a investigação partindo do que é mais evidente do ponto de vista dos sentidos (visão, audição), ou seja, a exterioridade do ser humano, que o desvela como corpo material. Conforme a reflexão avança, o fenômeno humano se mostra em novas perspectivas. Não mais como puro corpo material, mas como um corpo vivo (um organismo vivo como as plantas), cujo movimento é parte inerente e natural. Se mostra ainda como um corpo sensível, animado, que possui vida interior (como nos animais) e finalmente se apresenta como um corpo formado por uma alma espiritual (característica especificamente humana). Portanto, partindo da própria experiência e daquilo que lhe suscita o encontro com o outro, a autora inicia um percurso em que a pessoa humana se desvelará gradualmente como: a) coisa material, b) organismo vivo; c) ser animado; e d) ser espiritual.

Ao compreender o ser humano como coisa material, organismo vivo, ser animado e ser espiritual, Edith Stein (2013) retoma um princípio assumido por Tomás de Aquino e antes por Aristóteles, segundo o qual "o mundo criado se apresenta como uma série hierárquica de realidade", onde cada nível contém algo do anterior e algo novo que aponta para o nível seguinte, formando uma "continuidade" (STEIN, 2013, p. 54). Nesse sentido, o ser humano contém em si algo do ser vegetal (organismo vivo), do animal (ser animado) e algo que é superior a estes dois âmbitos por ser próprio do humano (ser espiritual). Veremos a seguir cada uma destas dimensões.

2.2.1 O ser humano como coisa material

O início da investigação se dá a partir do acesso que temos ao ser humano pelo encontro com o outro, do acesso àquilo que "temos diante dos olhos na experiência viva" (STEIN, 2013, p. 40). No contato com o outro, o que é mais evidente, imediato, segundo Edith Stein (2013), é a exterioridade da pessoa, ou seja, sua corporeidade: altura, a cor da pele, o tipo de cabelo. Tudo isso nos fala da pessoa como uma coisa material.[11]

Há uma forma externa peculiar do ser humano em relação aos outros organismos. Como características próprias temos a articulação em membros, a posição ereta, a nudez, ou seja, um relativo descobrimento da forma e a possibilidade de visualizar parte da estrutura interna pela configuração externa. Essas características são comuns a todos os seres humanos e os diferem dos animais e de outros organismos. Entretanto, cada pessoa possui particularidades que a diferenciam das outras e cada corpo é completo em si mesmo, indivisível e não unificável com outros, como é próprio de todo organismo. Por essas características de ser completo, indivisível e não unificável, Stein denomina cada corpo humano como uma "individualidade" (STEIN, 2013, p. 46).

Além disso, a forma humana não é única, mas se diferencia em masculino e feminino e o corpo humano passa por uma mudança de forma ao longo do desenvolvimento, sofrendo alterações visíveis e progressivas desde a infância até a idade adulta. Essas transformações evidenciam movimento; evidenciam um processo de formação que revela que o corpo material não é apenas um corpo (*Körper*), mas um corpo vivo (*Leib*), revelando o ser humano como organismo vivo.

2.2.2 O ser humano como organismo vivo

Dizer que o ser humano é um organismo vivo significa dizer que seu aspecto exterior corporal é formado a partir de um princípio interno, ou seja, aquilo que vemos exteriormente revela um princípio vital interior que configura o ser humano como ser humano, de acordo com leis próprias. Nas plantas e em todos os organismos vivos, acontece da mesma forma, ou

[11] Vale notar que este exercício de isolar no todo o aspecto material do ser humano, ou seja, reduzir (no sentido da redução fenomenológica) a pessoa a este aspecto por um momento a fim de colocar em evidência o que aparece é uma abstração, como diz Stein: "trata-se de uma consideração abstrata na qual artificialmente prescindimos de tantas coisas que pertencem ineliminavelmente à totalidade do fenômeno humano: de tudo o que através do seu aspecto exterior nos fala da vida, da alma e do espírito" (STEIN, 2013, p. 45).

seja, todos são formados por um princípio vital orientado por leis próprias e direcionados a uma finalidade específica que é a formação de um exemplar daquela espécie (STEIN, 2013).

Ao abordar o princípio vital, Edith Stein (2013) retoma Tomás de Aquino e, a partir dele, também Aristóteles, e demostra que ambos os autores já haviam tratado dele com nomenclaturas diferentes. Tomás o denomina "forma interior" e Aristóteles "alma" ou "enteléquia"[12] (STEIN, 2013, p. 52).[13] Este princípio possui características específicas nas plantas, nos animais e no ser humano. Por isso, Aristóteles o distingue respectivamente em alma vegetativa, alma animal e alma humana. Stein (2013) nos apresenta esse princípio como a essência própria das plantas e, em seguida, descreve o modo como ele se insere no ser humano.

Todas as matérias, mesmo as matérias sem vida, só existem graças a sua forma. Uma matéria não formada não existe. A diferença entre a matéria sem vida e o organismo vivo é que, no primeiro caso, a forma acontece por intervenção externa do ambiente e, no segundo, como vimos, a forma é dada pelo princípio vital interior (STEIN, 1999b, 2013). É, portanto, característica essencial do vegetal o ser formado por um princípio interior a fim de tornar-se o que está contido em seu germe. Além disso, a alma vegetativa não possui vida interior (ela não tem consciência por exemplo), mas está totalmente voltada para fora e tende a manifestar na forma visível tudo o que ela é. Outra característica essencial é a tendência a se desenvolver em direção à luz. Por isso, as plantas que crescem verticalmente são consideradas o grau máximo do desenvolvimento vegetal (STEIN, 2013).

Essas características essenciais da planta são visíveis em todos os seres humanos principalmente pela posição ereta (crescimento vertical). Já a característica de abertura total ao exterior "emerge de modo mais puro" nas crianças do que nos adultos (STEIN, 2013, p. 58). Para Stein (2013), essa abertura oferece um aspecto de pureza, de inocência na criança. Mas a alma humana também se volta para o interior e essa é uma característica que corresponde ao ser animado, conforme veremos.

2.2.3 O ser humano como ser animado

---

[12] Palavra grega que significa "aquilo que carrega em si mesmo o próprio objetivo", "forma que se atua na matéria", "força que move o desenvolvimento do organismo" (STEIN, 2013, p. 52).

[13] De fato, como afirma Ales Bello (2013), Stein "não nega o que foi adquirido, mas o insere em um contexto mais amplo" (ALES BELLO, 2013, p. XVIII).

Diferentemente das plantas, é próprio dos animais o movimento. Movimento no sentido de que não há um enraizamento em um lugar específico (como nas plantas), e que também é fruto de uma troca contínua de influências externas e internas, caracterizando o que chamamos de "instinto" e "reação" (STEIN, 2013, p. 62). Interiormente, cada espécie animal está sujeita a leis próprias, o que é demonstrado por Stein ao afirmar a diferença entre a "dança das abelhas" e o "voo dos passarinhos" (STEIN, 2013, p. 62). Essas leis indicam possibilidades e limites aos animais, cujo movimento não será mecânico, mas fruto da interação com o meio (STEIN, 2013).

A abertura da alma animal ao exterior se dá pela sensibilidade, pelas sensações, por isso ela é chamada "alma sensitiva". Essa é uma característica essencial da alma animal que recebe do exterior (ou do interior como, por exemplo, o sentir fome) um estímulo, causando determinadas sensações (atração ou repulsa) que o levarão a reagir instintivamente de determinada maneira.

De acordo com Stein (2013) existe uma unidade entre a alma animal e seu corpo vivo. A alma – como vimos já no caso da alma vegetal – forma o corpo, mas, mais do que isso, a alma animal sente o corpo. A respeito da relação entre a alma animal e o corpo Stein escreve:

> É a alma que o move [o corpo] segundo aquilo que necessita. Os instintos da alma estão a serviço da manutenção e do desenvolvimento do corpo, como desejo daquilo que ele necessita e repulsa daquilo que o prejudica. (STEIN, 2013, p. 64)

A alma animal também se manifesta pelo corpo tornando esta vida interior acessível aos outros. Assim, a expressão corpórea revela o que Stein denomina "estado emotivo interior"[14] dos animais: alegria, tristeza, cólera, temor (STEIN, 2013, p. 64). Esses estados emotivos revelam a alma na sua atualidade. Entretanto, o corpo expressa não apenas a alma animal em seu estado atual (vida interior atual), mas também um modo de ser constante e próprio da espécie em questão, denominado caráter (vida interior permanente).

Essa manifestação involuntária e instintiva do estado emotivo atual e do caráter é um traço essencial do animal presente na estrutura do ser humano. A vida instintiva-involuntária é expressa por Stein (1999a; 2013) como vida psíquica ou dimensão psíquica.[15] Como vimos, trata-se do movimento em que os dados sensíveis externos (estímulos) são recebidos pela

---

[14] *Befindlichkeit* (STEIN, 2013, p. 64).

[15] *Seelische* (STEIN, 2013, p. 105).

pessoa e se juntam à sensibilidade emotiva interna que as ordena em categorias de prazer ou desprazer, gerando um impulso reativo involuntário (STEIN, 2013).

Entretanto, o ser humano não vivencia essa dinâmica de modo completamente igual aos animais. A especificidade do humano se manifesta já no nível psíquico a partir dos aspectos elencados a seguir. Em primeiro lugar, o modo de ser próprio dos animais que denominamos caráter é uma característica permanente da espécie e não de um animal em particular. No ser humano, ao contrário, cada pessoa possui um caráter próprio. Edith Stein (2013) evidencia esta diferença ao mostrar que os animais são substituíveis e os seres humanos não. A autora (STEIN, 2013) chama a atenção para o fato de nos parecer uma atitude irracional quando uma pessoa trata um animal de estimação como se fosse um ser humano, único e insubstituível. Stein (2013) reconhece a possibilidade de troca entre os seres humanos e os animais pela semelhança da alma sensitiva, mas reconhece também que esta relação é de natureza diferente daquela entre duas pessoas. Stein afirma:

> É impossível substituir um ser humano por outro, a não ser em cargos profissionais. Mas naquilo que esse ser humano significa para mim do ponto de vista humano, ele não é substituível por um outro, mesmo se uma nova relação humana pode consolar de uma perda. (STEIN, 2013, p. 66)[16]

O segundo aspecto que manifesta diferenças entre o animal e o humano no nível psíquico, diz respeito ao modo como as impressões sensíveis são recebidas. Nos animais, essas impressões são recebidas como estímulos puramente sensoriais. Isso também pode acontecer ao ser humano no momento em que um estímulo sensorial se impõe, por exemplo, quando somos invadidos por uma luminosidade muito forte e imediatamente fechamos os olhos. Entretanto, normalmente o ser humano recebe os estímulos como pertencentes a um objeto, ou seja, não vemos simplesmente o vermelho ou escutamos um barulho agudo, mas vemos o vermelho da rosa e escutamos o som do violino na orquestra. Será sempre "cor de alguma coisa"; "som em um determinado lugar no espaço, emitido por coisas sonoras" (STEIN, 2013, p. 104).

Além disso – e este é o terceiro aspecto que diferencia o animal do humano no contexto da alma sensitiva –, as sensações no ser humano não se conectam apenas com a sensibilidade emotiva interna como acontece nos animais, mas também a "estados da sensibilidade geral que não são ligados a nenhuma impressão sensorial precisa", tais como frescor, bem-estar, mal-estar. Stein (2013) afirma também que experimentamos uma espécie

[16] Tradução nossa (todas as citações do italiano são tradução nossa).

de avaliação instintiva daquilo que nos chega e do significado que tem para nós. Como exemplo, ela (STEIN, 2013) cita o fato de algumas comidas nos causarem repulsa, para além do fato de não gostarmos, ou de nos sentirmos atraídas por outras não por nos trazerem prazer, mas como uma espécie de necessidade. Todos estes aspectos demonstram, de acordo com Edith Stein (2013), que os instintos humanos não são tão previsíveis e sujeitos a leis rigorosas como nos animais.

Vimos, portanto, os traços essenciais do ser animal e a sua presença na estrutura do ser humano, que o caracteriza como ser animado. Veremos, agora, o aspecto especificamente humano da pessoa que Stein denomina "dimensão espiritual" (*Geist*) (STEIN, 2013, p. 137).

2.2.4 O ser humano como ser espiritual

A explanação acima acerca do aspecto animal do ser humano mostrou-nos que, apesar dos traços essenciais da alma sensitiva estarem presentes tanto no animal como na pessoa humana, eles se manifestam de modo diferente em cada um. Vimos, por exemplo, a diferença em relação ao caráter (no animal é um modo de ser próprio da espécie e no ser humano é individual, ou seja, um modo de ser de cada um), e também a diferença no modo como as impressões sensíveis são recebidas (no animal como uma impressão difusa e, no ser humano, ligada a um objeto separado da pessoa). Tais diferenças apontam de antemão para características do ser humano como ser espiritual e explicitam a unidade do ser humano como organismo vivo e animado (que remete a sua dimensão psicofísica) e também espiritual. Julgamos importante apontar esta questão, porque, ao apresentar cada uma das dimensões do ser humano, nem sempre o aspecto unitário se evidencia e podemos cair no erro de compreender a pessoa como um aglomerado de realidades distintas e não como um ser unitário. A esse respeito, Savian (2014) escreve: "Não falamos de nós mesmos como junções de partes, mas como seres unitários em que componentes distintos estão implicados radicalmente entre si" (SAVIAN, 2014, p. 251).

Ao tratar da essência do espírito, Edith Stein (2013) esclarece que o "ser espiritual" não é exclusivo do ser humano, mas pertence a entes de diferentes tipos (como os anjos por exemplo). Para esclarecer o que os define como seres espirituais, ela toma como referência o que denomina "puro espírito" ou "o espírito na sua forma mais pura" que é Deus e afirma que "todos os outros seres espirituais devem ser compreendidos à luz do ser divino" (STEIN, 2013, p. 140). Voltando-se então ao puro espírito, Stein reconhece algumas características essenciais que veremos a seguir.

Em primeiro lugar, o espírito divino é infinito; ele não se fecha nos limites do tempo e do espaço; não está fixado a nada, mas flui livremente onde quer. Estas características estão ligadas ao fato de o espírito divino ser atualidade pura, ou seja, ele já é pleno na sua forma atual, não existindo nada em potencial para ser desenvolvido. Sendo assim, ele se conhece e se possui plenamente. Por se conhecer, dizemos que o espírito é intelecto; e por se possuir, se governar, se "ter em mãos", dizemos que ele é vontade (STEIN, 2013, p. 140). Vemos, portanto, que liberdade (movimento livre), consciência (saber de si), intelecto (se conhecer) e vontade (se possuir – ter domínio de si) são traços essenciais do espírito.

Além disso, inserido nestas características, Stein (2013) afirma que o espírito divino é vigilância e abertura. Ao mesmo tempo em que ele se conhece e se possui (vigilância), ele sai de si e penetra nas coisas, se doa e confere existência às coisas a partir do seu próprio ser (abertura). Justamente porque é vigilante, este sair de si não significa um dispersar-se ou se perder. Ao contrário, é característica essencial do espírito o sair de si permanecendo em si (STEIN, 2013). Por fim, de acordo com Edith Stein (2013), o fato de o espírito divino ser livre e consciente implica dizer que ele possui uma personalidade, ele pode dizer "eu" e, portanto, o "puro espírito é pessoa" (STEIN, 2013, p. 141). Veremos agora como o ser espiritual se insere na constituição própria do ser humano.

Diferentemente da pessoa divina, o ser humano é finito porque criado e, como vimos, possui uma dimensão corpórea e psíquica além da espiritual. Nesse sentido, a alma espiritual se manifesta na pessoa humana de modo peculiar, em unidade com as outras dimensões de sua natureza. De acordo com Edith Stein (2013), a alma espiritual "entra com um corpo material na unidade de uma única natureza" (STEIN, 2013, p. 140). Nesse sentido, a relação da dimensão espiritual com o corpo vivo e animado (com a dimensão psicofísica) é fundamental para a compreensão da sua manifestação no humano.

Edith Stein (2013) afirma que, para conhecer o ser humano, é preciso prestar atenção àquilo que vivemos em nós mesmos e na relação com o outro. Tal afirmação aponta para a manifestação do ser espiritual da pessoa humana como consciência. O ser humano não apenas vive, mas se dá conta daquilo que vive e, por isso, pode refletir a respeito.

Vale notar que a consciência de si significa dar-se conta daquilo que experimentamos em nós mesmos e difere-se do conhecimento que é fruto de uma reflexão (STEIN, 2001). De fato, Edith Stein (2001) afirma que o "ser-consciente-de-si-mesmo" equivale a uma "luz interior" que ilumina o fluxo de vivências. É, portanto, uma consciência originária que possibilita que nossas experiências não passem desapercebidas, como acontece com os

animais, mas se tornem vivências, ou seja, se tornem "uma atividade do sujeito captada no momento em que ele a está vivendo" (ALES BELLO; MOBEEN, 2012, p. 27).

A consciência de si, portanto, é um primeiro grau de consciência (consciência originária) que não implica nenhum conhecimento decorrente do ato reflexivo (segundo grau de consciência), mas que é condição para que ele aconteça (STEIN, 2001). Tal conhecimento é também característica essencial do espírito e revela em sua dinâmica o ser espiritual da pessoa humana como intelecto, ou seja, a capacidade de refletir, ordenar, classificar, e também como vontade, uma vez que o ato de conhecer (de se voltar para um objeto) implica uma escolha ou o que Edith Stein chama de um "agir espiritual voluntário" (STEIN, 2013, p. 112). Só se conhece aquilo que se escolhe tomar como objeto de reflexão e, neste sentido, "conhecimento e vontade se condicionam reciprocamente" (STEIN, 2013, p. 112). Temos, portanto o ser espiritual da pessoa humana como consciência, intelecto e vontade. Veremos agora o espírito humano como liberdade.

A vontade (o querer) implica escolha e a possibilidade de escolher significa liberdade. O ser humano que é consciente, que possui intelecto e vontade é livre para escolher o que acolhe e o que não acolhe em si e, em função disso, para escolher como agir. Trata-se, entretanto, de uma consciência, um conhecimento e uma vontade próprios da alma espiritual humana, ou seja, limitados porque inseridos no contexto dos condicionamentos psicofísicos. Diferentemente do puro espírito, o ser humano não se conhece e não se possui completamente porque ele não é desde o início tudo o que é por natureza, daí a necessidade de formar-se. Suas potencialidades se desenvolvem ao longo do tempo, e provavelmente nem todas se desenvolverão (STEIN, 2013).

O mesmo ocorre com a liberdade. Poder se posicionar não significa negar o "aspecto animal" de sua estrutura e o fato de estar sujeito às reações psíquicas involuntárias. Significa poder aceitar ou refutar livremente aquilo que lhe chega e suas próprias reações. Significa, portanto, reconhecer os condicionamentos e se posicionar aceitando ou refutando uma reação, ou mesmo aceitando o fato de não se conseguir refutar uma reação. Sendo assim, a liberdade no ser humano diz respeito a um livre posicionar-se que inclui os condicionamentos e não a uma ausência ou negação deles.

Savian (2014) nos ajuda a esclarecer o sentido da liberdade humana ao afirmar que ela "consiste na possibilidade de cada indivíduo jogar com as determinações às quais está submetido (físicas e psíquicas) e produzir o seu modo singular e consciente de viver" (SAVIAN, 2014, p. 247). Tal afirmação nos remete à outra peculiaridade do espírito divino presente na alma espiritual humana: a pessoalidade. De fato, afirmar que cada indivíduo

produz o seu modo singular e consciente de viver implica dizer que existe um eu livre e consciente que governa a alma humana em todos os níveis (espiritual, sensitiva e vegetativa), dando a ela unidade. Se, no animal, a alma é "prisioneira de si" porque ela mesma é o centro onde chegam as impressões e de onde partem as reações, no ser humano ela está submetida ao eu; ou seja, o centro é a pessoa livre e não a alma, conforme aponta Edith Stein (2013):

> O ser humano não está abandonado ao jogo de estímulos e das reações, ele pode colocar resistência, pode se opor ao que vem a ele. [Diferente do animal] (...) no ser humano não se realiza apenas uma transformação das impressões em expressões ou reações. É ele mesmo que está ao centro, como pessoa livre e que possui nas mãos o dispositivo de manobra – mais precisamente: que pode tê-lo em mãos uma vez que depende da sua liberdade o querer usá-lo ou não. (STEIN, 2013, p. 110)

Por isso podemos falar em pessoalidade. O ser pessoa inclui, portanto, o ser "sujeito de uma vida de consciência atual" no sentido de poder se posicionar livremente; mas, mais do que isso, implica também o "ser dotado de qualidades permanentes" e de uma singularidade (STEIN, 2001, p. 146). Stein (2001) diferencia essas qualidades em qualidades do corpo vivo (ou vivente) como quantidade de força e habilidades físicas; e qualidades da alma[17] (psíquicas e espirituais). Essas últimas, por sua vez, são diferenciadas em qualidades sensíveis (dos sentidos) como a visão e ouvido apurados, por exemplo; qualidades intelectuais; e um terceiro conjunto de qualidades que configuram um modo de ser próprio de cada pessoa e que ela denomina "caráter" (STEIN, 2001, p. 147).

Segundo Coelho Junior e Mahfoud (2006), o caráter diz respeito ao modo como a pessoa se coloca diante do mundo dos valores (estéticos, éticos, religiosos); o modo como ela se relaciona com a realidade que a cerca e a sua capacidade de identificar o significado valorativo objetivo dessa realidade. Ele é formado pela vida afetiva e pela vontade. Stein (2001) o define da seguinte forma:

> O caráter é a capacidade de sentir e o impulso com o qual este sentir se transforma em vontade e ação. Tendo em vista que o sentir[18] é sinônimo de

[17] Embora Edith Stein utilize o termo psique neste trecho ("qualidades da psique"), optamos por traduzir como "qualidades da alma" para unificar a linguagem. Isto porque algumas vezes Edith Stein utiliza a palavra "psique" para referir-se a "alma" e outras para referir-se à dimensão da psique como âmbito das reações involuntárias. No trecho apresentado, o termo psique é utilizado no primeiro sentido, ou seja, como alma de um modo geral, incluindo as dimensões psíquica e espiritual. Este fato se esclarece na mesma obra pouco adiante quando ela afirma: "aquilo que indicamos como psique na nossa análise – isto é, 'alma' como unidade de todas as qualidades 'internas' e dos estados de um sujeito real, conectada a um corpo vivente material e através dele, inserida no contesto da natureza..." (STEIN, 2001, p. 192).

[18] Vale esclarecer a diferença entre sentimento e emoção. O sentir no sentido de sentimento está ligado à vivência de um valor. Por exemplo, sinto alegria ao ouvir uma música bonita. O sentimento se insere no âmbito do espírito enquanto a emoção diz respeito à dimensão psíquica. No exemplo citado, posso além de me

> viver os valores (...) então podemos dizer que o caráter é abertura (eventualmente também fechamento) ao âmbito dos valores e o modo no qual se mobiliza para a sua realização. (STEIN, 2001, p. 175)

Edith Stein (2001) afirma que os valores se inserem em uma escala hierárquica e que existe uma correspondência entre essa hierarquia e: 1) "os diferentes graus de consciência nos quais eles vêm à datidade (a diferença de orientação em valores positivos ou negativos; a distinção fundamental entre ser atraído ou rejeitado)"; 2) a importância do valor; e 3) "a profundidade com a qual cada valor intervém na vida dos sentimentos da pessoa" (STEIN, 2001, p. 175).

Para cada valor existe um ato sensível (ato do sentimento) correspondente capaz de acolhê-lo. Além disso, "é esperado que este ato faça uma impressão de determinada força sobre a pessoa, que agite o seu ânimo a certas profundidades e correspondentemente exercite um efeito persistente sobre o fluxo do seu viver" (STEIN, 2001, p. 176). Nesse sentido, cada valor demanda uma "resposta da pessoa" a sua altura, e esta dependência da vida do sentimento à hierarquia dos valores oferece uma possibilidade de avaliação objetiva do tipo de resposta e do caráter da pessoa. Além disso, destacamos que a realização de um valor não depende unicamente da sensibilidade, mas também da vontade, uma vez que é necessário um ato voluntário para que o sentimento ganhe forma em uma ação.

Cada pessoa possui um conjunto de qualidades que tem correlação com determinados âmbitos de valores, estando aberta a estes âmbitos e deixando de fora outros. Esse conjunto de qualidades é comum a várias pessoas, o que permite identificar um caráter comum. Os diferentes grupos de qualidades são então agrupados em diferentes tipos de caráter. Entretanto, Edith Stein (2001) afirma – e aqui reforçamos o tema da pessoalidade – que a pessoa não se resume a um tipo. Isto porque em todo ser humano há uma "nota individual" que faz daquela pessoa um ser único e distinto de todos os outros (STEIN, 2001, p. 178 e 179).

Essa característica individual é uma qualidade do caráter que imprime a sua marca nele (caráter) e em todas as vivências da pessoa, conferindo unidade a ela; ou, nas palavras de Edith Stein, permitindo que ela se torne uma "personalidade unitária" (STEIN, 2001, p. 180). Trata-se da "essência" ou "núcleo" da pessoa. É ele quem determina que uma vivência é própria de uma pessoa em particular e de nenhuma outra (STEIN, 2001, p. 183). A título ilustrativo, Edith Stein (2001) apresenta uma situação relacionada aos valores estéticos.

---

alegrar, me emocionar com a música e chorar por exemplo (anotações pessoais do grupo de estudos sobre Edith Stein com professor Juvenal Savian, em 2013).

Como vimos, a sensibilidade (abertura) aos valores faz parte do caráter de uma pessoa. A sensibilidade estética pode ser comum a várias pessoas, determinando um tipo de caráter. Mas como entraria aí a marca pessoal? Todas as pessoas podem reconhecer um valor objetivo comum de uma obra de arte, mas, para além dele, cada um estabelecerá uma relação totalmente pessoal com ela, fazendo com que, além do valor objetivo, exista um valor individual. É isso o que faz preferirmos um quadro a outro, pois estabelecemos uma relação pessoal com cada obra de arte, que falará de modo único a cada um de nós. Stein afirma que "entre a pessoa e cada valor que lhe é acessível existe uma relação absolutamente individual" (STEIN, 2001, p. 183).

Vale ressaltar, entretanto, de acordo com Edith Stein (2001), que nem todas as diferenças entre as pessoas dizem respeito à marca pessoal de cada um. Como vimos, os sentidos e o intelecto não entram no caráter. Com relação aos sentidos, a autora (STEIN, 2001) afirma que a diversidade de modos de ver um objeto decorrente de diferenças na qualidade da visão (um daltônico, um míope, uma pessoa com visão normal etc.) não decorre da marca pessoal e prova disso é o fato de que, mesmo alterando as condições sensíveis (se um míope passa a usar óculos, por exemplo), essa alteração não afeta a nota pessoal (STEIN, 2001).

Com relação ao intelecto a fronteira com a nota pessoal já é mais tênue, pois é praticamente impossível isolar o intelecto do sentimento e da vontade. De fato, Edith Stein (2001) afirma que "nenhuma atividade do intelecto é uma simples questão de intelecto" (STEIN, 2001, p. 175). Se um tipo de pensamento ou um grau de inteligência podem ser comuns a diferentes pessoas, não participando da nota pessoal; por outro lado, o modo como a pessoa é afetada por aquele pensamento e a ação que ele suscita dependem da marca pessoal de cada um (STEIN, 2001, p. 181).

Essa marca pessoal, que Stein (2013) denomina núcleo ou essência da pessoa, não se desenvolve. Ela contém em si predisposições que orientam o desenvolvimento da pessoa oferecendo as possibilidades e os limites deste processo. Já o caráter não é algo definitivo, mas se desenvolve de modo constante na relação entre as circunstâncias externas e o movimento interior que estas circunstâncias suscitam.

Vimos, portanto, o ser humano como ser espiritual em que se manifestam características como consciência, intelecto, vontade, liberdade e pessoalidade. Veremos agora a vigilância e a abertura, que revelam também a pessoa humana como um ser social.

Assim como o espírito divino, o ser humano também possui a abertura e vigilância, ou seja, a capacidade de "fluir conservando-se" (STEIN, 2013, p.151). Ele penetra

espiritualmente em alguma coisa e a apreende de modo intencional. Pode também estar aberto interiormente e assumi-la em sua interioridade, tornando-a algo próprio. Neste sentido, existe uma abertura da alma espiritual humana para o mundo exterior e também para a interioridade – e esta é outra diferença em relação à alma animal, que se volta apenas para a exterioridade. Ao acolher algo em si, o espírito se incrementa, por isso, ao contrário do que podemos pensar, a abertura não significa ser consumido, mas ganhar força (STEIN, 2013).

Há, entretanto, uma diferença entre o espírito humano e o espírito divino. Ao contrário deste último que é sempre abertura, o ser humano pode se fechar e pode também se dispersar e se perder ao se abrir. Com relação ao fechamento, Edith Stein (2013) afirma que a natureza do espírito é abertura e que, para fechar-se, é necessário um ato particular (voluntário ou não). Como exemplo de um ato involuntário, a autora (STEIN, 2013) cita a exaustão psíquica que pode fazer com que um ser humano esteja diante de outro e, embora não se feche totalmente a ele, comporte-se de modo indiferente não conseguindo penetrar na pessoa como seria necessário para assumir algo dela para si. Pode ocorrer também um fechamento maior em que a pessoa se fecha em si mesma. Edith Stein (2013) refere-se a este estado como o "querer salvar a própria vida" presente no relato bíblico[19] em que Jesus afirma que "quem quiser salvar a própria vida a perderá" (STEIN, 2013, p. 150). Stein (2013) compreende este "querer salvar a própria vida" como "um cuidar de si mesmo que, para não se perder, quer fechar-se em si mesmo e parar de irradiar [de fluir]" (STEIN, 2013, p. 150). Tal fechamento faz com que pessoa perca a vida, perca as forças, aniquilando-se a si mesma. Nas palavras da autora (STEIN, 2013), "opondo-se à orientação natural de seu ser, o espírito suprime a própria força, se apaga, sem poder, entretanto, suprimir o próprio ser. Se torna um ser obscuro e impotente e, ao mesmo tempo, fechado em si mesmo, não podendo irradiar-se em mais nada" (STEIN, 2013, p. 151).

Com relação à dispersão, trata-se de um sair de si sem se conservar, ou seja, um abandonar-se a algo ou alguém (a uma criatura) que não pode acolher em si algo de espiritual. Nesse sentido, o espírito doado não é acolhido e, portanto, se esvazia, se dilacera e se perde. Ao contrário, a abertura e abandono da pessoa a criaturas que podem acolher em si algo de espiritual permite o doar-se conservando-se. De acordo com Edith Stein (2013), isso ocorre de maneira ainda mais intensa no abandono ao espírito por excelência, ou seja, o espírito divino. De fato, Stein (2013) afirma que "quem se abandona a Deus é por ele conservado e reencontra a si Nele" (STEIN, 2013, p. 150). Afirma também que o doar-se a outra pessoa e ser acolhido

[19] Mateus 16, 25.

por ela pode ser análogo ao se doar ao divino quando este doar e acolher é feito em nome de Deus e por Deus.

Essa característica essencial de abertura do ser humano enquanto ser espiritual nos remete à dimensão social da pessoa, inerente a sua constituição. De fato, para Edith Stein (2013), falar do ser humano isolado é uma abstração e, em suas investigações, ela evidencia este aspecto ao afirmar que sua compreensão da pessoa é fruto do que experimenta em si mesma, mas também daquilo que experimenta no encontro com os outros (STEIN, 2013). Veremos agora, portanto, o ser humano como ser social.

2.2.5 O ser humano como ser social

A troca interpessoal,[20] é possível por uma vivência particular denominada empatia ou entropatia, investigada por Edith Stein (1998) na sua tese de doutorado. Trata-se de uma vivência intuitiva que acontece juntamente com a nossa percepção. É a capacidade que temos de reconhecer quando estamos diante de um ser humano. Reconhecer um semelhante não apenas pelo seu aspecto físico, mas também intersubjetivamente, ou seja, reconhecer – pela nossa estrutura humana comum – o que a pessoa vivencia interiormente. Trata-se de reconhecer o que a pessoa está vivendo, o que Edith Stein reconhece como uma "vivência não originária", já que a "vivência originária" seria o viver, em primeira pessoa, a mesma coisa que o outro está vivendo, no momento em que ele o vive (STEIN, 1998, p.74). De fato, Stein afirma que é possível perceber quando uma pessoa está triste, feliz, entusiasmada, porque são vivências comuns a todas as pessoas; mas que cada um vive à sua maneira, de modo singular, a sua tristeza, a sua alegria. Portanto, a vivência da empatia nos aproxima do outro, possibilitando a vida social e a realização deste aspecto fundamental para a realização da pessoa.

De fato, nascemos em uma família, em determinado país, pertencemos a diferentes grupos e todas essas relações e contextos nos constituem, juntamente com as nossas disposições pessoais inatas presentes no núcleo. Em última instância, somos todos unidos por

---

[20] Optamos por utilizar o termo "interpessoalidade" em vez de "intersubjetividade", seguindo os passos do psiquiatra italiano Bruno Callieri. De acordo com Ales Bello (2013), Callieri aprofundou o tema da intersubjetividade com todas as "esfumaturas éticas e afetivas que ele comporta". Foi extremamente próximo de todos e de modo particular daqueles que demonstravam um distúrbio e um sofrimento. Essa postura pode ser ilustrada pela afirmação do autor de que, "quanto mais se fala com o sujeito psicótico, quanto mais ele se mostra em contexto dual, menos chegamos a falar de psicose" (ALES BELLO, 2013. 2). Portanto, como afirma Ales Bello (ereditarieta), Callieri sempre realizou o "encontro" e absorveu das lições fenomenológicas principalmente a questão da relação intersubjetiva, que ele preferia definir como "interpessoais" (ALES BELLO, 2013, p. 10).

uma mesma natureza humana – o que nos permite falar de uma constituição essencial comum a todos os seres humanos – e, por isso, podemos dizer que somos, ao mesmo tempo, indivíduos e membros, isto é, pessoas singulares e membros da humanidade (STEIN, 1999b).

Para compreender o ser social da pessoa humana, Edith Stein (2013) aborda quatro diferentes aspectos que o constituem: os **atos sociais**; as **relações sociais**; as **formações sociais** e os **tipos sociais**.

Os **atos sociais** são atos em que uma pessoa se volta para outra. Eles podem se relacionar com a vontade de impulsionar uma pessoa a determinado comportamento (um pedido ou uma ordem por exemplo); podem ser tomadas de posição que assumimos em relação a outras pessoas (amor, admiração, respeito) e podem ter a especificidade de "produzir ou anular realidades objetivas do mundo social", como por exemplo uma promessa que produz o direito de exigir seu cumprimento (STEIN, 2013, p. 187).

Diferentes dos atos, as **relações sociais** implicam necessariamente uma reciprocidade entre duas ou mais pessoas; é algo que subsiste entre elas. Edith Stein (2013) exemplifica este aspecto ao falar da relação de amizade. Afirma que o nutrir um sentimento de amizade em relação a outra pessoa sem que ela o saiba e corresponda não é suficiente para o estabelecimento de uma relação social. Para isso, é necessário que essa pessoa conheça o sentimento de amizade que alguém nutre por ela e também se manifeste neste sentido. Somente então estará estabelecida uma relação de amizade que passa a fazer parte do ser pessoal dos envolvidos, "contribuindo para determinar suas vidas" (STEIN, 2013, p. 187).

As relações sociais dão origem ao que Edith Stein denomina **formação social.** Trata-se de uma linguagem sociológica utilizada para realidades sociais objetivas (STEIN, 2013). Ao tratar das formações sociais, Edith Stein (2013) distingue uma formação societária de uma formação comunitária. A primeira diz respeito a uma formação social instituída mediante atos produtivos como associações, partidos políticos, escolas, empresas, entre outros (STEIN, 2013). A formação de uma sociedade ocorre a partir de um ato voluntário de seus membros que possuem um papel determinado e seguem um regulamento objetivo (estatuto, contrato). Nesse sentido, a vida de uma sociedade não depende diretamente de seus membros, que podem ser substituídos por outras pessoas no papel que realizam.

É interessante notar que Edith Stein individua os diferentes tipos de formação social pela qualidade da relação entre as pessoas (pelas relações sociais) e não pela sua forma externa. Ela realiza uma investigação fenomenológica dos agrupamentos, pela qual identifica a essência de cada um de acordo com o grau de abertura e o envolvimento maior ou menor das dimensões psicofísica e espiritual dos envolvidos. Nesse sentido, a sociedade pode ser

identificada como um tipo de relação em que todas as dimensões das pessoas estão implicadas, inclusive a dimensão espiritual, pois, como vimos, há um ato voluntário através do qual seus membros escolhem estar juntos. Entretanto, trata-se de uma união pessoal e espiritual específica, porque as pessoas se relacionam em função de objetivos previamente definidos. De acordo com Stein (1999a), a sociedade pode ser comparada a uma "máquina projetada e construída para um determinado fim" que, após ser alcançado (ou não), pode perder sua utilidade e acabar (STEIN, 1999a, p. 271).

Se a sociedade é comparada a uma máquina, a comunidade, por sua vez, é comparada a um organismo vivo e, mais do que isso, Edith Stein (1999a) a identifica com uma personalidade supraindividual onde cada membro é insubstituível – assim como o é cada órgão de um corpo – porque ocupa um lugar único de acordo com a sua pessoalidade. Justamente pela comunidade ser um tipo de agrupamento em que há uma abertura e acolhida da pessoa inteira (corpo, psique e espírito), incluindo a singularidade de cada membro, é que Stein (1999a) a considera o agrupamento humano ideal – um terreno fértil para o desenvolvimento de seus membros.

A vivência comunitária é compreendida como uma experiência de nós, cuja ligação entre as pessoas se dá por um sentido comum ou "núcleo de sentido comum" que é abraçado por todos os seus membros (COELHO JUNIOR, 2006, p. 66). Cada pessoa vivencia esse sentido de um modo singular, e o conjunto desses modos pessoais de vivenciar as significações do núcleo de sentido permite uma aproximação maior da comunidade ao significado objetivo desse núcleo e constitui o modo próprio daquela comunidade vivenciar as coisas (COELHO JUNIOR, 2006). Além disso, o grau de envolvimento das pessoas com a vida comunitária pode variar. Existem membros que possuem um grande envolvimento e que vivem cada ato particular com o sentido do todo, pelo todo. Stein reconhece essas pessoas como "sustentadores da vida comunitária" (STEIN 1999a, p. 297).

Ainda de acordo com a autora (STEIN, 2013), uma comunidade pode surgir sobre a base de condições estáveis de vida, como por exemplo a partir de uma classe escolar; entre pessoas que vivem em uma mesma cidade ou bairro etc. Pode surgir também sobre a base de uma ligação orgânica (família, povo) ou a partir de "tomadas de posições e sentimentos pessoais recíprocos" como ocorre nas relações de amizade e matrimônio. Por fim, uma comunidade pode surgir sobre a base de uma "orientação comum a um âmbito de valor" (STEIN, 2013, p. 190). É o caso de comunidades que derivam de interesses científicos ou artísticos e das comunidades religiosas (STEIN, 2013).

Antes de passarmos aos tipos sociais – quarto aspecto do ser social do ser humano –, vamos apresentar uma terceira forma de agrupamento social que Edith Stein (1999a) denomina massa. A massa, como o próprio nome diz, é um aglomerado de pessoas indistintas que se relacionam por contágio psíquico, sem que a dimensão espiritual/pessoal esteja implicada. Isto faz com que a massa não seja orientada por um projeto interno, podendo ser manipulada por pessoas de fora. É interessante ressaltar que, embora Edith Stein individue os três tipos de agrupamento (sociedade, comunidade e massa), ela deixa claro que eles não existem de modo puro, ou seja, as relações humanas podem apresentar os três tipos concomitantemente e podem oscilar entre um e outro (STEIN, 1999a). Feito este parêntese, veremos agora os tipos sociais.

Todos os membros de uma comunidade possuem "na estrutura do seu ser pessoal algo que é comum a todos os outros pertencentes àquela comunidade" e que os diferencia dos que não são membros dela. Trata-se do **tipo social**. Como pertencemos a várias comunidades, encarnamos vários tipos: o tipo brasileiro; paulista; o tipo de uma determinada família; o tipo de um membro de um partido político; de determinada classe profissional, entre outros.

Além do tipo social de cada comunidade, no interior da própria comunidade temos também uma diferenciação em tipos de acordo com o lugar que cada membro ocupa naquela comunidade. Um pai de família encarna um tipo diferente de um filho, por exemplo. Além disso, de acordo com Edith Stein (2013), os vários tipos que cada pessoa acolhe em sua trajetória irão configurar um todo único e irrepetível de acordo com a singularidade de cada um. Sendo assim, um pai da família x, brasileiro, advogado, se apresentará como membro tipo de cada uma dessas comunidades, mas seu comportamento apresentará também os traços típicos da sua singularidade. Nas palavras de Edith Stein "o indivíduo é o ponto de intersecção dos vários tipos" (STEIN, 2013, p. 191).

2.2.6 Antropologia dual de Edith Stein: o feminino e o masculino

Para tratar da antropologia dual de Edith Stein, vamos nos ater principalmente à obra da autora *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*[21] e a uma aula ministrada pela

[21] O título original da obra é *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*.

professora Angela Ales Bello no Instituto de Psicologia da USP[22] em que ela discorreu sobre este tema.

Vimos até aqui a constituição essencial do ser humano como corpo, psique e espírito. Vimos também que se trata de uma estrutura universal que se concretiza de modo singular em cada pessoa. Estas duas afirmações evidenciam, de acordo com Ales Bello (27/9/2012), um aspecto fundamental para a compreensão da antropologia dual (masculino e feminino) de Edith Stein: a diferença entre essência e natureza.

A primeira diz respeito às características que definem um ser humano como tal e, no caso específico, um ser masculino ou um ser feminino. A segunda refere-se ao modo como esses traços essenciais se concretizam na singularidade de cada pessoa. Vamos iniciar este item com a apresentação dos traços essenciais do masculino e do feminino conforme apresentados na obra "A mulher" para, em seguida, abordar a questão da natureza.

Para chegar à constituição do ser humano, Edith Stein se utilizou do método fenomenológico que parte da experiência e realiza uma série de etapas (*epoché*, redução) que permitem identificar o(s) denominador(es) comum(ns) entre todas as pessoas. No item 2.2 Antropologia, vimos que Stein (2013) iniciou este percurso pelo aspecto externo do ser humano que se mostrou como corpo material e foi adentrando aos poucos em vivências mais complexas que desvelaram também as dimensões da psique e do espírito. O mesmo percurso foi feito em relação ao masculino e feminino.

Pelo aspecto externo do ser humano – como corpo material (*Körper*) – evidencia-se de imediato uma diferença da humanidade comum em duas formas: homem e mulher (ALES BELLO, 27/9/2012). Edith Stein avança nessa investigação ao se perguntar se tais diferenças na forma externa não se estenderiam também para as dimensões psíquica e espiritual da alma humana. Investiga, portanto, o ser masculino e o ser feminino em todas as dimensões, chegando aos traços essenciais de cada um.

As investigações da autora nesse campo são motivadas tanto pelo interesse pedagógico, como pelo desejo de "compreender a especificidade do ser feminino e do seu valor peculiar" (ALES BELLO; PAOLINELLI, 2010, p. IX). Stein buscava uma resposta à ideia dominante no movimento feminista da época, de que a valorização da mulher se daria pela negação das diferenças desta em relação ao homem, como se o termo "diferença" fosse sinônimo de dominação (ALES BELLO, 27/9/2012). De fato, a autora (STEIN, 1999d) afirma

[22] A aula ocorreu no dia 27/9/2012, no curso de Difusão "Introdução ao Pensamento de Edith Stein". Foi acessada pela última vez no dia 24/3/2016, no seguinte endereço eletrônico: https://www.youtube.com/watch?v=1zNmpncBhSs

que "só quem estiver ofuscado pela paixão da luta poderá negar o fato óbvio de que o corpo e alma da mulher foram formados para uma finalidade específica" (STEIN, 1999d, p. 57). Militante da causa dos direitos da mulher e do reconhecimento de sua dignidade, Edith Stein trará uma importante contribuição para o avanço das reflexões a respeito de seu papel e vocação na sociedade e, consequentemente, também do papel e da vocação específicos do homem. Veremos agora os traços essenciais do feminino e do masculino (STEIN, 1999d).

A especificidade do ser masculino e do ser feminino se revela por uma diferença de atitude em relação ao mundo. Atitude que se evidencia na experiência cotidiana, na literatura[23] e que a autora (STEIN, 1999d) compreende e fundamenta com o auxílio do relato da criação do ser humano presente no livro do Gênesis. O diálogo entre conhecimento natural e conhecimento teológico é explicitado pela autora (STEIN, 1999d) na seguinte afirmação: "Tentando delinear a natureza do homem e da mulher segundo o conhecimento natural, obtemos de um lado uma elucidação viva daquilo que nos é dado a entender pela palavra de Deus; por outro lado, temos na palavra de Deus um roteiro que nos ajuda a interpretar o material demonstrativo da vida" (STEIN, 1999d, p. 88).

De acordo com Stein (1999d), o relato do Genesis evidencia uma vocação[24] comum a todo ser humano, que se resume nas tarefas de serem imagem de Deus, terem descendência e dominarem a Terra (STEIN, 1999d). Além disso, analisando as diferentes consequências do pecado para o homem e para a mulher – a perda do domínio sobre a Terra e luta pelo pão de cada dia para o homem, e o sofrimento no parto para a mulher –, Edith Stein (1999d) reconhece que a tripla tarefa do ser humano possui pesos diferentes para cada um, ou seja, o homem teria prevalentemente a vocação do domínio sobre a Terra, e a mulher, companheira e mãe, a vocação à maternidade e à formação da descendência (STEIN, 1999d). Tais vocações originais se explicitam na especificidade do homem e da mulher; nas diferenças corpóreas, mas também, como veremos, nos traços essenciais do ser feminino e do ser masculino.

"O corpo e a mente do homem estão equipados para a luta e a conquista segundo sua vocação original de submeter a Terra" (STEIN, 1999d, p. 88). Ele possui o impulso de

---

[23] Para Stein, "a interpretação e descrição da alma são atribuições eminentemente literárias" (STEIN, 1999d, p. 107). Seguindo o método fenomenológico, Stein (1999d) recorre a uma análise de 3 obras literárias para tratar da alma feminina. Encontra nas 3 personagens principais de cada obra um denominador comum: "Em todas, encontro uma índole comum: o desejo de dar e de receber amor. E, com isso, a aspiração de serem tiradas da estreiteza de sua existência real atual para serem guindadas a um ser e agir mais elevados" (STEIN, 1999d, p. 112).

[24] O termo vocação é explicitado por Stein (1999d) como "um chamado de alguém para algo, de uma maneira perceptível". Assim, existe na natureza humana uma determinada vocação à ação e ao trabalho, que condiz com a capacidade e qualificação de cada pessoa. Ainda na visão da autora, essa vocação não é fruto do acaso, mas, em última instância, é dada por Deus, que convoca os seres humanos (STEIN, 1999d, p. 73).

submeter a Terra pelo conhecimento, apropriando-se dela pelo espírito, e também de adquiri-la como posse, usufruindo dos bens e prazeres que ela pode oferecer. Entretanto, de acordo com Stein (1999d), devido às limitações da natureza humana, não é possível o domínio total da Terra em todos os âmbitos, o que faz com que se busque um melhor desempenho concentrando-se em uma área de atuação em vez que se dispersar no todo. Essa dinâmica se traduz no ser masculino como uma atitude de atenção voltada a uma coisa específica (um campo do saber, uma técnica, o comércio por exemplo), tendendo a um desenvolvimento unilateral e à abstração.

A mulher, por sua vez, "destinada a ser companheira e mãe",[25] possui também um corpo e uma peculiaridade psíquica que se harmonizam com estas tarefas (STEIN, 1999d, p. 57). "Cuidar, velar, conservar, alimentar e promover o crescimento é seu desejo natural, genuinamente maternal" (STEIN, 1999d, p. 57). No ser feminino, a atitude que prevalece é a de atenção à pessoa e o envolvimento pleno, de todo o seu ser naquilo que faz (STEIN, 2010). Além disso, esse interesse pela pessoa não é teórico, mas "um interesse particular pela pessoa viva, concreta" (STEIN, 2010, p. 7). O ser feminino tende a ser avesso às abstrações e seu caminho natural de conhecimento é o do concreto, da observação e dos sentidos. Por último, é da essência do ser feminino a tendência a se desenvolver em todas as direções e de buscar o mesmo para os que estão aos seus cuidados, ou seja, de buscar o desenvolvimento pleno e o equilíbrio de todas as dimensões e não uma habilidade ou dimensão em detrimento de outras (STEIN, 1999d). Em função da vocação específica da mulher, Stein (1999d) apresenta uma descrição ideal da alma feminina:

> (...) a alma da mulher precisa ser *ampla e aberta* a tudo o que é humano; ela precisa ser *cheia de paz* para que as pequenas chamas não sejam apagadas por vendavais; ela precisa ser *quente* para que as sementinhas frágeis não se congelem; ela precisa ser *clara* para que as ervas daninhas não possam alojar-se em cantos e dobras escuros; reservada para que os assaltos de fora não ponham em perigo a vida em seu interior; *vazia de si* para que a outra vida tenha lugar nela; e finalmente, *senhora de si* e de seu corpo para que toda a sua personalidade esteja preparada para atender a qualquer chamado. (STEIN, 1999d, p. 140)

De acordo com Stein (2010), esses traços característicos do ser feminino e do ser masculino não possuem em si um valor negativo ou positivo, podendo desenvolver-se nos dois sentidos. A autora (STEIN, 2010) os vê como um material "bruto", como predisposições

[25] É interessante ressaltar que a vocação de companheirismo e maternidade da mulher não se restringem à dimensão corpórea. Segundo a autora (STEIN, 1999d) "ambas funções, o companheirismo da alma e a maternidade da alma, não estão restritas aos limites da condição física de esposa e mãe, estendendo-se a todos os seres humanos que entram no campo de visão da mulher" (STEIN, 1999d, p. 140).

das quais se pode tirar um valor, mas a partir das quais pode se desenvolver também uma postura negativa (STEIN, 2010). No ser masculino, por exemplo, essa distorção pode ocorrer como uma tentativa de se apossar das coisas de modo arbitrário, sem respeitar suas leis próprias; ou ainda, deixando-se levar pelos desejos e perdendo a clareza do olhar espiritual (STEIN, 1999d).

Como exemplo dos aspectos positivo e negativo da atitude feminina, Edith Stein (2010) cita a atenção às pessoas e a orientação à plenitude. Afirma que a primeira consiste em um valor em si mesma, um valor objetivo, uma vez que a pessoa humana está acima de todos os outros valores. Afirma que os valores "existem para ela [pessoa]"; pois "toda verdade quer ser reconhecida por pessoas [e] toda beleza quer ser contemplada e fruída por pessoas" (STEIN, 2010, p. 7). O valor da pessoa humana é reconhecido por Edith Stein (2010) a partir da teologia da criação. A autora afirma (2010) que, por trás de tudo o que é dotado de valor no mundo, está a "Pessoa do Criador" e que o ser humano está acima de todos os outros valores justamente por ser a imagem mais pura do Criador. Vejamos o que ela (STEIN, 2010) escreve a respeito:

> Por trás de tudo o que no mundo é dotado de valor, está a Pessoa do Criador que, como arquétipo, reúne em si e transcende todos os valores pensáveis. Mas dentre as criaturas, a mais alta é aquela criada à Sua imagem pelo fato de ser pessoa e, esta criatura é – no âmbito da nossa experiência cotidiana – o ser humano. E precisamente aquele ser humano em que a imagem de Deus encontrou o seu desenvolvimento mais puro, no qual os dons do Criador não se esterilizam, mas florescem e cujas potências se encontram em uma ordem conforme o modelo divino e querida por Deus: a vontade guiada pelo conhecimento, as potências inferiores dominadas pelo conhecimento e pela vontade. O ser humano ao qual estamos nos referindo é o ser humano na sua plenitude. (STEIN, 2010, p. 7)

Na mulher, para que a atitude de atenção às pessoas e a orientação ao desenvolvimento pleno se realize de forma positiva, ou seja, servindo de sustento e apoio aos outros e ajudando-os a se desenvolverem plenamente em direção a sua humanidade autêntica, é necessário que ela mesma se desenvolva neste sentido e que interiormente se encontre em "justa ordem e equilíbrio" (STEIN, 2010, p. 8).

É necessário, portanto, que a mulher seja formada, caso contrário, esta atitude tenderá a uma "degeneração" ou "esclerose" (STEIN, 2010, p. 8). Quando isso acontece, a tendência à atenção em direção aos outros se torna uma busca de consideração por si própria (vaidade), uma exigência de reconhecimento ilimitado e uma incapacidade de suportar críticas por serem vividas como um ataque a sua pessoa; e não apenas a sua pessoa, mas a todos os seus, como o

marido e os filhos, por exemplo, que devem ser "os mais bonitos, inteligentes e dotados" (STEIN, 2010, p. 8).

Tal distorção pode ser vivida também em relação ao traço feminino de orientação à plenitude. Neste caso, o que se verifica é uma ânsia desmedida de penetrar na vida alheia (bisbilhotice, fofoca) e de querer controlar os outros; um querer informar-se sobre tudo permanecendo na superficialidade das coisas e, nesse sentido, se distanciando de uma humanidade autêntica (STEIN, 1999d).

Pois bem, até aqui falamos da essência do ser masculino e do ser feminino. Mas e a natureza? A natureza diz respeito ao modo particular como essas essências se concretizam em cada pessoa, em cada singularidade. A esse respeito Stein (2013) afirma:

> Não podemos negar que existam diferenças no comum ser humano e a diferença de sexo é uma delas. A humanidade tem início em uma dupla forma: masculino e feminino. Desde o nascimento os indivíduos pertencem a uma ou outra espécie parcial [homem ou mulher], mas as peculiaridades do masculino e do feminino só se desenvolverão neles em atualidade ao longo da vida e isso acontece sob influência do ambiente. (STEIN, 2013, p. 196)

Todo ser humano – homem e mulher – possui o masculino e o feminino dentro de si, pois ambos são traços essenciais do ser humano. Se assim não o fosse, seria impossível nos compreendermos (ALES BELLO, 2012). Vemos, por exemplo, mulheres que possuem uma atitude masculina de unidirecionalidade ou objetividade. Da mesma forma, há homens que são acolhedores, ou seja, que possuem uma atitude feminina, não sendo esta exclusividade das mulheres. Os traços essenciais masculino e feminino estão presentes em diferentes dosagens no homem e na mulher. Edith Stein aponta sempre para a necessidade de olharmos para a singularidade de cada pessoa, evitando estereótipos e generalizações abstratas. Como exemplo dessa postura, ao abordar a questão do *ethos*[26] profissional da mulher, ela afirma que "nenhuma mulher é somente mulher, mas todas têm sua individualidade e sua predisposição, tanto quanto o homem, e essa predisposição a capacita para essa ou aquela atividade artística, científica, técnica etc" (STEIN, 1999d, p. 62).

---

[26] A palavra *ethos* significa "algo duradouro que regula os atos do ser humano (...) algo que atua dentro do ser humano, uma forma interna, uma atitude de alma constante (...) que confere à variedade de comportamentos uma determinada marca homogênea (STEIN, 1999d, p. 55). O *ethos* profissional seria, portanto, uma atitude constante da alma que se destaca na vida profissional de uma pessoa. Stein irá tratar do *ethos* das profissões femininas e discutir a existência de profissões predominantemente femininas e outras predominantemente masculinas. Entretanto, ela não restringe essas profissões à atuação de mulheres e homens respectivamente. Pelo contrário, afirma o valor da mulher para a sociedade em qualquer profissão que atue, pois o que a diferencia do homem não é fato de poder atuar nesta ou naquela profissão, mas de atuar em qualquer profissão com o seu modo de ser feminino.

Nesse sentido, apesar de Stein reconhecer a existência de profissões prevalentemente femininas no sentido de exigirem atitudes que são próprias da alma feminina – como aquelas ligadas aos cuidados com as pessoas ou à necessidade de compreensão empática (médica, enfermeira, professora, assistente social etc.) –, ela reconhece a contribuição da mulher em qualquer atividade profissional que esta exerça respeitando o seu modo próprio de ser.

De fato, Edith Stein (1999d) aponta que o valor e a contribuição da mulher na sociedade têm a ver com a tendência do ser feminino de tornar-se um ser humano inteiro e de formar seres humano inteiros. Afirma que nesse valor (devidamente desenvolvido e manifestado) se encontra o remédio para certas doenças da cultura moderna como a subordinação da pessoa às coisas; o desenvolvimento unilateral de algumas capacidades pessoais; e a fragmentação do ser interior. "Em qualquer ambiente da vida em que a mulher se encontre, independentemente de seu trabalho profissional, ela é capaz de atuar visando o ser humano completo". Sendo assim, a mulher pode humanizar o ambiente de trabalho (e os outros ambientes em que habita) e resgatar o sentido do todo onde existe uma tendência à fragmentação.

Passaremos agora ao item 2.3 Psicologia, em que discutimos a importância da fenomenologia para psicologia, a especificidade das dimensões da psique e do espírito, e a relação entre elas.

2.3 Psicologia

A relação entre Fenomenologia e Psicologia vem desde os primórdios das investigações de Edmund Husserl que, imerso no ambiente positivista da época (século XIX), buscava oferecer um fundamento filosófico que servisse de suporte para a Psicologia e para as Ciências Humanas (ALES BELLO, 2006b). Esta foi também uma das motivações que levou Edith Stein a conhecer o método fenomenológico, e a publicar em 1922, no "Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica" dirigido por Husserl, um artigo dedicado à essência da realidade psíquica e do espírito, colocando em evidência a especificidade de cada âmbito e também a inter-relação entre eles. Essa publicação deu origem ao livro *Psicologia e ciências do espírito: contribuições para uma fundamentação filosófica*,[27] que servirá de referência para o presente item (ALES BELLO, 2003, p. 19).

[27] Título original: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswisswnschaften.*

Nessa obra a autora faz uma crítica à Psicologia pelo fato de ela pretender fundar uma investigação científica sobre certas estruturas sem captar seu significado essencial. Stein reconhece, por exemplo, o esforço da Psicologia em esclarecer o conceito de "psíquico", mas afirma que "todos estes esforços são viciados por um erro básico que é a confusão entre consciência e psíquico" (STEIN, 1999a, p. 41). Denuncia, portanto, o frágil terreno em que a Psicologia do final do século XIX buscava se apoiar e aponta para a contribuição que o método fenomenológico pode oferecer para a distinção e individuação desses conceitos fundamentais.

De fato, de acordo com Ales Bello (2003), Fenomenologia e Psicologia se aproximam pelo fato de ambas estarem voltadas ao sujeito; mas se diferem no modo como a descrição do sujeito é feita. O fundamento desta diferença encontra-se justamente na diferenciação entre o psíquico e a consciência. O primeiro diz respeito ao que Stein chama de "eu real", e é objeto da Psicologia (STEIN, 1999a). Trata-se do indivíduo psíquico com suas qualidades e refere-se ao âmbito da realidade transcendente, ou seja, da realidade que está fora da "consciência pura", fora do nível das essências. A consciência, por sua vez, objeto de estudo da Fenomenologia, refere-se à intuição da essência, ao âmbito do "eu puro",[28] da "consciência pura" e, por isso, da realidade imanente (STEIN, 1999a, p. 57). Stein individua, portanto, a essência de cada uma dessas dimensões, oferecendo um terreno consistente, um fundamento objetivo[29] sob o qual o trabalho do psicólogo pode se apoiar.

A contribuição da Fenomenologia de Edith Stein para a Psicologia se explicita também pela afirmação de Ales Bello (2006b) a respeito da importância de o psicólogo clínico conhecer as dimensões do ser humano e aprender a diferenciar as vivências de seus pacientes, identificando, por exemplo, as situações em que as ações destes são fruto de uma decisão livre do espírito ou de uma reação psíquica (ALES BELLO, 2006b). Nessa mesma linha, Antúnez (2012) refere-se à psicoterapia como um trabalho que se dirige ao humano em todas as suas dimensões e não exclusivamente ao psíquico. Compreende que o terapeuta trabalha com a possibilidade de ativar a dimensão espiritual do paciente, muitas vezes adormecida ou sufocada (por contingências externas e reações psíquicas), mas sempre

---

[28] Segundo Stein (2001), o eu puro é fonte originária do viver, é o ponto de partida do qual as vivências de irradiam.

[29] Julgamos importante esclarecer, de acordo com as observações do Prof. Juvenal Savian no grupo de estudos do dia 14/02/2014, que o termo "objetivo", em Fenomenologia, não se refere a algo que está fora do sujeito conforme a conotação adquirida na Modernidade, mas sim àquilo que aparece à consciência, que se torna objeto da consciência.

presente de forma potencial. Ainda segundo Antúnez (2012), este é um dos objetivos que permitem à Psicologia clínica ser identificada como uma "humanologia" (2012, p. 8).

A pesquisa de Antúnez (2012) é um dos exemplos que ilustram um movimento de aproximação entre a Fenomenologia de Edith Stein e a Psicologia, que vem ocorrendo no Brasil de forma mais sistemática desde 2001 (ALES BELLO, 2013b). As pesquisas no campo da Psicologia (como a de SILVA; CARDOSO, 2013) têm demonstrado a importante contribuição que a Fenomenologia de Edith Stein porta no sentido de resgate de uma visão integral de ser humano, ultrapassando dicotomias como saúde/doença e indivíduo/comunidade. A estes exemplos se somam os artigos de psicólogos brasileiros reunidos no livro *Edith Stein e a Psicologia: teoria e pesquisa*, coroados com a seguinte afirmação de Ales Bello, no prefácio desta obra:

> De fato, está se realizando no Brasil, o que não se consegue fazer decolar na Europa, isto é, o sonho dos fenomenólogos de oferecer uma descrição filosófica do ser humano capaz de justificar sua complexidade e de fazer compreender o sentido de pesquisas especializadas que investiguem os vários aspectos sem perder sua unidade e sem reduzir a pessoa a momentos específicos – o corpo ou a psique – que acabariam por ser absolutizados; mas examinar o ser humano na variedade de suas características. (ALES BELLO, 2013b, p. 12)

Feitas essas considerações, passaremos à descrição dos diferentes âmbitos de vivências apontados por Stein (1999a) e que nos auxiliam na diferenciação entre consciência, psique e espírito: as vivências puras, a vida psíquica e a vida espiritual (vivências intencionais).

2.3.1 As vivências puras

As vivências puras são aquelas registradas na consciência (STEIN, 1999a). Elas se inserem em um fluxo único e contínuo (fluxo da consciência), que está em constante crescimento. Isto porque conforme novas vivências vão surgindo, elas se unem às vivências anteriores que, apesar se serem vivências passadas, continuam presentes e vivas. A esse respeito Stein (1999a) escreve: "Aquilo que passou, mas que ainda vive, se une no viver com algo que nasce naquele momento formando as unidades do fluxo" (STEIN, 1999a, p. 46). Assim, enquanto uma vivência permanece viva, ela continua a produzir novas fases que vão sendo acrescidas continuamente ao fluxo. Nesse sentido há uma sucessão, mas também uma

coexistência de vivências presentes no fluxo da consciência e, a cada vivência ou conjunto de vivências que surgem, temos uma nova unidade no fluxo.

Ainda de acordo com a autora (STEIN, 1999a), mesmo quando uma vivência passada "morre" (no sentido de que não produz novas fases), ela não se torna um nada, mas é empurrada para uma camada mais profunda pelo fluxo vivente, permanecendo parte integrante do fluxo constituído. Além disso, ela pode surgir novamente pela presentificação[30] (STEIN, 1999a).

Edith Stein (1999a) também afirma que há gêneros diferentes de vivências e que é impossível a passagem de um gênero a outro. Como exemplo dessa situação, ela afirma que o vermelho pode passar a azul ou uma sensação de bem-estar pode passar a uma sensação de mal-estar; mas um som não pode se transformar numa cor, e uma cor em dor a partir de um processo de mudança contínuo. Uma transformação ininterrupta só é possível entre vivências do mesmo gênero. Nesse sentido, cada gênero de vivência forma o que Edith Stein chama de "campo contínuo", em que não existe interrupção mesmo quando não nos damos conta dele, ou seja, quando não o tomamos objetivamente (quando não é objeto da nossa consciência) (STEIN, 1999a, p. 48).

Como exemplo dessa situação, Stein (1999a) cita o campo auditivo. Podemos estar profundamente imersos em um pensamento e não nos darmos conta dos sons que acontecem a nossa volta. Neste caso poderia parecer que o campo auditivo teria sido interrompido, mas não é o que acontece. Se abrirmos novamente o acesso dos nossos sentidos e começarmos a escutar "tapetes sendo batidos", este som não aparecerá para nós como se tivesse começado naquele instante, mas como algo que já estava presente antes. É como se nós retomássemos um "fio da meada" que havíamos perdido e "ao retomar, percebemos que o campo auditivo esteve preenchido de forma contínua, ainda que não possamos reconstruir o modo como se deu este preenchimento durante todo o tempo" (STEIN, 1999a, p. 48).

A autora enfatiza, portanto, a unidade do fluxo de vivências. Afirma que "o falar em um único fluxo é um direito inviolável" e que esta unidade ocorre pelo eu, que é uno e que une em si passado, presente e futuro. O eu "sente sair de si vida nova a cada momento e leva consigo todo o rastro do passado" (STEIN, 1999a, p. 49).[31] Para melhor compreensão dessa

---

[30] A presentificação ocorre quando temos uma vivência como a recordação ou a fantasia em que o objeto da vivência não está presente "em carne e osso", não é algo produzido originariamente, mas reproduzido, tornado presente, presentificado (STEIN, 1998, p. 74).

[31] Em resposta à Psicologia da época que buscava construir um modelo explicativo baseado nas leis da causalidade física, Stein (1999a) quer mostrar que existe uma relação causal entre as vivências, mas que ela não é uma relação causal semelhante à que se observa na natureza.

unidade do fluxo e da relação entre as vivências, Edith Stein (1999a) nos apresenta a constituição de uma vivência.

Em toda vivência distinguimos três componentes: o **conteúdo**; o **viver este conteúdo**; e a **consciência deste viver**. O **conteúdo** é aquilo que a consciência recebe, um dado que pode ser, por exemplo, uma cor ou um estado de bem-estar. Os conteúdos podem ser egológicos, ou seja, conteúdos que pertencem ao sujeito, ou não egológicos; e os diferentes conteúdos correspondem aos diferentes tipos de vivências.

O **viver este conteúdo** diz respeito ao modo como ele é apreendido pela consciência. Podemos ter, por exemplo, sensações de bem-estar ou mal-estar. Além disso, o viver demonstra graus de intensidade diversos, ou seja, posso me voltar com maior ou menor intensidade a um conteúdo, e a **consciência do viver** (portanto, o terceiro elemento constitutivo da vivência) está relacionada com a sua tensão, ou seja, com este grau de intensidade do viver.

Quanto mais intenso é o viver, mais clara e desperta é a **consciência** deste viver. Sob este aspecto Edith Stein (1999a) chama-nos a atenção para a diferença entre a consciência do viver (neste caso a palavra consciência refere-se ao "dar-se conta") e a consciência no sentido da vivência da reflexão. Esta diferença é esclarecida justamente pela relação destes dois tipos de consciência com a tensão do viver. Quanto maior a intensidade do viver, maior será a consciência no sentido de dar-se conta deste viver. Por outro lado, quanto maior a intensidade do viver, mais nos entretemos nele e menor a nossa possibilidade de refletir sobre ele (STEIN, 1999a, p. 52).

De acordo com a autora, o viver é o componente da vivência que possui relação mais estrita com a esfera vital.[32] O grau de intensidade do viver acontece de acordo com o grau de intensidade da esfera vital, ou seja, se estamos cansados, a intensidade do viver será baixa e o grau de vitalidade do conteúdo e da consciência deste viver acompanhará a intensidade deste viver.

A relação entre a intensidade do viver o a esfera vital é ilustrada pelos estados de frescor e de superexcitação (ou estado febril).[33] Trata-se de dois estados em que o sentido e a sensação estão aguçados de modo a captar todas as impressões. Mas há diferenças. O frescor se caracteriza como "uma fonte contínua da qual fluem ondas de vivências fortes e

[32] O tema da "esfera vital" foi tratado no item 2.3.2 A realidade psíquica.

[33] A este respeito, Stein (1999a) alerta-nos para a grande diversidade de tensões da esfera vital e para a tendência de reduzirmos estas diferenças às nossas possibilidades de nomeá-las, ou seja, ao estado de cansaço ou vigor. Afirma que "há um *continuum* de graus de vitalidade que não se limitam a este tipo de qualidades opostas" e que o frescor e o estado de superexcitação são um exemplo disso" (STEIN, 1999a, p. 54).

silenciosas", que se transformam posteriormente em um relaxamento agradável que bloqueia o fluxo contra influências externas (STEIN, 1999a, p. 54).

Já no estado de superexcitação – que pode acontecer em situações de estimulação muito forte, como, por exemplo, em atividades de grande responsabilidade, em uma situação de risco, em momentos decisivos na vida, ou sob influência de substâncias químicas estimulantes como a cafeína –, o viver atinge um grau alto de tensão. As impressões são captadas com facilidade, as atividades são realizadas sem dificuldade, a consciência do viver é clara e o conteúdo pleno de vitalidade.

Entretanto, esta vitalidade que surge é diferente daquela do frescor (uma fonte contínua de onde fluem ondas de vivências fortes e silenciosas). No estado de superexcitação, ela é como um "jato incessante que empurra o fluxo de vivências", e o estado seguinte a esta superexcitabilidade é uma distensão que não é benéfica. Trata-se de uma prostração que não atinge o repouso, mas permanece com certa tensão dolorosa e um alto grau de sensibilidade em que as impressões se impõem à consciência frágil e lhe fazem mal. O viver passa a ser um viver forçado que não está receptivo às impressões, mas também não consegue se fechar e os conteúdos captados são vivenciados como algo doloroso, desagradável (STEIN, 1999a).

A autora (STEIN, 1999a) também observa que nesse estado é possível captarmos impressões que de outro modo não conseguiríamos apreender e que isso pode nos iludir, parecendo um acréscimo de vida (de vitalidade), quando na verdade o nosso estado real é de "esgotamento" (STEIN, 1999a, p. 55). A situação em que não nos damos conta do nosso estado real aponta para a diferença entre estado vital e sentimento vital, o qual abordamos, a seguir, ao tratarmos da vida psíquica.

2.3.2 A vida psíquica

Até aqui falamos das vivências puras, registradas na consciência. Veremos agora a realidade psíquica, que é diferente da consciência e do fluxo de vivências, mas que pode ser apreendida por ela. De fato, Ales Bello (2015) afirma que só podemos refletir a respeito daquilo que estamos cônscios, ou seja, daquilo que nos damos conta de estar vivendo. A vida da consciência diz respeito ao registro do que vivenciamos e ela não se identifica com a psique, mas, por ela, é possível apreendermos a psique (ALES BELLO, 2015).

Stein (1999a) nos ajuda na diferenciação entre consciência e psique ao abordar a relação entre "estados vitais" (que são próprios da esfera psíquica: estado de frescor, estado febril, bem-estar, mal-estar etc.) e "sentimentos vitais" (STEIN, 1999a, p. 56). O estado vital

se manifesta no viver e podemos ser conscientes ou não dele (no sentido de nos darmos conta). A consciência do nosso estado vital é um sentimento vital. O sentimento vital é, portanto, a vivência de um estado vital.

Para melhor compreender a diferença e a relação entre estado e sentimento vital, a autora (STEIN, 1999a) afirma que é possível que os estados vitais se apresentem sem se revelarem em um sentimento vital. Ilustra essa situação afirmando que podemos estar cansados e este cansaço pode ser evidente para os outros através do nosso aspecto exterior, mas nós não nos damos conta dele. Outro exemplo apresentado é quando estamos nos dedicando a uma atividade muito exigente e só iremos nos dar conta do estado de exaustão em que nos encontramos quando pararmos a atividade. Neste caso, poderemos perceber que este estado já estava presente em nós antes e que a atividade nos custou muito esforço.

Os estados vitais dizem respeito ao "eu real" ou "eu psíquico", que é diferente do "Eu puro", compreendido como "o ponto de irradiação das vivências puras" (STEIN, 1999a). Eles se modificam o tempo todo e o estado atual do nosso eu será revelado pelo sentimento vital. Pode ocorrer também, conforme ilustrado anteriormente, que a sucessão de estados vitais não chegue a se tornar consciente em um sentimento vital. Neste caso, ele se manifesta no viver, mas não pode ser aceito como uma sucessão de estados da consciência, ou seja, como uma sucessão de vivências. Nessa sucessão de estados em constante transformação, Edith Stein (1999a) reconhece uma qualidade psíquica permanente, que ela identifica como a causa do processo psíquico. Trata-se da "força vital" (STEIN 1999a, p. 57).

De acordo com a autora, o aumento ou a diminuição de energia da força vital provoca mudanças também nas outras qualidades psíquicas (STEIN, 1999a, p. 59). Stein ilustra essa mudança, tomando o exemplo da receptividade para as cores e para o som. Afirma que a primeira não pode aumentar nem diminuir a partir da segunda, mas ambas podem aumentar, por exemplo, a partir de um acréscimo de energia na força vital. Pode ocorrer também que, ao voltarmos nossa atenção para um objeto externo com determinada cor, por exemplo, esta ação acarrete um dispêndio de energia e diminua a força vital, manifestando-se um estado de cansaço. Diante disso, a nossa receptividade para um som também diminuirá, pois com o cansaço a tendência será uma menor abertura (ou receptividade) para as impressões em geral.

Stein (1999a) descreve também o que acontece no desenvolvimento de uma capacidade psíquica. Se, por exemplo, a força vital for utilizada por um período exclusivamente para perceber o som, a escuta será cada vez mais fácil e ao final poderá ser realizada praticamente sem esforço, ou seja, sem dispêndio de força vital. Escreve: "com exercício e o hábito, a força vital terá formado uma capacidade receptiva para este conteúdo

específico" (STEIN, 1999a, p. 64). Uma capacidade estará desenvolvida quando ela passar a acontecer sem esforço, ou seja, de forma autônoma em relação à força vital.

Apesar disso, ela sublinha que é impossível uma autonomia completa no âmbito da realidade psíquica, uma vez que o fluxo deve se conservar na mesma medida e, portanto, irá demandar nova força vital para reequilibrar a perda dispendida. Em suas palavras "não existe realidade psíquica sem causalidade. Se falta a esfera vital e a efetualidade fenomênica que nasce dela, não há possibilidade de constituição de uma psique com qualidades e estados reais" (STEIN, 1999a, p. 65).

Entretanto, a autora não para nesta afirmação. É verdade que todo acontecimento psíquico é determinado de forma causal, mas esta determinação não é exata nem absoluta, diferente do que acontece na causalidade física. Isto significa que não é possível prever precisamente os efeitos decorrentes da causalidade de natureza psíquica. "Os estados psíquicos não são totalmente deduzíveis em todo o seu conteúdo por circunstâncias causais" (STEIN, 1999a, p. 66).

Não é possível, por exemplo, identificar exatamente o grau de tensão da força vital presente em cada momento. Isto porque temos acesso à força vital a partir dos sentimentos vitais e estes são "qualitativamente multiformes", ou seja, são o resultado de múltiplos fatores dinâmicos que impossibilitam a quantificação da força vital. Segundo a autora a determinação neste caso é qualitativa. Cada sentimento vital é uma qualidade autêntica e as múltiplas qualidades poderiam ser diferenciadas por meio de atribuição de nomes. De fato, atribuímos nome a algumas qualidades as quais reconhecemos como "frescor", "cansaço", "esforço excessivo", "superexcitação" e que corresponderiam aos sentimentos extremos (STEIN,1999a, p. 67). Entretanto, existe uma multiplicidade de qualidades que permanecem inominadas e que correspondem a diferentes gradações de um mesmo sentimento vital, impossíveis de serem identificadas com precisão.

Stein (1999a) compara essas gradações às diferentes tonalidades de uma mesma cor colocadas em evidência pelo pintor e não valorizadas pela linguagem cotidiana que se limita à diferenciação entre cores. Da mesma forma, o sentimento vital e o grau de tensão a ele correspondente formam um *continuum* de qualidades onde as partes se esfumam umas sobre as outras sendo difícil reconhecer cada momento isoladamente de forma a distinguir com precisão todos os sentimentos vitais e todos os graus de tensão do viver. O que podemos identificar e individuar nesse *continuum*, a exemplo da diferenciação entre cores da linguagem cotidiana, são momentos que pertencem a uma sessão determinada, ou seja, assim como

podemos distinguir o vermelho do azul, podemos distinguir o frescor do cansaço e assim por diante (STEIN, 1999a, p. 68).

Portanto, podemos dizer que para Edith Stein existe uma relação causal na vida psíquica, mas ela não é determinada por esta causalidade, ou seja, não é uma relação causal exata. É possível levantar possibilidades prognósticas de acordo com as leis causais e pela experiência, mas há sempre a possibilidade de sermos surpreendidos pelo aparecimento de conteúdos não previstos. Isto porque não conseguimos identificar precisamente a relação entre sentimento vital e os graus de tensão da força vital, extraindo leis gerais exatas. Há que se considerar também as diferenças individuais de cada sujeito. Neste último caso, Stein (1999a) cita, por exemplo, que a força vital dos indivíduos singulares é diferente tanto pelas condições atuais como pelo fato de que o máximo de uma pessoa pode não coincidir com o máximo de outro.

Além disso, segundo Ales Bello (2015), a quantidade de força vital é sempre limitada e será necessário repouso físico e psíquico para recuperá-la. Entretanto, é possível vivificar a força vital também pela esfera espiritual, conforme veremos no item 2.3.4 A relação entre psique e espírito. Passamos agora à apresentação da dinâmica própria da vida espiritual.

2.3.3 A vida espiritual

A vida espiritual é caracterizada por Edith Stein (1999a) como o âmbito das vivências intencionais, em que o "eu" se dirige intencionalmente àquilo que se apresenta. A direção do "olhar espiritual do eu",[34] conforme denomina Stein, é variável (STEIN, 1999a, p. 72). Ele pode se voltar para a nossa interioridade assumindo, assim, uma atitude reflexiva que permite compreender todas as outras vivências, e pode também dirigir-se a um objeto externo (ALES BELLO, 2003, p. 35).

As vivências intencionais formam uma unidade própria no fluxo, denominada por Stein "classe das apreensões" ou dos "atos", e a ligação entre elas ocorre pela motivação (STEIN, 1999a, p. 72). A natureza dessa ligação é descrita por Ales Bello (2003) ao afirmar que não se trata de "compenetração ou interpenetração de fases contemporâneas ou sucessivas no fluxo de vivências e nem de uma conexão associativa entre elas. Trata-se de um sair fora

[34] Neste ponto vale destacar, de acordo com Ales Bello, que a esfera psíquica é uma esfera passiva, no sentido de que ela acontece sem a participação da vontade. O eu está presente na psique uma vez que os estados psíquicos são do eu; mas nesta dimensão ele está como que escondido, ou seja, ele não olha para estes estados, não se dá conta deles. Já na vida espiritual fala-se do "olhar espiritual do eu" no sentido de que ele se dirige a algo que se apresenta, "se dá conta" (ALES BELLO, 2015 p. 52).

um do outro, de um completar-se ou ser completado um pelo outro, por motivo do outro" (ALES BELLO, 2003, p. 35). O que Edith Stein chama de motivação é, portanto, a relação que conecta os atos uns aos outros, em que "uma vivência provém de outra", é demandada por outra (STEIN, 1999a, p. 73). Stein afirma que a motivação se apoia sobre o eu, ou seja, "o eu realiza determinado ato porque já realizou outro" (STEIN, 1999a, p. 73).

As vivências intencionais podem ser de diferentes naturezas. Como exemplo, Stein (1999a) cita a vivência no âmbito da percepção e ilustra a relação motivacional nesse contexto. Afirma que a apreensão de alguma coisa enquanto tal é provocada inicialmente por um curso de dados sensíveis, e este "ser provocado" já se configura como uma primeira motivação. Isto porque a presença da coisa suscita em nós certas sensações que nos levarão a crer na sua existência e a nos voltarmos para ela de forma a apreender suas outras faces. As sensações provocadas pelos dados da coisa neste primeiro momento já se configuram como uma primeira intencionalidade, pois o eu está captando estes dados, ainda que não esteja voltado para a coisa de forma livre (não é ainda um livre fazer do eu, pois o eu é provocado pelos dados sensíveis e não é ele que toma a iniciativa). Nesse sentido, esse primeiro momento já se configura como uma vivência intencional que se torna motivo para o surgimento de outras (STEIN, 1999a).

Outro exemplo de vivência intencional e da relação motivacional apresentado pela autora (STEIN, 1999a) ocorre quando captamos um valor que motiva a tomada de posição de um sentimento e que pode motivar também um querer e um agir, dando origem à realização de um comportamento reconhecido como moralmente reto. Neste caso ela cita a alegria motivada pelo valor da beleza (STEIN, 1999a).

A motivação também pode ser compreendida pela distinção entre motivo e ato. De acordo com Stein (1999a), o "motivo" autêntico da ligação entre os atos não é cumprimento do ato em si, mas o seu conteúdo de sentido. Os atos são chamados de "motivantes" ou "motivados" de acordo com a função que exercem; e o "motivo" é o conteúdo de sentido do ato (STEIN, 1999a, p. 76). A conexão entre as vivências intencionais acontece, portanto, pelo sentido e não pelo ato em si, o que pode ser ilustrado pela situação em que recebemos uma carta e ficamos alegres. O motivo da nossa alegria é a chegada de uma carta desejada (sentido) e não o conhecimento da sua chegada em si (ato) (STEIN, 1999a).

Isto acontece porque, quando a consciência se dirige para um objeto, ela o compreende como determinado conteúdo de sentido, ou seja, ela capta uma unidade de sentido ainda que "veja" apenas uma parte. O sentido parcial manifestado nesta "parte" motivará novo ato e, desta forma, o eu avança, de ato em ato, de modo que os sentidos parciais se modificam e

contribuem para captar o sentido unitário "pré-visualizado" (STEIN, 1999a). Portanto, dirigimo-nos a determinado objeto porque ele tem um sentido.

Além disso, Edith Stein (STEIN, 1999a) afirma que a vida dos atos está submetida às leis da razão, ou seja, um motivo nunca será contrário à própria razão, ele é sempre razoável, o que permite medir o curso de nossas motivações.

Edith Stein (1999a) irá discutir três tipos diferentes de vivências intencionais que podem entrar em relação com a motivação: 1) o reconhecimento;[35] 2) a tomada de posição espontânea e 3) os atos livres. No reconhecimento nos damos conta (tomamos consciência) de algo objetivo como, por exemplo, a percepção de uma coisa ou o captar um estado de coisas. Estamos, neste caso, no nível da aceitação de dados sensíveis, uma aceitação que não implica ainda um motivo, mas que pode se tornar motivante para aceitações sucessivas, estas sim intencionais. Como exemplo do reconhecimento, Stein (1999a) cita a situação em que um barulho atrai nossa atenção. Se há um reconhecimento e aceitação do eu nessa situação, o barulho (estímulo inicial) pode motivar outros atos, como, por exemplo, o caminhar em direção ao local de onde o barulho surgiu.

O segundo tipo de vivência intencional é a tomada de posição espontânea, que pode ser motivada pelo "reconhecimento". Este tipo de vivência assemelha-se ao reconhecimento por se tratar de alguma coisa que o eu recebe, não sendo possível realizá-la de forma livre, ou seja, decidir-se ou não pelo aparecimento desta vivência, uma vez que ela depende do objeto (está fundamentada nele e não na nossa vontade). Apesar disso, o eu pode aceitar ou recusar a tomada de posição espontânea. Ao aceitar, ele dá livre curso a sua realização. Ao contrário, quando a recusa, a torna ineficaz. Neste caso, Stein (1999a) esclarece que a recusa não significa eliminar a vivência, uma vez que isto não está sob nosso controle, mas sim nos comportarmos como se ela não existisse, neutralizando sua ação.

Um dos exemplos citados pela autora (STEIN, 1999a) que ilustra a recusa de uma tomada de posição espontânea é o caso de uma pessoa que espera uma notícia que lhe permitirá viajar. A notícia chega, mas de uma fonte não confiável, o que faz com que a pessoa a ignore e continue a esperar a notícia de outras fontes mais seguras. Neste caso, ela se recusou a crer na notícia – recusou a vivência – e não fez nenhum preparativo para a viagem. Houve, portanto, uma neutralização do crer motivante, tornando a chegada da notícia ineficaz.

O terceiro tipo de vivência intencional ao qual Edith Stein (1999a) se refere são os atos livres, "nos quais o eu não apenas vive, mas é senhor dos próprios atos" (STEIN, 1999a,

[35] Tradução nossa do termo italiano "*presa d´atto*" (STEIN, 1999a, p. 79).

p. 84). São, portanto, vivências autônomas que partem do eu, que surgem a partir de um posicionamento deste e não como reação a um estímulo que teve início no objeto, como acontece no reconhecimento e na tomada de posição espontânea. Stein diferencia os atos livres em cinco modalidades: 1) aceitação ou recusa de uma tomada de posição espontânea; 2) reconhecimento ou recusa de um estado de coisas, 3) asserção genuína; 4) reassegurar e 5) falsa asserção.

Conforme vimos, a **aceitação ou recusa de uma tomada de posição espontânea** (primeira modalidade de ato livre) trata-se de se deixar possuir pela tomada de posição que surge de um estímulo, de modo que ela se realize plenamente, ou de recusar aquilo que surge neutralizando seu efeito. A segunda modalidade de ato livre é semelhante a esta, diferenciando-se por se tratar do **reconhecimento ou recusa em relação a um estado de coisas** e não a uma vivência. Ao tomar conhecimento de um estado de coisas, podemos reconhecê-lo ou recusá-lo, o que influenciará diretamente na crença em relação a sua existência. Ao reconhecermos um estado de coisas, passamos a crer nele e, portanto, temos convicção de que ele existe. Ao contrário, se recusamos determinado estado de coisas, continuamos a nos comportar como se ele não existisse, impedindo o surgimento da convicção. A convicção corresponde à crença, a uma tomada de posição espontânea que, quando aceita, fundamenta a terceira modalidade de ato livre que é a **asserção genuína.** Em outras palavras, podemos dizer que a asserção genuína, ou seja, o afirmar um estado de coisas de forma plena para nós mesmos e para os outros depende de uma convicção aceita (STEIN, 1999a). A asserção genuína se fundamenta na crença em um estado de coisas, que por sua vez é motivada pelo reconhecimento deste estado, de um reconhecimento em relação ao objeto da vivência. Por isso, podemos dizer que na asserção genuína existe um fundamento objetivo (relacionado ao "objeto" no sentido fenomenológico, ao objeto da vivência).

Edith Stein (1999a, p. 84) nos oferece um exemplo que ajuda a esclarecer cada um desses atos e a relação entre eles. Ao lermos em um jornal a notícia de que o tratado de paz foi concluído, tomamos conhecimento desta notícia e, se reconhecemos o fato de que a paz foi concluída (reconhecimento do estado das coisas), cresce em nós a fé na sua existência (convicção). Ao aceitarmos esta crença no fato de que a paz se fez (aceitação da tomada de posição espontânea), podemos afirmar (asserção genuína), para nós e para os outros, que a paz aconteceu.

Ao avançar na análise dos atos livres, Edith Stein (1999a) individua situações distintas que estariam entre a asserção genuína fundamentada na convicção e o seu extremo que seria a mentira, ou seja, o ato de afirmar voluntariamente o oposto daquilo em que se acredita (o

oposto da convicção). Como exemplo de situações intermediárias, a autora apresenta o ato de afirmarmos algo sem um fundamento suficiente. Neste caso, a afirmação acontece e ela está apoiada em um fundamento, embora ele seja insuficiente para justificar aquilo que se está afirmando, por isso Edith Stein chama este ato de **asserção fundamentada de modo insuficiente.** Como exemplo deste tipo de ato, Stein (1999a) cita a situação em que lemos uma notícia no jornal, a reconhecemos (reconhecimento do estado de coisas) e a afirmamos aos outros porque somos favoráveis a ela, apesar de acharmos que ela veio de uma fonte não segura.

A quarta modalidade de ato livre apresentada por Edith Stein (1999a) é o **reassegurar**. O exemplo apresentado em relação a esta modalidade é a tentativa de querer reassegurar um doente de que sua saúde irá melhorar. Neste caso, o estado de coisas não permite saber o que acontecerá de fato. Portanto, ao afirmar a melhora do doente, a pessoa não crê que ele vai melhorar, mas também não tem elementos para crer o contrário, ou seja, falta a convicção. O que a motiva a reassegurar sua melhora não é, portanto, o estado de coisas e sim o fato de querer tranquilizar o doente (motivo pessoal que a leva a agir dessa maneira). O reassegurar se diferencia de uma asserção genuína justamente por não envolver uma convicção aceita. De acordo com Edith Stein (1999a), ao reasseguramos alguém de alguma coisa sem crermos, "colocamos o estado das coisas somente aos olhos dos outros e não aos nossos próprios olhos, e também não como um estado absoluto" (STEIN, 1999a, p. 86).

Finalmente, a quinta modalidade de ato livre apresentada por Edith Stein é a **falsa asserção**. Acontece quando afirmamos uma notícia mesmo se intimamente ainda não demos o nosso consenso a ela. Este caso é diferente da mentira em que afirmamos o oposto do que cremos. Também se difere do reassegurar pelo qual falta a convicção, pois, pela falsa asserção, trata-se de não aceitar a convicção, ou seja, há uma convicção, mas ela não foi completamente aceita por mim, não dei o meu sim total a ela. Por isso, a falsa asserção difere-se também da asserção genuína que requer uma convicção aceita. Escreve Stein a respeito da falsa asserção:

> Quando asseguro algo ao qual nego explicitamente o meu consentimento, nasce uma contradição tangível entre o meu comportamento interior em relação a determinado estado de coisas e o meu modo de me colocar exteriormente diante dele. (STEIN, 1999a, p. 86)

Feita esta análise dos tipos de vivências intencionais, Stein irá se ater aos **atos livres**, que dependem de um motivo, mas também de uma escolha do eu, determinando o âmbito do querer e do agir autênticos. Na busca por esclarecer o que seria o querer e o agir autênticos

(diferenciando-os dos outros atos livres), Edith Stein (1999a) recorre à análise de D. Von Hildebrand[36] a respeito de três diferentes conceitos de querer. O primeiro deles é o *esforço*. No esforço se busca um comportamento próprio do sujeito que quer (sujeito querente), sem considerar se ele é capaz do comportamento correspondente, ou seja, o querer pode não ser compatível com o poder. É o caso, por exemplo, do querer ser bom ou do querer perdoar alguém. Edith Stein (1999a) diferencia o esforço de outros atos livres pelo fato de ele estar relacionado a um fazer, o que não acontece com muitos atos livres. Mesmo em relação aos atos livres que implicam um fazer (como a decisão e o propósito), Stein diferencia o esforço pelo fato de este tipo de querer não levar em conta a capacidade do sujeito (STEIN, 1999a).

O segundo conceito apresentado por Hildebrand é o *propósito de fazer alguma coisa* (STEIN, 1999a, p. 87). Neste caso, o querer tem como premissa o poder fazer, relacionando-se a um comportamento próprio do sujeito. O exemplo apresentado é o querer fazer um passeio. Ao buscar diferenciar o propósito dos outros atos livres, Edith Stein (1999a) afirma que nem todo ato livre é um propósito, mas que todo ato livre relaciona-se com um propósito de fazer alguma coisa e pode surgir dele. Os atos livres delimitam o âmbito do comportamento subjetivo sobre o qual um propósito pode se dirigir. "Os atos livres são o fazer do sujeito para o qual o propósito se dirige" (STEIN, 1999a, p. 88). Segundo a autora (STEIN, 1999a), não podemos nos esforçar para obter um ato livre, mas podemos nos propor a isto. Este é, portanto, o conceito de querer denominado *propósito de fazer alguma coisa* e é por ele que se pode afirmar que "os atos livres podem ser indicados como voluntários", ou seja, porque nos propomos a obtê-los (STEIN, 1999a, p. 88).

Finalmente, o terceiro conceito é o do *querer voltado para a realização de um estado de coisas*, que se diferencia do anterior por relacionar-se a uma *ação* e não ao *fazer*. Isto porque a ação diz respeito à realização de um estado de coisas enquanto o fazer relaciona-se a um comportamento próprio do sujeito. A modalidade do querer voltado para a realização de um estado de coisas inclui três operações diversas: a) "tomada de posição do querer" (ou tomada de posição voluntária); b) "propósito da vontade"; e c) "efetivo início da ação" (STEIN, 1999a, p. 88). Com relação à tomada de posição do querer, apesar de ela ser uma tomada de posição pura (que brota do eu), ela não é um ato livre (ou seja, eu quero, mas não depende de mim para se realizar) e, por isso, não se pode fazer um propósito de realizá-la. Diferentemente ocorre quando falamos de propósito da vontade (aspecto b); para fazermos

[36] Stein faz referência à análise de D. von Hildebrand na obra *Idee der sittlichen Handlung* (Ideia do agir moral) (STEIN, 1999a, p. 87).

um propósito, Edith Stein (1999a) afirma que é necessária a presença de uma tomada de posição do querer em relação àquilo que se propõe.

Por último, temos o início da ação (item c), que corresponde ao *fiat*, ou seja, ao sim do eu que coloca a ação em movimento. Quando temos uma ação em que há um propósito, o *fiat se* configura como um sim que o sujeito dá interiormente e que é responsável pela "passagem do propósito à ação" (STEIN, 1999a, p. 89). O exemplo citado pela autora (STEIN, 1999a) é o caso em que uma pessoa se propõe a comunicar alguma coisa importante a alguém, e de o fazer em uma ocasião oportuna. Quando a pessoa identifica o momento favorável, se diz interiormente "agora!" e comunica aquilo a que se propôs (STEIN, 1999a, p. 89).

Stein (1999a) é enfática ao afirmar que o *fiat* não coincide com a ação. Como vimos, ele é o início do fazer, e a autora (STEIN, 1999a) busca explicitar este fato apresentando um segundo exemplo em que uma ação nasce diretamente de uma tomada de posição voluntária, sem a intermediação de um propósito. Trata-se do caso em que uma pessoa vê um homem que se prepara para bater em outro e imobiliza seu braço. Neste caso, não há uma preparação interior como no exemplo antecedente, mas um impulso (o *fiat*) que surge da seguinte tomada de posição voluntária: "isto não deve acontecer". Este impulso colocará em movimento a ação de segurar o braço (STEIN, 1999a, p. 89).

O *fiat* também pode ser encontrado nos "atos necessários", em que não há nem o propósito, nem a tomada de posição voluntária (STEIN, 1999a, p. 89). Um exemplo de ato necessário trazido pela autora ocorre quando uma pessoa realiza uma renúncia ao ser ameaçada por alguém. Neste caso, não se quer a renúncia, ou seja, não há uma tomada de posição do querer (voluntária). Também não se tem o propósito de realizá-la, mas a pessoa a realiza e há um impulso (um *fiat*) para este início. Portanto, mesmo sem a presença da tomada de posição voluntária e do propósito, o fato do eu ser "o ponto de irradiação dos atos necessários e não se rebaixar a um instrumento cego do querer alheio" faz com que possamos considerar a presença do *fiat*, ou seja, do "impulso a partir do qual todo fazer tem início" e, com isso, definir os atos necessários como atos livres (STEIN, 1999a, p. 90). De fato, são características essenciais dos atos livres o fato de eles se configurarem como um "fazer do eu" e serem iniciados por um *fiat* (STEIN, 1999a, p. 90).[37]

[37] O exemplo dos atos necessários demonstra que nem todos os atos livres nascem de um propósito, o que nos leva a afirmar que o propósito não é uma característica essencial dos atos livres. De fato, Edith Stein afirma que "eles [os atos livres] e somente eles podem emergir de um propósito" (STEIN, 1999a, p. 90). Isto significa que os atos livres podem, mas não devem necessariamente, nascer do propósito para serem considerados como tais. Por outro lado, sempre que há um propósito, podemos dizer que estamos diante de um ato livre, uma vez que somente eles podem emergir de um propósito.

Edith Stein (1999a) aponta ainda uma classe diferenciada de atos livres que são os atos sociais,[38] ou seja, atos voltados para outro sujeito como, por exemplo, o reassegurar do qual falamos ao tratarmos dos tipos de asserção: o perdão; a garantia; a recusa, entre outros. Stein (1999a) afirma que os atos sociais podem se apresentar na forma de uma comunicação oral, mas diferem-se desta uma vez que a mesma expressão linguística pode expressar diferentes atos sociais. Esta observação é importante por demonstrar que a liberdade do ato, que a autenticidade de um ato livre não depende tanto da sua expressão externa, mas sim da posição assumida internamente pelo eu, ou seja, do fato de ele brotar do eu e receber o pleno consentimento deste através do *fiat*.[39]

Vimos, portanto, o movimento próprio das vivências puras (da vida da consciência), dos estados vitais (vida da psique) e das vivências intencionais (vida espiritual). Colocaremos agora em evidência, a unidade entre essas esferas, que se revela pela ligação entre a causalidade psíquica (força vital) e a motivação.

2.3.4 A relação entre psique e espírito

A relação entre as dimensões psíquica e espiritual acontece pelo entrelaçamento da causalidade psíquica (a força vital) com a motivação. Stein (1999a) afirma que "é necessária determinada quantidade de força vital para que se verifique qualquer atividade do eu" (STEIN, 1999, p. 106). Quanto mais nos sentimos cheios de força, mais o nosso olhar espiritual estará acordado (vigilante); mais intenso será o nosso dirigir-se em direção a um objeto e, portanto, mais viva será nossa compreensão. Todas as vivências possuem determinada clareza e força de tensão do viver e estas características estão relacionadas à quantidade de força vital e às transformações nos sentimentos vitais.

Aprofundando essa análise da dinâmica relacional entre causalidade e motivação, Stein irá diferenciar dois tipos de atos. Há aqueles que acontecem de acordo com as particularidades do sentimento vital momentâneo e outros que participam ativamente do sentimento vital, ou seja, que se "enxertam", penetram no sentimento vital influenciando-o. A autora denomina este segundo tipo de ato "movimentos do sentimento ou sentimentos"

---

[38] Tratamos dos atos sociais no item 2.2.5 O ser humano como ser social.

[39] Apesar de Edith Stein apresentar esta diferença no final do Capítulo 3 de "Psicologia e Ciências do Espírito", tal observação foi esclarecida pela apresentação da Profa. Maria Cecília Parise durante o grupo de estudos do dia 28/03/2014 e retomada a partir das notas pessoais da pesquisadora.

(STEIN, 1999a, p. 107). Tais atos possuem um conteúdo que se situa fora do fluxo e que contêm em si um valor objetivo, ou seja, um valor intrínseco ao próprio conteúdo.

O exemplo apresentado pela autora (STEIN, 1999a) refere-se a uma notícia que em si porta alegria, ou seja, a notícia possui um valor positivo que é intrínseco a ela. Ao tomar conhecimento da notícia, a pessoa é invadida pela alegria, que assumirá determinada intensidade de acordo com o sentimento vital dominante naquele momento. O sentimento pode potencializar a alegria ou pode impedir que ela nasça. Neste último caso, a alegria é captada, mas não em todo o seu potencial. A notícia poderá suscitar simpatia por exemplo, mas não será possível o alegrar-se.

Por este exemplo, vemos que este tipo de ato traz um novo fluxo de fora que penetrará o sentimento vital e, ao mesmo tempo em que é determinado por ele, também o influencia, transformando-o. O tipo de influência que o ato do sentimento porta ao fluxo depende principalmente da natureza de seu conteúdo. Ele poderá promover um acréscimo de força vital, ou absorvê-la. Para o primeiro caso Stein (1999a) cita o exemplo de quando estamos em um estado de cansaço muito grande, nos sentindo sem vida e começamos a ler um livro que gostamos muito e somos tomados de entusiasmo pela sua beleza (STEIN, 1999a). Essa transformação é descrita da seguinte forma:

> em um primeiro momento talvez será difícil conseguir encontrar entusiasmo – a força que me é dada é de fato suficiente apenas para poder viver este conteúdo – mas pouco a pouco ele começa a afluir, me invade sempre mais e acaba por me inundar completamente. O cansaço se vai e eu me sinto renascida, fresca, vivaz, cheia de estímulos para uma nova atividade vital. (STEIN, 1999a, p. 108)

Para o segundo caso, do consumo da força vital, Stein (1999a) cita como exemplo o "susto", a "angústia", e a "tristeza", que podem absorver nossa força de modo brusco e repentino, ou gradativamente (STEIN, 1999a, p. 111).

Além disso, os atos do sentimento podem suscitar uma ação em determinada direção, mas, para que esta ação chegue a acontecer, é necessária determinada quantidade de força vital. Trata-se, portanto, de uma vivência que **motiva** uma ação em determinada direção e esta ação, por sua vez, é **causalmente determinada** por depender da força vital para sua realização. Podemos dizer, portanto, que os motivos possuem uma força de orientação, mas que sozinhos não podem colocar em movimento o viver na direção por eles prescrita, evidenciando assim a ligação entre causalidade e motivação. De fato, Edith Stein (1999a) afirma: "O viver na sua totalidade depende da força vital dada. É necessária uma vitalidade

bem determinada para poder aceitar e viver qualquer conteúdo e precisamente é necessário um grau de vitalidade diferente de acordo com o conteúdo" (STEIN, 1999a, p. 112).

Com relação a este aspecto, para além do acréscimo de força promovido por determinados atos do sentimento, Edith Stein (1999a) descreve duas outras situações em que há um influxo de força vindo de fora. A primeira diz respeito a um estado particular da pessoa que ela denomina "repouso em Deus" (STEIN, 1999a, p. 115). Trata-se de um estado de "total relaxamento de toda atividade espiritual no qual não se fazem planos, não se tomam decisões e não apenas não se age, mas se coloca cada coisa futura na vontade divina e se se abandona completamente ao destino" (STEIN, 1999a, p. 115). O estado de repouso em Deus difere-se daquele em que falta a força vital. Este último é descrito como um "silêncio de morte", enquanto o primeiro relaciona-se a um "sentido de segurança, de libertação de toda preocupação e de toda responsabilidade e compromisso com o agir". Segundo a autora (STEIN, 1999a), ao abandonar-se a este sentimento, pouco a pouco a pessoa passa a ser preenchida por nova vida e se sente impulsionada a uma nova atividade, sem nenhum esforço da vontade. Isto significa que o estado de repouso em Deus promove um afluxo de força que vem de fora e que se ativa na pessoa sem que tenha havido uma demanda pessoal (STEIN, 1999a, p. 116).

A segunda situação onde a pessoa recebe uma força de fora acontece na relação entre duas pessoas (STEIN, 1999a). O amor de uma pessoa em relação a outra pode preenchê-la com uma nova força vital. Além disso, a simples relação com pessoas que possuem uma vitalidade intensa pode exercitar uma ação vital sobre quem está cansado e esta ação não pressupõe nenhuma atividade da parte do sujeito.

Finalmente, Stein (1999a) nos apresenta um elemento que possui uma força motriz própria e que não depende da vitalidade causal para colocar em ação um ato motivado. Trata-se do propósito, caracterizado como "o autêntico momento livre do querer e de todos os atos voluntários" (STEIN, 1999a, p. 119).

De acordo com Stein (1999a), o propósito se introduz entre a tomada de posição voluntária e a ação. "Ele para as forças que fluem da tomada de posição voluntária e deixa livre curso na direção para a qual tendem, ou as guia em outra direção" (STEIN, 1999a, p. 119). Ele também pode completar o que falta para que a tomada de posição voluntária possa alcançar o que deve realizar. Por isso, quando uma atividade diminui porque se esgota a força vital interior necessária para a sua conservação, ela pode ser revitalizada, recuperada pelo propósito. Isso pode acontecer, por exemplo, quando o contato com um valor é reconhecido como motivo para uma ação e dá origem a uma tomada de posição da vontade, ainda que não

consigamos sentir o motivo de forma viva. Neste caso, o propósito é capaz de dar vida à ação "exigida". Segundo a autora (STEIN, 1999a), do mesmo modo se podem produzir voluntariamente outros atos livres como o perdão, ainda que falte a tomada de posição espontânea correspondente. Trata-se, portanto, de uma atividade do eu, que independe de acontecimentos causais. A este respeito Stein (1999a) escreve:

> Aquilo que produz e aquilo que é produzido não são mais os momentos de uma cadeia de acontecimentos causais, mas o eu se configura como o início, como o lugar originário dos próprios acontecimentos. Não há necessidade dos motivos como forças motrizes. Os motivos servirão apenas como indicadores da direção em que se deve dirigir. Por isso o eu deve considerar o motivo atentamente em vez de abandonar-se a ele como acontece nas tomadas de posição espontâneas e nas tensões. Mas a partir do momento em que o eu possui esta força autônoma e dele depende se a exigência será ou não satisfeita, ele também é responsável pelo fazer e pelo omitir, independente se os motivos lhe fornecem energia ou não. (STEIN, 1999a, p. 119)

Nesse sentido, o propósito tem um papel de substituir o impulso que pode faltar ao motivo ou a sua vitalidade. Por outro lado, ele depende de uma força vital capaz de captar um objetivo voluntário. "Quando não existe mais vida ou quando ela é reduzida ao ponto de não poder sair naturalmente nenhuma vivência intencional, cessa também a possibilidade do querer e do desenvolvimento de novos impulsos através do querer" (STEIN, 1999a, p. 120). Mas onde existem os fundamentos objetivos e falta a força vital para avançar, o propósito pode dar continuidade. A respeito desta capacidade do eu de produzir impulsos por si mesmo, Stein (1999a) escreve:

> Esta capacidade maravilhosa de produzir impulsos por si mesmo indica claramente uma fonte de força que reside para além do mecanismo da personalidade individual, que flui no eu querente no qual está ancorada. A pesquisa mais aprofundada destas relações, que ultrapassa nosso objetivo, nos remete ao âmbito da filosofia da religião. (STEIN, 1999a, p. 120)

Vimos, portanto, a especificidade da vida da consciência, da vida psíquica e da vida espiritual, e o entrelaçamento entre elas que evidencia a unidade da pessoa. Vimos também que, apesar de toda a compreensão e análise da pessoa humana, não é possível extrair leis gerais que possibilitem uma previsão segura a respeito das suas vivências e dos seus estados vitais. Finalmente, rompendo com qualquer possibilidade de previsão, vimos a capacidade do eu de mobilizar as próprias forças para a realização de um ato livre. Essas constatações, que acompanham o percurso de Stein nessa investigação, evidenciam a fragilidade de uma psicologia que queira se apoiar no modelo da natureza física, iludindo-se na falsa segurança

da previsibilidade. Ao contrário, a Fenomenologia de Edith Stein nos oferece uma visão ampla da pessoa. Nos possibilita compreender muito de sua dinâmica ao abrir o nosso olhar para as diferentes qualidades de vivências e nos convida a estar diante do outro numa postura humilde de reconhecer que estamos diante de uma riqueza inesgotável, cuja totalidade não podemos abarcar. Essa realidade nos aponta para a dimensão do mistério de cada pessoa. Aponta-nos para a singularidade, para o tema do núcleo pessoal e, como veremos a seguir, para a dimensão da experiência religiosa.

2.4 Ética e experiência religiosa

2.4.1 Ética

Vimos no item 2.2 Antropologia que o ser humano é constituído pelas dimensões corpórea, psíquica e espiritual. Vimos que esta última é caracterizada pelas capacidades intelectuais e pela vontade, apontando para a liberdade da pessoa e para a questão da escolha. Vale destacar que, apesar da liberdade humana não ser total, ela é legítima e deve ser considerada como um livre posicionar-se que inclui os condicionamentos aos quais o ser humano está submetido, e não como uma negação destes últimos. A este respeito, Ales Bello (2005, p. 12) escreve:

> Temos a capacidade de planejar nossa existência apesar dos fortes vínculos que provêm do contexto em que vivemos. Sem idealizar nossa capacidade, devemos reconhecer uma margem de liberdade que nos é dada e que pode servir para decidir e construir; decidir também se queremos nos fechar ou nos abrir para os outros e para o Outro. (ALES BELLO, 2005, p. 12)

Temos, portanto, a possibilidade e a necessidade de decidir. Decidir e construir nossa existência não de forma isolada, mas na relação com "os outros" e com "o Outro"; o que nos remete respectivamente às dimensões social e religiosa do ser humano. Com relação à primeira, vimos que o ser humano não vive sozinho, mas em comunidade, o que o torna responsável não apenas pela realização da sua própria vida, mas também pela realização da vida dos que o cercam (ALES BELLO, 2006b).

Nesse processo de construção da própria existência, a dimensão religiosa também está implicada. Conforme veremos, a abertura ao Outro é constitutiva do ser humano e diz respeito à questão do seu fim último. Cabe, entretanto, a cada um assumir a postura de abertura ou fechamento a essa realidade e a outras que se nos apresentam ao longo da vida. Nossa

realização acontece (ou não) à medida que respondemos às situações do cotidiano. Somos convocados o tempo todo a agir frente à realidade que se nos apresenta ou que é provocada por nós, e os critérios que sustentam nossas ações nos colocam no terreno da ética.

De acordo com Ales Bello (2005), ética (grego) no sentido amplo indica a dimensão dos costumes, para além de uma avaliação positiva ou negativa. Já na tradição filosófica ela assumiu um sentido mais específico (tanto no termo latim como no grego) de avaliação da conduta humana com base em princípios e regras que estabelecem se tal conduta seja moral, quer dizer, se tal comportamento possui um valor positivo ou negativo. Ainda segundo a autora (ALES BELLO, 2005), certamente, cada um gostaria de realizar-se em sentido positivo, mas temos dificuldade de captar o que "nos constrói" e de atuar de modo consciente embasados em um critério "de bem" (2005, p. 3).

De acordo com Ales Bello (s/d), uma escolha ética pode ser compreendida e avaliada com base nas motivações que a determinam. O que leva uma pessoa a agir de determinada maneira? Quais são os critérios implicados nas suas decisões? Serão critérios puramente subjetivos ou levam em conta o outro?

Diante da busca de realização e da necessidade de fazer escolhas, podemos assumir diferentes posturas. Segundo Ales Bello (2005), algumas pessoas, alegando a impossibilidade de saber o que "se deve" fazer, se paralisam e se eximem da decisão. Outros acreditam ser suficiente o se deixar levar pelas pulsões; e há pessoas que buscam critérios que julgam seguros, em interpretações puramente científicas. O problema desta postura, de acordo com Ales Bello (2005), está no fato de as ciências poderem oferecer apenas informações e não prescrições, e ainda no fato de ela ser o resultado da ação humana e, portanto, limitada, não podendo oferecer um critério perene como almeja o ser humano.

O desafio da busca de critérios "de bem" para nosso agir (critérios fundamentais que nos permitam avaliar o que é positivo do que não é) pode ser enfrentado, segundo Ales Bello, a partir de uma escavação pessoal na própria interioridade. Os critérios de orientação podem ser encontrados levando-se em conta as dimensões constitutivas do ser humano (corpo, psique e espírito); a vida em comunidade e a experiência religiosa, de modo a harmonizar estes elementos. Tal afirmação decorre da observação da autora (ALES BELLO, 2005) de que existe uma tendência a se atribuir um valor absoluto a um destes aspectos, negando os outros.

Ales Bello (2005) afirma, por exemplo, conforme citado anteriormente, que no contexto cultural ocidental existem tendências ligadas a uma visão ética (no sentido amplo de comportamento) que dá grande espaço a motivos individuais de caráter psíquico; ou à razão considerada autônoma e capaz de se orientar por si só. Afirma ainda, ao abordar o tema da

ética na saúde, a tendência à defesa da vida no sentido estritamente biológico, como se fosse a única dimensão a ser cuidada na pessoa doente. Com relação a esta postura, Ales Bello (s/d) destaca que a "inevitável decadência e fragilidade do corpo conduzirá ao fim de sua existência" e que o estar diante do fim nos questiona a respeito da continuidade da vida após a morte, inserindo-nos no terreno da religiosidade.[40]

Diante dessa constatação da possibilidade, ou poderíamos dizer ainda mais, da tendência de se absolutizar um aspecto em detrimento de outros, Ales Bello (2005) afirma a contribuição da análise antropológica que abre nosso olhar para todas as dimensões:

> Uma vez que todos estes são momentos presentes no ser humano, e a cada um deles, nas perspectivas indicadas, se atribui um valor absoluto colocando em segundo plano os outros ou negando-os completamente, as indicações tiradas da análise antropológica, chamam a nossa atenção para a copresença destes aspectos e nos levam à constatação de como seja possível, ou melhor, necessário, realizar um equilíbrio entre eles. (ALES BELLO, 2005, p. 13)

Tal equilíbrio pode ser traduzido, entre outros aspectos, como o olhar concomitante para a singularidade e para a interpessoalidade (para a pessoa e a comunidade); para a acolhida dos impulsos provenientes da dimensão psíquica reconhecendo-os como "fonte de vida" e ao mesmo tempo a submissão destes à avaliação crítica do espírito; e, por fim, inserida nesta última dimensão (espiritual), pela busca de equilíbrio entre o uso da razão e a acolhida do discernimento proveniente da abertura ao divino.[41]

Ainda segundo a autora (ALES BELLO, 2005), "trata-se de propor a si mesmo e de indicar aos outros um projeto existencial cuja realização implica grande esforço teórico e prático". Trata-se em última instância de um ideal de vida que ilumina nossa existência e aponta concomitantemente para sua riqueza e fragilidade. Com relação a esta última, Ales Bello (2005) afirma a necessidade de reconhecermos humildemente a dificuldade de

---

[40] O tema da ética na saúde implica um olhar para a pessoa inteira e não apenas para o seu aspecto físico. Implica, portanto, a busca de um equilíbrio entre as três dimensões (corpo, psique e espírito) e um olhar para a singularidade do paciente. Como vimos, a singularidade está presente no núcleo ou alma da alma, que acolhe em si também (como veremos logo adiante) a experiência religiosa e o encontro com o divino. Portanto, a ética implica abertura para a experiência religiosa do paciente e para a sua compreensão de salvação, que normalmente está para além da cura física. Edith Stein (1999e) aborda esse tema ao falar do efeito da ação sobrenatural da Graça, de acordo com o cristianismo católico. Afirma que o efeito da Graça "é diferente do restabelecimento da constituição material originária, como acontece no caso da cura milagrosa, que acaba com a doença. No caso do efeito da Graça, o que é restabelecido é a relação originária entre alma e corpo vivente. O corpo vivente é empurrado para o seu lugar conveniente e isto é possível mesmo se ele não é curado da doença" (STEIN, 1999e, p. 97).

[41] A esse respeito a autora (ALES BELLO, 2005) afirma que devemos reconhecer, dentre os critérios de orientação, também aqueles que provêm de uma fonte religiosa presente no ser humano, como abertura a uma coisa Outra, que depois se configura em uma mensagem religiosa particular.

realização deste ideal e aponta para um novo equilíbrio a ser buscado: a justa valorização das capacidades humanas evitando super ou subestimá-las.

Vimos, portanto, que a questão ética implica uma escolha moral e que os critérios de orientação para nosso agir podem ser encontrados em uma visão antropológica que respeite e ilumine a complexidade do ser humano, colocando-nos diante de suas diferentes dimensões e da necessidade de se buscar um equilíbrio entre elas. Vimos também que um aspecto importante para o discernimento da ação é o acordo entre os princípios universais que regem o comportamento e a situação concreta de cada pessoa. Neste percurso, citamos algumas vezes o tema da religiosidade e apontamos para a importância de considerá-la sem, contudo, explicitar o que compreendemos por esta dimensão e o lugar que ela ocupa na constituição da pessoa segundo Edith Stein. É o que veremos a seguir.

2.4.2 Experiência religiosa

Conforme apresentamos no item 2.2 Antropologia, Edith Stein afirma que "seria incompleta uma antropologia que não levasse em consideração a relação do ser humano com Deus" (STEIN, 2013, p. 36). De fato, sendo esta relação uma vivência que o ser humano experimenta e, levando-se em consideração que a visão antropológica de Edith Stein é fruto justamente da análise das vivências, seria incompleta uma investigação que não se propusesse a considerar este aspecto. Esta postura também é defendida por Ales Bello (2013) ao afirmar que "a antropologia não é descrita completamente se não se colhe a presença da dimensão religiosa e a sua imprescindibilidade para o desenvolvimento harmônico do ser humano e pela questão do seu destino último" (ALES BELLO, 2013, p. 24).

A autora (ALES BELLO, 2013) discute o tema da experiência religiosa em seu livro *Il senso del sacro* e inicia a análise apontando que, por muito tempo – ao menos na cultura ocidental –, este tema ficou restrito a âmbitos de pesquisa específicos, sobretudo no campo da Teologia e Filosofia, sendo considerado pela maioria das disciplinas um tema marginal ou impossível de se incluir em uma "pesquisa válida" (ALES BELLO, 2014, p. 12). Este panorama começou a mudar no final do século XX com a crise do racionalismo e o surgimento da pós-modernidade, quando se tornou "moda" falar do sagrado (ALES BELLO, 2014, p. 11). Este fenômeno é considerado positivo pela autora (ALES BELLO, 2014) por demonstrar a relevância do tema e a impossibilidade de desprezá-lo; e negativo na medida em que corre o risco de ser abordado como um "tipo de saber irracional", ou ainda, pela

possibilidade de "preenchimento da sacralidade mesma, com toda espécie de conteúdo possível, gerando confusão" (ALES BELLO, 2014, p. 12).[42]

Como resposta a esse risco, Ales Bello (2014) propõe uma análise da experiência religiosa a partir do método fenomenológico e inicia com a seguinte afirmação: "A experiência religiosa é algo que se vive. O que é isso que se vive?" (ALES BELLO, 2014, p. 15). Ales Bello (2014) parte da individuação da experiência religiosa e dos traços essenciais desta vivência e avança na compreensão do seu lugar na constituição do ser humano e na estrutura social.

A experiência do sagrado ou experiência religiosa (como nos referiremos) é uma vivência na qual o ser humano experimenta a relação com o divino. O elemento essencial dessa experiência é a confiança em uma Potência que é sobrenatural, ou seja, que supera o ser humano. Trata-se de uma experiência de base, comum a todas as religiões. Uma experiência constitutiva do ser humano, conforme descreve Ales Bello:[43] "existe um fundo religioso estrutural que é experimentado pelo ser humano e que tem sua origem em um fundamento antropológico".

Essa visão da experiência religiosa como parte da constituição da pessoa concorda com os resultados das investigações antropológicas de Edmund Husserl e Edith Stein. De acordo com Ales Bello,[44] ambos os autores identificam o ponto mais profundo da alma humana (o elemento identitário da pessoa que Stein chamou de núcleo ou alma da alma), como o lugar da abertura a si mesmo e ao outro, mas também da abertura e do encontro com o Outro. Segundo Ales Bello[45] Husserl reconheceu a existência de correntes interiores de consciência que levam a Deus. Edith Stein, por sua vez, concorda com Agostinho de Hipona ao afirmar que sentimos em nossa interioridade ao mesmo tempo uma identidade pessoal e

---

[42] A esse respeito, Gobatto e Araujo (2013) relatam o aumento significativo de publicações que almejam relacionar saúde e religiosidade/espiritualidade e que, de modo geral, os autores têm uma visão positiva da influência de aspectos religiosos e espirituais para a saúde. Por outro lado, enfatizam a falta de definições consensuais e a tendência a uma visão dicotômica entre religiosidade e espiritualidade, segundo a qual a primeira tende a aparecer com um cunho negativo, associada à institucionalização e estagnação; e a segunda com um aspecto positivo associada à individualidade, dinamismo, experiências e emoções. Em resposta a esta visão, as autoras apontam o estudo de Pargment (1997) que alerta para o fato de ambas estarem intimamente conectadas, não se justificando a pressuposição de uma "espiritualidade-pessoal" sempre positiva e de uma "religiosidade-institucional" sistematicamente prejudicial. Segundo Pargment (1997), há inúmeros exemplos empíricos que "contradizem esses pré-julgamentos, a despeito de existir no meio acadêmico a preferência de estudiosos pela espiritualidade ao invés da religião" (GOBATTO; ARAUJO, 2013, p. 13).

[43] Anotações pessoais da pesquisadora referente ao curso ministrado pela Professora Angela Ales Bello "A experiência religiosa entre Psicologia e Fenomenologia", no Instituto de Psicologia da USP/SP, entre os dias 15 a 21/9/2014. As anotações referem-se ao dia 15/9/2014.

[44] Ibidem. Anotações do dia 17/9/2014.

[45] Ibidem. Anotações do dia 17/9/2014.

algo que nos ultrapassa; ou seja, a transcendência presente em nós, embora não de modo pleno.

A experiência da presença de um Potência em nosso interior, a que chamamos de experiência religiosa, envolve todas as dimensões do ser humano. De acordo com Ales Bello (2014), a presença do Outro pode ser acolhida ou negada no nível da reação psíquica. Quando acolhida, passa a ser aceita de modo consciente também em nível espiritual e manifestada através de gestos rituais em nível corpóreo. Tal experiência conduz ao que ela denomina uma atitude de "fé".

O termo "fé" significa "confiança em" (Ales Bello[46]). Neste caso, diz respeito à confiança em algo sobrenatural, que supera o humano. Trata-se de uma atitude de confiança em que se reconhece e se acolhe o Outro e, mais ainda, se se confia totalmente a Ele, que é Potente. Tal postura, de acordo com a autora (Ales Bello[47]), não é meramente um ato sentimental ou intelectual, mas uma atitude da pessoa inteira. Aquele que acredita, orienta toda a sua vida de acordo com essa vivência. Nesse sentido, a atitude religiosa (atitude de fé na Potência) não é um elemento periférico que se agrega a outras vivências, mas "é a base de todas as outras experiências" (Ales Bello[48]). Vimos, portanto, o que acontece quando a experiência religiosa é acolhida. Veremos agora o caso em que ela é negada.

A rejeição da experiência religiosa ocorre em primeiro lugar em nível psíquico, ou seja, como algo que nos é desagradável e para o qual nos fechamos. Essa reação dá origem a uma postura ateísta. Assim como a acolhida gera uma aceitação consciente em nível espiritual, a rejeição psíquica também atinge a dimensão espiritual na medida em que a pessoa busca, em argumentos intelectuais, uma justificação razoável para sua postura.[49]

Ales Bello (2014) analisa o fenômeno do ateísmo tomando como referência Ludwig Feuerbach. Segundo Feuerbach, a experiência religiosa seria "fruto da alienação do ser humano e da projeção daquilo que ele deseja ser, mas não é" (ALES BELLO, 2014, p. 17). Sendo assim, as características atribuídas a Deus (onipotência, bondade, eternidade) seriam uma projeção humana, levando à conclusão de que o divino é uma invenção do ser humano

---

[46] Anotações pessoais da pesquisadora referente ao curso ministrado pela Professora Angela Ales Bello "A experiência religiosa entre Psicologia e Fenomenologia", no Instituto de Psicologia da USP/SP, entre os dias 15 a 21/9/2014. As anotações referem-se ao dia 15/9/2014.

[47] Idibem.

[48] Ibidem.

[49] A descrição da experiência do ateísmo como uma reação psíquica de fechamento que precede a compreensão intelectual baseia-se na visão de que a experiência precede a reflexão. Sendo assim, Ales Bello descreve o ateísmo teórico como consequência de um ateísmo prático. Isso explicita também que a experiência religiosa passa por toda a estrutura da pessoa.

que, por não aceitar seus limites, acabaria se iludindo a respeito da existência de algo ilimitado (ALES BELLO, 2014).

Ao analisar o argumento de Feuerbach, Ales Bello (2014) afirma se tratar de uma falsa visão e o demonstra utilizando a própria premissa do autor de que a experiência religiosa e a existência de Deus seriam fruto do desejo humano de ser ilimitado. Analisando fenomenologicamente o desejo, a autora (ALES BELLO, 2014) o compreende como uma vivência que deriva da experiência da falta. Experiência que implica o conhecimento daquilo que se sente falta; ou seja, "se deseja porque não se possui e se sabe que existe algo desejável" (ALES BELLO, 2014, p. 17). Nesse sentido, a experiência do limite humano é possível porque podemos intuir que existe algo para além desse limite. Ales Bello (2014, p. 18) pergunta então: "se somos finitos, como podemos pensar o infinito?" A resposta é dada nas seguintes palavras:

> A única resposta válida é que nós já conhecemos, ainda que de modo imperfeito, algo que nos supera, algo que se configura como Potente e Absoluto e tal conhecimento não pode vir de nós mesmos que somos limitados, mas nos é dado pelo próprio Ilimitado. (ALES BELLO, 2014, p.18)

Nessa mesma linha de raciocínio, a autora (ALES BELLO, 2014) afirma a presença de um traço do Eterno na pessoa. O argumento está no fato de o ser humano viver no tempo e aspirar algo atemporal que não seria desejável se não fosse conhecido. Esse traço do Eterno está presente no núcleo da pessoa, lugar[50] de abertura e encontro com o Outro e único lugar na constituição do ser humano que permanece imutável[51] (ALES BELLO, 2014).

Sendo assim, a análise fenomenológica do desejo nos leva a afirmar a existência da Potência como um Outro e não fruto da fantasia humana. Leva-nos a afirmar também a presença de um traço deste Outro na pessoa. Além disso, o próprio desejo nos ajuda a compreender a experiência religiosa como uma experiência ontológica por evidenciar a abertura do ser humano ao Outro Ilimitado e a necessidade de preenchê-la. Segundo a autora (ALES BELLO, 2014), a capacidade de desejar é humana e se concretiza sempre em desejos particulares (sucesso, dinheiro, conhecimento, entre outros) que não apagam ou preenchem por completo esse desejo do Ilimitado.

---

[50] A palavra lugar aqui não indica espaço físico, é apenas um modo de expressão.

[51] Como vimos no item 2.2 Antropologia, o núcleo não se desenvolve. Ele contém as orientações para o nosso desenvolvimento.

A autora (ALES BELLO, 2014) afirma que "Agostinho e Anselmo captaram o sentido ontológico desse desejo profundo que empurra à busca não apenas da satisfação do desejo, mas do sentido da existência" (ALES BELLO, 2014, p. 18). Essa vivência é relatada por Agostinho no livro das "Confissões" ao afirmar: "Fizeste-nos para Ti e o nosso coração não repousa enquanto não encontra a Ti"[52] (Confess.. 1,1,1, p. 23) .

Ainda segundo Ales Bello (2014), mesmo quando a pessoa nega ou se afasta da "atitude sacral-religiosa", esta atitude encontra caminhos substitutivos para manifestar-se. Neste caso, o lugar do divino é preenchido por outra coisa valiosa que absorve a pessoa e na qual ela passa a se confiar. Afirma ainda que esta atitude se insere em um processo de dessacralização da cultura ocidental, em que os ritos estão vazios do sagrado, ou seja, eles não aproximam mais a pessoa do sagrado. Por outro lado, esse processo de substituição e a permanência de ritos evidencia o fato dessa abertura ontológica ao divino ser "insuprimível" (ALES BELLO, 2014, p. 117).

Como vimos, essa abertura é a base e o ponto comum de todas as religiões, compreendida como um instrumento de aproximação da Potência que se revela ao ser humano.[53] Toda religião possui essa conotação de revelação, e a Potência assume características particulares nas diferentes religiões de acordo com a cultura e com o momento histórico em que se originam. Apresentamos a seguir a análise de Ales Bello (2014) das diferentes religiões, de acordo com os elementos hilético e noético da vivência.

2.4.3 Hilética e noética nas manifestações religiosas

A análise das manifestações religiosas que configuram as diferentes religiões é realizada por Ales Bello (2014) a partir de dois elementos presentes em toda vivência e que Husserl denominou hylética e noética (ALES BELLO, 2014, p. 29). *Hyle* e *noesis* são palavras de origem grega que significam, na linguagem filosófica, respectivamente matéria e pensamento. Na descrição fenomenológica de Husserl são utilizadas para mostrar o funcionamento de nosso processo cognoscitivo. Neste caso, *hyle* refere-se ao material sensível e *noesis* indica que o nosso conhecimento é aberto para "captar um sentido" (ALES BELLO, 2014, p. 29).

---

[52] Tradução nossa.

[53] Anotações pessoais da pesquisadora referente ao curso ministrado pela Professora Angela Ales Bello "A experiência religiosa entre Psicologia e Fenomenologia", no Instituto de Psicologia da USP/SP, entre os dias 15 a 21/9/2014. As anotações referem-se ao dia 18/9/2014.

O elemento hylético da vivência envolve as dimensões corpórea e psíquica do ser humano e está relacionado ao processo de síntese passiva, descrito por Husserl como uma operação em que os objetos se revelam a nós de um modo que precede a nossa consciência deles. Nesta operação, as características próprias de cada objeto nos afetam pelos sentidos (tato, visão, olfato, audição, paladar) e provocam ressonâncias interiores (estabilidade, confiança, fragilidade) que podem suscitar mal-estar ou bem-estar, de acordo com cada pessoa (vivências psíquicas).

O momento hylético da vivência é ilustrado pelo exemplo do bloco de granito apresentado por Edith Stein (2013). De acordo com a autora (STEIN, 2013), o bloco é uma formação material constituída por um princípio estrutural próprio do qual são parte essencial o peso, a consistência, a dureza e o fato de se apresentar em blocos grandes. Captamos pela visão e pelo tato o fato de o bloco ser compacto, por exemplo. Essa característica provoca ressonâncias interiores como a segurança ou a estabilidade, revelando um sentido presente naquela formação material. Ales Bello (2014) explica que esse sentido que emerge é justamente o momento hylético da vivência.

O segundo elemento da vivência é o noético e está ligado à dimensão espiritual do ser humano. Trata-se de um conhecimento consciente-intencional que avalia, julga, nomeia a experiência vivida. Ales Bello (2014) esclarece o elemento noético ao afirmar que, a partir dele, "os materiais assumem uma função espiritual, assim como acontece com as sensações primárias que fazem parte das percepções e sobre as quais depois se constituem juízos perceptivos, como por exemplo, *este é um livro"* (ALES BELLO, 2014, p. 31). Afirma, ainda, ressaltando a unidade do ser humano, que os momentos hylético e noético estão sempre presentes, mas possuem "pesos" diferentes de acordo com a dinâmica interna de cada pessoa e também dos agrupamentos sociais. Será justamente esta a chave interpretativa da autora para a compreensão das religiões, que ela distingue em "culturas arcaicas" e "religiões históricas".[54]

[54] A distinção de nomenclatura corresponde ao momento histórico das culturas e é fruto da diferenciação entre sagrado e religioso realizada por Ales Bello no início da obra (ALES BELLO, 2014). Como vimos, a experiência religiosa de abertura ao Outro é a base antropológica comum a todas as manifestações. Para falar do modo como essa experiência religiosa se expressa, Ales Bello utiliza o termo "manifestação do sagrado" nas culturas arcaicas em que predomina o aspecto hylético e religião ou religioso para as "religiões históricas" em que predomina o aspecto noético. Com relação a este último, Ales Bello afirma: "com o termo religioso me refiro às religiões históricas e, em particular, àquelas que se configuram com uma forte distinção entre espiritual e material, entre alma e corpo, e com acentuação da dimensão subjetiva pela tomada de consciência individual e, portanto, a insistência sobre a interioridade (...). Emblemática neste sentido é a cultura ocidental com a conexão entre a grande elaboração intelectual grega e a tradição hebraico-cristã" (ALES BELLO, 2014, p. 71).

As características fundamentais das culturas arcaicas indicam que "o momento hylético guia e conduz a organização da realidade" (ALES BELLO, 2014, p. 36). As vivências revelam que não existe distinção entre "sujeito e objeto", "corpo e psique", "interior e exterior" como acontece na mentalidade ocidental (ALES BELLO, 2014, p. 35). O ser humano está inserido e misturado com o mundo, ou seja, ele não é destacado nem em relação aos outros elementos, nem em relação às outras pessoas. Portanto, a singularidade não tem sentido. As vivências são coletivas e impessoais, de modo que "o sujeito singular não propõe uma ideia sua e não manifesta uma opinião, mas ecoa acontecimentos cósmicos originários que são seus apenas acidentalmente" (ALES BELLO, 2014, p. 41). Também não existe distinção entre o que é ou não religioso, uma vez que todas as atividades humanas são perpassadas pelo sentimento do sagrado e não apenas a ação humana, mas toda a natureza possui essa conotação.

A fim de ilustrar essa realidade, tomamos o exemplo de Ales Bello (2014) a respeito dos ritos comemorativos e dos funerais dos Aranda (povo indígena da Austrália), em que se constata a presença de objetos sagrados, de pedra ou de madeira, denominados "churinga". Cada churinga é o corpo físico de um determinado antepassado e ele é passado de geração em geração para a pessoa viva que, para eles, é a reencarnação deste antepassado. Este exemplo ilustra a diferença entre hylética e símbolo. O churinga não representa o antepassado, mas é o antepassado, ou seja, não é um símbolo que remete à, ou que suscita a lembrança de outra realidade, mas é a própria realidade. Nas palavras de Ales Bello (2014), "em termos fenomenológicos podemos dizer que o momento hylético arrasta consigo o momento intencional noético da recordação, da memória, da afetividade, do significado, sem fazer distinção entre ser e aparecer, entre sinal e ente" (ALES BELLO, 2014, p. 38).

Outros dois aspectos interessantes deste exemplo são a temporalidade e a sacralidade. A presença do antepassado indica que passado e presente não estão separados como dois momentos distintos, mas que o passado pode ser reativado e vivido na atualidade. Em relação à sacralidade, Ales Bello (2014) afirma ser significativo o fato dos churingas serem pintados de vermelho, mostrando a importância da cor e reiterando o papel primordial da dimensão hylética. O vermelho "toca os sentidos determinando uma ressonância psíquica que se manifesta na atração exercida. Essa experiência torna o objeto sagrado porque o sagrado é potente e excepcional" (ALES BELLO, 2014, p. 39). Da mesma forma como o churinga não é símbolo do antepassado, mas é o próprio antepassado, a sacralidade também não é algo que se adiciona ao objeto, pois ele é sagrado em si mesmo (ALES BELLO, 2014, p. 39).

Se nas culturas arcaicas predomina o aspecto hylético, nas religiões históricas a noética ocupa o lugar central. Passa-se a distinguir interioridade e exterioridade, natureza e espírito e, segundo Ales Bello (2014), o aspecto noético se evidencia particularmente no surgimento do monoteísmo e na visão de Deus como um ser unitário, transcendente e pessoal (religiões judaica e cristã). A noética se evidencia também pelo "desenvolvimento da vida ética na sua relação com a crença em Deus" (ALES BELLO, 2014, p. 52). Entretanto, o predomínio do aspecto noético nestas religiões não elimina o momento hylético. De acordo com Ales Bello (2014), diferentemente da Filosofia e das ciências, a dimensão religiosa mantém sempre uma ligação com a hylética. A análise da autora (ALES BELLO, 2014) a respeito do **sacrifício** e do **banquete sagrado** no contexto das diferentes religiões nos possibilita compreender a diferença entre a cultura arcaica e as religiões histórias, e a identificar o aspecto hylético nestas últimas.

O termo sacrifício, do latim *sacrificium* (*sacra facer*), significa cumprir ações sagradas (ALES BELLO, 2014, p. 43). Cada ação humana possui um sentido próprio e introduz algo de novo no mundo. No caso do sacrifício, trata-se de uma ação especificamente sagrada, que irá introduzir esse novo. A palavra "sagrado", no latim *sacer*, significa algo misterioso diferente da dimensão humana e, no grego *hieros,* refere-se à Potência que dá saúde. Nesse sentido, a ação sagrada que corresponde ao sacrifício é uma ação através da qual os seres humanos se relacionam com algo que os supera e os sustenta (ALES BELLO, 2014, p. 46).

De acordo com Ales Bello (2014), a Potência é a coisa mais importante para os seres humanos; por isso, o sacrifício consiste em oferecer a ela aquilo que cada um julga possuir de mais valioso e que varia de acordo com a visão de mundo e os valores de cada tempo e cultura. Nas culturas arcaicas, doar significa "colocar-se em relação com uma segunda pessoa mediante um objeto que é considerado uma parte do eu" (para um pai, o "objeto" pode ser o filho por exemplo; para um pastor, uma ovelha; para o poeta, seu canto). O objeto doado não representa a pessoa, mas é a própria pessoa (hilética). Nesse sentido, o sacrifício caracteriza-se como uma oferta de si mesmo à Potência (ALES BELLO, 2014).

O que distingue uma oferta qualquer de um sacrifício é o valor daquilo que se oferece e também o rito que compõe esta oferta. Segundo Ales Bello (2014) todo sacrifício é composto por ações especiais que seguem um roteiro pré-estabelecido, e culmina quase sempre com um banquete. Além disso, toda religião – e daí também o sentido do sacrifício – está ligada à noção de redenção. Sob este aspecto Ales Bello (2014) cita Van der Leeuw ao afirmar que o ser humano que se confia ao sagrado busca salvação e redenção. A oferta e o banquete sagrados têm como fruto o sustento e a salvação.

Além disso, na cultura arcaica a Potência está presente em tudo de maneira difusa, mas existe sempre um lugar sagrado que se configura como sua morada e onde se realiza o sacrifício. É o lugar de presença da Potência por excelência, um local separado que a mantém distante dos seres humanos.[55] Assim como acontece com os objetos sagrados, os lugares sagrados também possuem como característica comum a capacidade "de tocar de modo extraordinário a sensibilidade" tanto do ponto de vista físico (dos sentidos) como psíquico (dos impulsos). São lugares como uma "árvore isolada na savana" ou um "monte coberto de nuvens no topo", que são associados ao sagrado na medida em que surpreendem pelas suas características peculiares (ALES BELLO, 2014, p. 50). A existência desse lugar específico remete a outro aspecto do sacrifício que é a função sacerdotal. O sacerdote ou sacerdotisa é a única pessoa que tem acesso ao lugar sagrado e que pode realizar a oferta.[56]

Nas religiões históricas, o fato de o aspecto noético predominar promove algumas mudanças na noção do sacrifício e do banquete ritual em relação às culturas arcaicas. Segundo Ales Bello (2014), o sentido essencial do sacrifício que é a doação da própria vida permanece nas religiões históricas. Entretanto, com a separação entre interioridade e exterioridade e com a centralidade do espírito, a intenção do coração passa a ser mais importante e valiosa do que

---

[55] De acordo com Ales Bello (2014) esta situação remete a outro sentido etimológico da palavra sagrado que significa também "aquilo que é separado e do qual é preciso ficar distante" (ALES BELLO, 2014, p. 50).

[56] Para ilustrar a vivência do sacrifício e do banquete ritual nas culturas arcaicas, Ales Bello (2014) apresenta o rito do primeiro salmão realizado entre os Yurok, tribo indígena da América do Norte. Para essa população, o salmão era um ser imortal ou uma alma que assumia a forma material de peixe e que se sacrificava voluntariamente todo ano em benefício do povo. O primeiro peixe capturado era cozido e comido de acordo com um ritual próprio em que participavam um velho que cumpria a função de sacerdote e que conduzia o rito; uma mulher idosa que cortava o peixe, uma jovem que cozinhava o peixe em cima de uma erva que exalava um forte odor e um jovem cuja tarefa era narrar e comer um pedaço do peixe. Além disso, de acordo com a descrição da autora (ALES BELLO, 2014), havia dois cachimbos cuja fumaça era o respiro do "peixe-divindade" que "se espalhava por tudo". Após comer o peixe, cujo aroma e gosto eram fortes, o jovem dizia que se sentia forte e que não havia tido fome nem sede por longo tempo. Ao retratar o ritual, Ales Bello (2014) chama a atenção para alguns aspectos que ilustram como o momento hylético conduz as ações. O cachimbo por exemplo que é um objeto físico, no rito possui uma alma que respira (fumaça). Também o salmão – que ao ser considerado um ser imortal demonstra a indistinção entre o mundo humano e o mundo da natureza característica da mentalidade arcaica – possui a capacidade de tornar potente tudo o que é atingido pelo seu forte odor e de dar uma força especial ao jovem que come sua carne. Neste caso, o alimento sagrado "opera uma transformação que passa pela corporeidade para atingir o que podemos definir espírito" (ALES BELLO, 2014, p. 62). Estes elementos ilustram como os objetos físicos e os gestos corporais "possuem uma ressonância interior, psíquica, que está intimamente ligada a um valor sagrado" (ALES BELLO, 2014, p. 61). Eram justamente estes objetos e gestos executados da maneira prescrita que garantiam a sacralidade do sacrifício e do banquete, portando assim "o seu fruto", ou seja, a redenção (ALES BELLO, 2014, p. 60). Sendo assim, se o salmão capturado se sentisse satisfeito com o tratamento recebido, voltaria ao mar e enviaria outros peixes assegurando uma pesca farta à população. Assegurando, portanto, vida e sobrevivência humanas, mas também uma força sobrenatural. O ritual dos Yurok ilustra a centralidade do momento hylético nos rituais sagrados da cultura arcaica; e a presença de uma visão antropológica de base em que há uma profunda unidade entre as três dimensões da pessoa – corpo, psique e espírito.

o aspecto material da oferta. Ales Bello (2014) ilustra essa realidade a partir do cristianismo, pela narração bíblica da "oferta da viúva".[57]

A narrativa conta que Jesus e seus discípulos observavam as pessoas que se aproximavam do templo para depositar suas ofertas, quando Jesus chama a atenção para uma viúva pobre que deixou apenas uma moeda. Ele afirma aos discípulos que aquela viúva havia dado mais do que todos. Do ponto de vista material, a viúva havia dado o menor valor. Entretanto, ele não olhou para o valor material da oferta, mas para a disposição interior da viúva que doou todo o seu sustento. Nesse sentido, a oferta coincide com a própria existência. Não se trata neste caso de uma experiência hylética, pois a viúva distingue sua vida e o dinheiro, mas porque doou tudo o que tinha e não sabia como iria sobreviver sem aquele dinheiro, a oferta coincide com sua vida (ALES BELLO, 2014). Mantém-se, portanto, o sentido de doação da própria vida, mas o valor da oferta está na disposição interior em doar-se e não no valor material do objeto.

Veremos, agora, de modo mais específico, a noção do sacrifício e do banquete ritual no cristianismo e, sobretudo através deste último, ilustraremos a presença do aspecto hylético nas religiões históricas.

Segundo Ales Bello (2014), na religião cristã estão presentes todos os aspectos do sacrifício que se manifestaram ao longo da história. Cristo assume a função do cordeiro que era imolado na Pascoa judaica – por isso ele é chamado cordeiro de Deus –, ou seja, ele é imolado para que a vida continue e seja redimida. Além disso, levando-se em consideração as duas naturezas de Cristo, a divina e a humana, o valor da sua oferta é o mais alto possível, pois é Deus mesmo oferecendo-se a Deus. Ao mesmo tempo, a sua natureza humana garante que seja um sacrifício oferecido por mãos humanas, permitindo que os seres humanos recebam o fruto de vida e redenção que dele provém (ALES BELLO, 2014). Essa realidade faz com que no sacrifício cristão exista uma convergência de todas as funções em uma única pessoa; ou seja, Jesus Cristo é o sacerdote que oferece o sacrifício, a vítima sacrificada e a Potência que o recebe e que redime a humanidade (ALES BELLO, 2014). Outro aspecto destacado pela autora (ALES BELLO, 2014) está no fato de o sacrifício ter uma continuidade, ou seja, ser renovado pela oferta do corpo e do sangue de Jesus presentes no pão e no vinho; e aqui entramos no tema do banquete sagrado.

Para os cristãos católicos, o pão e o vinho não simbolizam o corpo e o sangue de Jesus Cristo, mas são o seu corpo e o seu sangue. De acordo com o relato evangélico, na última ceia

[57] O texto de referência encontra-se no Evangelho de Marcos, capítulo 12, versículos 42 a 44 (Mc 12, 42-44).

Jesus disse para seus discípulos: "Tomai todos e comei, isto é o meu corpo que será entregue por vós".[58] Trata-se de uma presença forte do elemento hylético da vivência. A redenção se opera pelo alimento material (pão e vinho) que se transforma na divindade (ALES BELLO, 2014).

A análise do cristianismo do ponto de vista das vivências de base presentes nos diferentes ritos e manifestações levou Ales Bello (2014) à conclusão de que existe um "equilíbrio extraordinário" entre o momento hylético e noético nesta religião. A autora (ALES BELLO, 2014) afirma que, "em termos antropológicos, sensibilidade, corpórea e psíquica, e espírito são intimamente conectados e valorizados" (ALES BELLO, 2014, p. 55). De fato, pela ressurreição de Jesus (que não ressuscita como puro espírito, mas com um corpo), vemos que a redenção não privilegia uma dimensão, mas é redenção da pessoa inteira.

Além disso, a autora (ALES BELLO, 2014) sustenta a tese de que o cristianismo trouxe uma importante contribuição para o processo de valorização do ser humano, ao afirmar que "foi necessário o sacrifício de Cristo para resgatar verdadeiramente o humano e dar a ele um lugar proeminente, que requer o respeito da sua dignidade" (ALES BELLO, 2014, p. 75). Uma valorização que extingue a discriminação social ou racial, conforme ilustra o ensinamento de Jesus através da "parábola do bom samaritano".[59]

Nesta parábola, Jesus se remete ao ensinamento de "amar ao próximo", que tem origem no judaísmo, e pergunta: quem é meu próximo? Pela parábola, ele demonstra que o próximo não é somente a pessoa da mesma família que a minha, da mesma religião, da mesma cultura ou do mesmo povo. O próximo, em última instância, é o inimigo e isso tem uma implicação radical para a dimensão ética. De fato, Ales Bello (2014) afirma que o "cristianismo contribuiu (...) para mudar os costumes, através de uma consideração diferente da relação entre o ser humano e sagrado e que, como consequência, a relação com 'os irmãos' é inegável" (ALES BELLO, 2014, p. 57). Trata-se de uma nova configuração da Potência que se revela como Pai instaurando uma relação de proximidade entre o sagrado e o humano pela paternidade, e entre os próprios seres humanos pela fraternidade. De fato, se Deus é o "Pai nosso",[60] ou seja, pai de todos conforme o ensinamento de Jesus, os seres humanos são irmãos.

---

[58] Mateus 26, 26.

[59] Lucas 10, 29-37.

[60] Lucas 11, 2-4.

Vemos, neste caso, a ética associada à experiência religiosa e à crença em Deus. Trata-se de, como vimos ao abordar o tema da ética, um projeto existencial bastante ambicioso e, do ponto de vista religioso, impossível sem um auxílio sobrenatural. Por isso, Ales Bello (2014) chama a atenção para a necessidade de se distinguir o cristianismo dos cristãos, uma vez que, mesmo tendo abolido os sacrifícios humanos, a violência continua presente. Afirma ainda que "o tema da violência sempre foi um ponto espinhoso para os cristãos, porque a mensagem evangélica é muito clara em condená-la, enquanto do ponto de vista humano é muito difícil evitá-la" (ALES BELLO, 2014, p. 57).

Ainda de acordo com a autora,[61] o tema da violência ligado à religião tem sua raiz no fato de as religiões se tornarem, em nível psíquico, um princípio identitário dos povos, o que faz com que ela seja instrumento de disputas e guerras, perdendo a sua missão essencial de ser um instrumento de aproximação da Potência e, em última instância, de salvação.

Ainda segundo a autora, a função salvífica das religiões reporta-nos ao tema do mal. A conexão entre salvação e mal encontra-se na seguinte pergunta: "Devemos ser salvos do quê?" (ALES BELLO, 2014, p. 67). Segundo Ales Bello (2014), a resposta é quase automática: devemos ser salvos do mal. Mas o que é o mal? A autora (ALES BELLO, 2014) afirma que, da mesma forma que a Potência se revela na experiência religiosa e nos remete a um correlato real[62] (e não simplesmente a um sentido subjetivo de caráter psicológico, o que reforçaria a ideia de uma ilusão), o mesmo acontece em relação ao mal que ela afirma ser uma vivência interior, mas também uma realidade que assume diferentes representações em cada religião.

Nas culturas arcaicas, o mal é sentido como um mal-estar ou dor. Ele se configura como uma entidade real e distinta da pessoa, devendo ser derrotado ou exorcizado através de ritos específicos em que se propõe a luta do bem contra o mal. Ales Bello (2014) afirma que o mal é representado por algo "extraordinário no sentido do monstruoso" e que "produz a morte" (ALES BELLO, 2014, p. 69). Um exemplo desta representação é a figura do abutre[63]

---

[61] Anotações pessoais da pesquisadora referente ao curso ministrado pela Professora Angela Ales Bello "A experiência religiosa entre Psicologia e Fenomenologia", no Instituto de Psicologia da USP/SP, entre os dias 15 a 21/9/2014. As anotações referem-se ao dia 15/9/2014.

[62] A esse respeito Ales Bello (2014) afirma que não está em questão a pergunta filosófica sobre a existência de Deus, mas sim a correlação profunda entre o ser humano na sua singularidade (e na dimensão coletiva) com algo que o transcende, que não depende dele e que Van der Leeuw denomina *o estrangeiro* (ALES BELLO, 2014, p. 68).

[63] O exemplo do abutre é citado por Ales Bello a partir da pesquisa de Marija Gimbutas e tem como referência as pinturas parietais de um santuário na Turquia. Para mais detalhes, ver Ales Bello, A. *Il senso del sacro*, p. 70.

que, pelo tamanho grande e pelo fato de se alimentar de carniça, é identificado como um ser que procura a dor, a morte, o negativo, concretizando o mal.

Nas religiões históricas, Ales Bello (2014) analisa a vivência do mal a partir da tradição judaico-cristã e cita dois relatos bíblicos, em que aparecem tanto o momento hylético como o noético. O primeiro trecho é tirado do livro do Gênesis (Gn 2, 9) que afirma que "Deus fez brotar da terra toda espécie de árvores de aspecto agradável e de bons frutos para comer; e dentre elas, a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal". Ales Bello (2014) chama a atenção para o fato de a árvore possuir dois sentidos: ela é a vida e é também o conhecimento do bem e do mal. Nos dois casos o momento hylético se faz presente, pois a árvore não simboliza a vida ou o conhecimento, mas é a vida e o conhecimento. O aspecto hylético também se evidencia na medida em que o conhecimento do bem e do mal pode ser adquirido comendo o fruto da árvore (a maçã). Neste caso, vemos a "justaposição" entre o alimento físico (o fruto em si) e o alimento espiritual (conhecimento do bem e do mal) (ALES BELLO, 2014).

Este alimento espiritual fornece um critério de orientação interior e coloca o ser humano diante da possibilidade de escolha a partir da consciência entre bem e mal (dualismo típico do pensamento ocidental: bem e mal, corpo e alma, interior e exterior). Segundo Ales Bello (2014), o tema da escolha, da persuasão e da decisão aponta para uma nova visão de ser humano e para a importância da interioridade e do aspecto noético nas religiões históricas. Nesse sentido, o mal é visto como uma entidade real, distinta e exterior ao ser humano, a exemplo da figura do demônio na passagem da tentação de Jesus no deserto;[64] mas é também uma realidade vivida interiormente e presente nas intenções do ser humano (momento noético), conforme ilustra o relato bíblico[65] em que Jesus ensina aos discípulos que não existe nada de fora que entrando no ser humano possa contaminá-lo, mas que aquilo que contamina é o que sai do seu interior (ALES BELLO, 2014).

Esse tema também é abordado por Ales Bello[66] a partir da concepção de Agostinho de Hipona, segundo a qual o mal é o contraste entre a nossa intuição do Todo e a experiência do próprio limite. Do ponto de vista teológico, Deus, que é o Todo, cria as coisas. Mas, quando cria, Ele não pode criá-las como Todo, porque senão seriam outro Todo e o Todo não pode ser

---

[64] Mateus 4, 1-11.

[65] Mateus 15, 10-20.

[66] Curso da professora Angela Ales Bello "Experiência religiosa: entre Fenomenologia e Psicologia" ministrado no IPUSP/SP de 8 a 11/09/2015. O trecho refere-se à aula do dia 11/9/15, retirada em 28/3/2016 do endereço https://www.youtube.com/watch?v=F8lR9pXK9G4

senão uma coisa só (o Todo já é tudo, não pode haver mais de um tudo). Além disso, se Ele mandasse para fora de si o Todo, seria Ele mesmo e não uma criação. Sendo assim, se Deus envia algo para fora de si, deve ser algo diferente e, portanto, não pode ser Potente como Deus. Deve ser menos potente e, se é menos potente, não é tudo. Se não é tudo, é limitado. Falta alguma coisa para ser o Todo e isso que falta é o limite, o mal. O limite que é sentido de forma dramática nas doenças físicas, nas doenças mentais, mas também na nossa condição de modo geral. Trata-se do paradoxo da condição humana que intui o Todo, sabe o que é o bem porque tem um traço do divino em si, mas não consegue realizá-lo porque é limitado.

Ainda segundo Ales Bello, pela liberdade, o ser humano pode aderir interiormente à Potência ou ao mal, e esse tema é tratado por Edith Stein no artigo "A estrutura ôntica da pessoa e a problemática do seu conhecimento"[67] em que ela discute a questão da liberdade e da escolha associada à dimensão religiosa, relacionando natureza humana, liberdade e Graça divina, conforme apresentamos a seguir.

2.4.4 Liberdade, escolha e dimensão religiosa

A reflexão apresentada por Edith Stein no texto referido aborda os temas tratados na obra *Psicologia e ciências e do espírito*, associando-os à perspectiva metafísica da autora (baseada nas obras de Aristóteles e de Tomás de Aquino) (ALES BELLO, 1999b). Este percurso ilustra ainda o interesse de Edith Stein pela profundidade da alma, cujo caminho, segundo Ales Bello (1999b), ela encontra em Agostinho e na mística carmelita. Trata-se, portanto, de acordo com Ales Bello (1999b), de uma antropologia original em que o aspecto fenomenológico – descritivo essencial – se liga àquele ontológico, isto é, metafísico substancial, em uma reflexão que ilustra a estreita relação entre a dimensão religiosa e a ética:

> Edith Stein apresenta uma reflexão sobre o cristianismo conduzida com instrumentos de caráter filosófico e com um andamento fenomenológico que coloca em evidência a incidência da dimensão religiosa na perspectiva existencial e sobre o comportamento ético do ser humano. (ALES BELLO, 1999b, p. 9)[68]

---

[67] Título original em alemão *Die ontische Struktur der Person und ibre erkenntnistheoretische Problematik*. O texto foi escrito entre 1930 e 1932 (ALES BELLO, 1999b).

[68] Ales Bello afirma que, nessa obra, Stein realiza uma reflexão que "ultrapassa o tema da constituição do sujeito humano para adentrar nos caminhos da ética ligada indissoluvelmente à experiência religiosa" (ALES BELLO, 1999b, p. 15).

Nessa obra, Stein (1999e) realiza uma reflexão a respeito da alma humana e das possibilidades que ela tem de viver segundo sua natureza ou de ligar-se a um reino sobrenatural. Segundo Ales Bello (1999b), a alma humana pode ser dividida em uma parte psíquica e uma parte espiritual. A primeira está ligada à corporeidade (dimensão psicofísica) e se movimenta de forma reativa a partir do contato com o mundo exterior. Conforme descrito no item 2.2 Antropologia, seu modo de funcionar equivale ao do animal. Não existe nessa parte da alma abertura para a interioridade e as tomadas de posição (admiração, desprezo, medo, esperança, alegria, dor) são reações passivas desencadeadas pelas impressões vindas do exterior. Por isso, Edith Stein (1999e) afirma que não existe liberdade nesta dimensão e a denomina "vida psíquica natural espontânea" (STEIN, 1999e, p. 51).

A segunda parte da alma corresponde à dimensão espiritual do ser humano conforme apresentada no item 2.2 Antropologia. Os movimentos proporcionados por esta dimensão são fruto de uma abertura para a interioridade, de avaliações e decisões que correspondem à atividade intelectual e da vontade, manifestando liberdade. Por isso, Stein denomina esses movimentos "atividade" e não mais "reação" (STEIN, 1999e, p. 52). Até aqui estamos no terreno da natureza humana; ou seja, tanto a vida psíquica como a razão natural (dimensão espiritual) são compreendidas como atividades naturais do ser humano. Mas, de acordo com Stein (1999e), a dimensão espiritual não se restringe à natureza. No centro da alma está o núcleo de onde brota nossa identidade pessoal e por meio do qual podemos nos colocar em contato com o sobrenatural.[69]

Edith Stein (1999e) afirma que a pessoa pode viver de acordo com sua natureza ou pode se assegurar em uma esfera sobrenatural, sendo guiada pelo espírito divino ou por um espírito maligno. Os movimentos da alma são compreendidos a partir dessas realidades e da sua relação com a liberdade da pessoa. Veremos a descrição de Stein (1999e) a esse respeito, iniciando pela vida natural.

O viver, de acordo com a vida natural, pode acontecer de dois modos distintos. A pessoa pode ser guiada unicamente pela "vida natural espontânea" (psique); ou pode submeter as reações psíquicas a critérios estáveis de escolha, orientada pela razão natural. Neste caso, a pessoa age a partir do núcleo e pode acolher ou recusar as tomadas de posição. Pode escolher dentre as possibilidades que se lhe apresentam, acolhendo e cultivando determinados

[69] Vimos, de fato, ao tratar da experiência religiosa, que o núcleo é o lugar da abertura e do encontro com a Potência e, segundo Ales Bello, do encontro também com o mal, pois afirma que "é por meio deste centro que nos colocamos em contato com o bem e com o mal" (ALES BELLO, 1999b, p. 17).

sentimentos e "reprimindo" outros de acordo com a sua escolha.[70] Nesse sentido, existe certo grau de liberdade que corresponde à liberdade mencionada no início desse item como um livre posicionar-se que inclui os condicionamentos. Sobre esta realidade Edith Stein afirma que a pessoa "não consegue ultrapassar a esfera psíquica natural, mas utiliza a própria liberdade para conhecer a si mesma, isto é, conhecer a estrutura da própria vida psíquica e as leis que a governam" (STEIN, 1999e, p. 57).

Stein (1999e) ressalta, entretanto, que este conhecimento não deve ser supervalorizado, pois se trata de um conhecimento natural humano e, portanto, sujeito a erros. Nesse sentido, ela afirma que "a pessoa que quer dominar a própria liberdade e ser senhora de si corre sempre o risco de cair vítima da irracionalidade" e que "a sua esfera psíquica é a parte especificamente indefesa" (STEIN, 1999e, p. 57). Ainda de acordo com a autora (1999e), a pessoa que quer proteger a própria psique deve encontrar uma ligação com outro reino que não o da natureza.

A passagem da vida natural para a esfera sobrenatural deve ser livremente realizada pela pessoa. Por isso Stein afirma que "entre o reino da natureza e o reino da graça está o reino da liberdade" (STEIN, 1999e, p. 54). Apesar de utilizar a expressão "reino da liberdade", ela irá afirmar que a "liberdade pura" não pode ser um reino, uma vez que não possui dimensão, mas é como um ponto vazio imóvel que precisa se ligar a algum reino (que possua extensão) para desenvolver sua vida interior. A esse respeito Stein escreve:

> O sujeito livre – a *pessoa* – é como tal exposto ao vazio. Ele possui a si mesmo e pode se mover em todas as direções. Entretanto, permanece absolutamente fixo em si mesmo devido a essa liberdade absoluta, e está condenada à imobilidade. O si que ele possui é totalmente vazio e recebe o preenchimento do reino ao qual se confia em virtude da sua liberdade (STEIN, 1999e, p. 54, grifo da autora)

Isto significa que a pessoa não pode fundar-se sobre si mesma. Se ela não se liga a nenhum reino e fecha-se em si, permanece em um vazio e acaba se consumindo. Por isso, ela deve se ligar ou ao reino da natureza ou a um reino que a transcende. Ela deve, em última instância, renunciar (ao menos em parte) à sua liberdade para poder realizar algo com ela, ganhando "alma e vida" pela sua ligação com algum reino.

Ao abordar o tema da experiência religiosa, vimos que a abertura ao transcendente se dá pelo núcleo, centro pessoal. É aproximando-se do núcleo, portanto, que a pessoa pode

---

[70] De acordo com Edith Stein, por essa possibilidade de escolha a pessoa participa da construção de seu próprio caráter. É isso o que Stein chama de autoeducação ou autodeterminação (STEIN, 1999e, p. 56). Veremos este tema no próximo item: 2.5 A formação humana.

livremente se confiar ao reino divino, pelo ato de fé. Por isso, Edith Stein afirma que, ao ligar-se ao espírito divino, a alma não é mais movida pelo exterior (como acontece com a vida natural espontânea), e sim pelo "alto"; e este "alto" significa que ela é guiada ao mesmo tempo pelo "reino do céu" e pela sua interioridade, conforme escreve: "para a alma ser elevada no reino dos céus significa estar totalmente enraizada em si mesma. E vice-versa: ela não pode encontrar apoio seguro em si mesma sem ser elevada acima de si mesma" (STEIN, 1999e, p. 53).[71]

A alma que se confia ao reino divino recebe as impressões do exterior no núcleo e suas tomadas de posição também saem deste centro, mas "são prescritas" pelo alto e não por um critério humano natural. Nesse sentido, Stein denomina esta realidade de "vida liberta" ou pessoa liberta, pois ela pode responder às impressões com reações que não vêm da natureza e, sendo assim, ela é considerada "livre da natureza" (STEIN, 1999e, p. 53; p. 59). Além de não estar mais à mercê das impressões vindas do exterior, a pessoa também não permanece sozinha, abandonada em si mesma sem defesa, mas está "ancorada no alto". A liberdade, neste caso, também inclui uma conotação diferente da liberdade natural em que se realiza um ato livre. No caso da vida liberta, a pessoa se confia livremente ao reino divino e, nesse sentido, ela tem início com um ato livre, mas, ao se abandonar ao espírito divino, pode agir também de modo espontâneo, movida por esse espírito. É o que Stein chama de ação da "Graça" na pessoa (STEIN, 1999e, p. 54).

Como exemplo da ação da Graça na pessoa, Stein (1999e) afirma que, de acordo com a lei natural da razão, existem coisas que são dignas de amor e outras que são dignas de ódio e que, apenas sob a ação da Graça, é possível romper esta lógica e amar o que é odiável. Para Stein, portanto, uma reação deste tipo, que rompe com a lógica natural, só pode ser explicada pela ação de um espírito que a transcende – no caso o espírito divino. Este é um importante argumento que demonstra como o percurso investigativo de Edith Stein é todo permeado pelo método fenomenológico. Stein faz referência a esses reinos não como um pressuposto teórico, mas como fruto da evidência da presença de uma dimensão transcendente a partir da análise da experiência humana. Ales Bello (1999b) confirma esta postura pela seguinte afirmação:

> Não se trata de pressupor a existência do reino do bem e do reino do mal, mas de mostrar que algumas atitudes e algumas tomadas de posição do ser

[71] Edith Stein (1999e) refere-se ao reino divino como "reino da Graça" porque a pessoa espiritual à qual corresponde essa esfera espiritual (Deus) busca a alma não por amor próprio, mas por amor a ela. Trata-se de uma "plenitude que não deseja possuir, mas que transborda e se doa" (STEIN, 1999e, p. 61). Stein também o chama de "reino do céu" porque a pessoa é elevada em sua condição humana e, finalmente, o chama de "reino da luz" caracterizando-o segundo o seu interior. Ele plenifica a alma (STEIN, 1999e, p. 61).

> humano constatáveis no cotidiano não encontram justificativas senão em condições não naturais. (ALES BELLO, 1999b, p. 18)

Ainda segundo a autora (ALES BELLO, 1999b), a transformação que acontece no ser humano é tão forte que é possível dizer "loucura" (algo inesperado para a razão natural) à postura de quem está sob o efeito da Graça. Por outro lado, mesmo provocando transformações radicais nas reações naturais do sujeito, o reino divino não destrói a sua individualidade (que é "intangível"). Pelo contrário, a individualidade se une ao espírito de luz que "a potencializa" e, por isso se diz que a pessoa passa por um "novo nascimento" (ALES BELLO, 1999b, p. 18). A esse respeito Edith Stein (1999e) afirma que nossa individualidade não deve ser confundida com as nossas predisposições ou reações naturais. Ela está por trás dessas realidades, é independente e imprime nelas a sua marca, bem como em tudo o que sai da nossa alma. Nesse sentido, até mesmo "a Graça é acolhida por cada alma segundo a própria individualidade" (STEIN, 1999e, p. 68). A Graça preenche a alma com sua luz e cuida dela.

Vimos, de fato, ao tratar da essência do espírito no item 2.2 Antropologia, que é característica fundamental do espírito divino o sair de si permanecendo em si. Ele emana, mas não perde sua riqueza. Enquanto emana, cuida de si e cuida também, de acordo com Stein (1999e), daquilo para o qual ele emana: "aquilo que o espírito de luz preenche é protegido por ele, cuidado por ele" (STEIN, 1999e, p. 67). Por isso, Stein afirma que o espírito divino é uma verdadeira morada para a alma. Afirma, ainda, que toda essa ação acontece porque o "senhor desse reino quer o bem da alma; "transborda e se doa" por amor a ela (STEIN, 1999e, p. 61).

O mesmo não acontece em relação ao espírito maligno. Da mesma forma que Edith Stein (1999e) intui a esfera sobrenatural do reino divino a partir de atitudes e tomadas de posição do ser humano que não se justificam pela sua natureza humana, assim também acontece com relação ao mal. Se atitudes como amar o que é odiável indicam o preenchimento da alma pelo espírito de luz, o fato de a pessoa odiar o que é amável indica a sua submissão a um reino oposto. Realmente a autora (STEIN, 1999e) define o "reino do mal" não como uma realidade em si mesma, mas por oposição ao reino de Deus e justifica essa compreensão afirmando que este reino tem origem nos anjos que, assim como o ser humano, não podem se fundar sobre si mesmos. Vejamos o que ela (STEIN, 1999e) escreve:

> Por isso [pelo fato do retirar-se em si mesmo não poder nunca significar fundar-se sobre si mesmo] também os *anjos* que fazem uso da sua liberdade e querem se recusar a servir ao Senhor [do reino da luz] não podem fundar-se verdadeiramente sobre si mesmos. Devem necessariamente *cair* do reino da luz em outro reino e devem produzi-lo por si mesmos porque não o

> encontram. Este [reino] carrega em si o sinal da sua origem: justamente pela *oposição* ao reino do qual saiu, é qualificado como treva, vazio, ausência, nada (STEIN, 1999e, p. 55, nota de rodapé 10)

A submissão do ser humano a esse reino acontece quando a pessoa quer dominar a própria natureza e se coloca fora dela (a pessoa quer estar acima da sua natureza e rejeita o espírito divino porque não quer se submeter a nada). Mas, como vimos, é impossível permanecer fora da natureza sem ser preenchido por um espírito de outra natureza. Nesse sentido, Stein (1999e) afirma que a pessoa pensa dominar a sua natureza, mas na verdade está submetida ao mal. Além disso, ela afirma que "o mal não poderia tocar os seres humanos se não houvesse neles uma morada originária", pois diferente do espírito, a alma não é aberta a tudo, mas apenas àquilo que lhe é conforme, ou seja, àquilo já havia encontrado nela um lugar (STEIN, 1999e, p. 64). Assim, "a tentação não vem de fora, mas o ser humano a encontra dentro de si, desejosa apenas da legitimação de um ato livre" (STEIN, 1999e, p. 65). Ao realizá-la, ele pensa dominar a si mesmo, mas na verdade torna-se escravo do mal e deixa de ter vida própria. "A alma é continuamente arrastada para fora de si e não encontra morada, não encontra paz" (STEIN, 1999e, p. 60), tornando-se estranha a si mesma. Por isso, Stein (1999e) afirma que neste estado a alma fica em uma condição de escravidão muito maior do que no estado natural em que ela está sim submetida às reações que provêm do exterior, mas ao menos estas reações são suas.

Vimos, portanto, que a questão da liberdade nos coloca no terreno da ética e da busca de critérios para o nosso agir. Vimos, ainda, com Ales Bello (2005), que um agir ético fundamentado moralmente, ou seja, pautado por critérios de bem (que contribuem para a nossa formação e a formação do mundo), pode ser buscado levando-se em conta as dimensões constitutivas do ser humano: o corpo, a psique, o espírito, a relação com o outro e a experiência religiosa; que, quando é aceita em nível psíquico, pode ser expressa e vivida em um contexto religioso particular. Neste caso, a religião é vivenciada como um caminho de aproximação à Potência. Apesar de cada manifestação religiosa diferenciar-se em relação à predominância do momento hilético ou noético da vivência, elas possuem em comum a revelação da Potência, que vem em socorro do humano e o salva do mal. O tema do bem e do mal enfatiza o drama humano de aspirar ao bem e não ser capaz de realizá-lo sozinho por ser limitado, ou seja, pela presença do mal em seu interior.

A esse respeito vimos a explanação de Edith Stein (1999e) sobre a liberdade humana e a possibilidade de a pessoa confiar-se à Potência (ao reino da "Graça") e se realizar pautada por critérios prescritos pelo "alto"; ou ainda a possibilidade de trilhar outros caminhos como:

o deixar-se levar pelos impulsos ou pela razão natural; ou o querer elevar-se acima de si, neste caso tornando-se escravo do mal e sendo afastado cada vez mais de si. Por fim, essa dinâmica ilustra o papel da liberdade na formação humana e as possibilidades que a pessoa tem de colocar a própria alma em movimento. Expressa, em última instância, a seguinte afirmação de Stein: "Aquilo que o sujeito sacrifica da sua liberdade e o que conserva dela; aquilo para o qual oferece o sacrifício e o uso que faz daquilo que conserva, decidem o seu destino enquanto pessoa" (STEIN, 1999e, p. 55). Dando continuidade a este tema, apresentamos a visão de formação humana de Edith Stein.

2.5 Formação humana

Em uma conferência de Edith Stein para educadores católicos em Speyer, em 1930, cujo texto intitulado "Sobre a ideia de formação" encontra-se na obra *A vida como totalidade: escritos sobre educação religiosa*,[72] a autora (STEIN, 1999b) apresenta a sua compreensão a respeito da formação. O termo alemão utilizado por Stein (1999b) é *Bildung* que significa tanto a ação de formar, ou seja, o processo de formação (*Bilden*), como o resultado desse processo. Com relação ao processo formativo, Stein (1999b) afirma que *Bilden* significa "formar uma matéria e criar uma imagem (*Bild*) ou uma forma (*Gebilde*)" (STEIN, 1999b, p. 21). Em outras palavras, o processo formativo implica que uma matéria assuma uma forma que seja uma imagem, quer dizer, uma forma que seja a reprodução de um modelo. Segundo nota da tradutora,[73] *Bildung* compreende semanticamente tanto formar (no sentido da manipulação de substâncias inanimadas e da formação dos organismos vegetais e animais), como educar (relativo ao processo formativo do ser humano). Mas *Bildung* também ultrapassa esses sentidos, podendo ser compreendido como "conduzir a uma sabedoria de vida, à realização plena de si" (STEIN, 1999b, p.21).

Edith Stein (1999b) compreende que toda matéria é formada no sentido de que ela é criada, e tudo o que existe possui necessariamente uma forma. Segundo a autora, uma matéria-prima (sem forma nenhuma) pode ser formada somente pelo Criador. Entretanto, toda matéria possui uma maleabilidade, uma predisposição para receber novas formas. Por isso podemos falar em formação. Stein (1999b) diferencia o processo formativo das matérias inanimadas e animadas e, nestas últimas, aborda a especificidade da formação nos vegetais,

---

[72] Título original da obra: *Ganzbeitliches Leben*. A obra contém 17 ensaios escritos por Edith Stein entre os anos 1926-1938.

[73] Tradutora do alemão para o italiano: Teresa Franzosi.

nos animais e no ser humano, apontando para os diferentes graus de autonomia implicados nesses processos.

As matérias inanimadas se deixam forjar em uma forma exterior. Esta forma pode ter como modelo um molde, uma imagem que um artista tem diante de seus olhos ou em sua mente, por exemplo. A formação acontece totalmente pela influência de fatores externos à matéria e o modelo também é exterior a ela. Ao contrário das matérias inanimadas que permanecem imutáveis sem uma intervenção externa, as matérias animadas possuem uma ação formadora que brota de seu interior, permitindo que elas tomem forma autonomamente. Nos seres animados, portanto, existe uma forma interna que age como modeladora. O modelo não é externo, mas intrínseco a sua própria constituição. Não é algo pronto a ser imitado, mas sim um princípio dinâmico que permite que aquele ser se torne ele mesmo. Como vimos no item 2.2 Antropologia, este princípio interior formativo é chamado "alma" por Tomás de Aquino e, nesse sentido, temos a alma vegetativa, animal (ou sensitiva) e humana (STEIN, 1999b).

Com relação à formação das plantas, o princípio interno (alma vegetativa) orienta o seu desenvolvimento de modo que elas não podem se tornar algo diferente do que está inscrito na sua essência. Uma rosa, por exemplo, só pode se tornar uma rosa e nunca se tornará uma margarida ou uma tulipa. A alma vegetativa "repousa na semente e torna possível que ela assuma em si, daquilo que a circunda, as substâncias úteis e as elabore. Organiza a matéria, isto é, faz surgir o organismo" (STEIN, 1999b, p. 23).

Por outro lado, as plantas possuem uma dependência muito grande dos fatores externos, que podem inibir ou favorecer o seu processo formativo. Tais fatores compreendem tanto a ação da natureza (chuva, sol, geada, tipo de solo) como intervenções humanas que podem proteger o processo formativo (regar, podar, colocar em estufas). Estes fatores externos possibilitam a evolução de diferentes possibilidades contidas na forma interior, mas podem também inibir por completo o seu desenvolvimento (STEIN, 1999b).

Nos animais, o processo formativo é semelhante ao das plantas, embora eles tenham uma autonomia maior devido à capacidade de locomoção e à vida psíquica. A locomoção permite que eles busquem por si mesmos as melhores condições para seu desenvolvimento (alimento, clima), e a vida psíquica (sensibilidade, alternância de estímulo e reação) orienta essa busca à medida que possibilita a percepção do que favorece e do que é nocivo a esse desenvolvimento. Por isso, nos animais, a forma interior orienta a formação externa, ou seja, o aspecto físico do animal e concomitantemente, a sua constituição psíquica. Portanto, podemos falar de uma formação psíquica nos animais. Formação esta que pode ser

influenciada de duas formas: pela exposição do animal a estímulos provocados artificialmente visando suscitar reações correspondentes, ou variando suas condições de vida. No primeiro caso, temos o adestramento, que possibilita uma influência sobre o comportamento exterior do animal; e, no segundo, a intervenção é mais profunda, influenciando o processo formativo interior e co-determinando a sua estrutura psíquica. Este último caso acontece com os animais domesticados, por exemplo (STEIN, 1999b).

No ser humano, o princípio interior que orienta a formação é o núcleo identitário. Essa forma interior (que é a alma da alma) orienta a formação da pessoa inteira, ou seja, do corpo e também da própria alma constituída pelas dimensões psíquica e espiritual. Nesse sentido, a alma humana forma o corpo (lhe dá forma, o governa e percebe o que acontece com ele), mas enquanto alma espiritual, ela também forma a si mesma (constitui, forma e governa a si mesma) e o mundo no qual ela vive e opera. Esta é uma diferença fundamental entre a formação humana e a formação dos animais, ou seja, a possibilidade de autoformação e a constituição de um "mundo espiritual no qual ela [a alma humana] possa viver e operar" (STEIN, 1999b, p. 25).

Para que esta formação aconteça, corpo e alma precisam de material constitutivo adequado ao seu desenvolvimento. O corpo necessita de substâncias que provêm do mundo material; ele as assume e as elabora a partir do interior. A alma, por sua vez, necessita de material espiritual e, para isso, ela conta com órgãos capazes de buscar e adquirir esse material. Tais órgãos são os sentidos e o intelecto. Além disso, a alma possui "uma força íntima ainda mais profunda" que sente quais das provisões captadas pelos sentidos e pelo intelecto possuem um valor para a sua formação, ou seja, para a finalidade que ela objetiva. Essa força íntima é chamada em alemão *Gemuet,* e pode ser traduzida como ânimo, compreendido como o complexo dos afetos e dos sentimentos. Segundo nota da tradutora,[74] *Gemuet* é o fulcro da personalidade que definimos como ânimo ou como coração.

Os materiais que alimentam a alma são assimilados no seu íntimo e crescem com ela. Por contribuírem para a constituição do mundo interior, eles são chamados objetos de valor ou bens. Aqueles bens que são produtos do espírito humano são denominados bens culturais. São objetos materiais que possuem um valor espiritual imaterial. Segundo Stein (1999b), esses bens culturais possuem uma existência independente de seus autores, por isso são autônomos. Entretanto, Stein (1999b) afirma que o contato direto com os autores enriquece

[74] Tradução do alemão para o italiano feita por Teresa Franzosi. A nota encontra-se no rodapé da p. 25.

ainda mais as pessoas e lembra que as crianças vivem prevalentemente do próprio ambiente humano, do qual a vida flui.

O intelecto (*Verstand*) é o órgão da alma que lhe possibilita enxergar esse mundo espiritual. Stein afirma que ele é "o olho espiritual da alma" (STEIN, 1999b, p. 26). Ele absorve em si passivamente aquilo que vem de fora, tornando seu esse conteúdo. Ao mesmo tempo, elabora de forma ativa a própria riqueza e o faz com o auxílio da vontade. Isto porque, segundo Stein (1999b), "cabe a nós decidir se e como queremos fazer funcionar o nosso intelecto e, como consequência, quanto queremos ampliar do nosso mundo espiritual" (STEIN, 1999b, p. 26). Nesse sentido podemos falar em autoformação.

É interessante ressaltar, como dissemos no início, que a formação diz respeito à pessoa inteira, compreendida como uma unidade indivisível cujas dimensões (corpórea, psíquica e espiritual) encontram-se estritamente imbricadas. Por isso, a formação do corpo e da alma não acontecem separadamente. De acordo com Stein (1999b), a vida e o crescimento da alma não dependem apenas dos bens espirituais do mundo exterior, mas também do corpo e, como vimos no item anterior – 2.4 Ética e religiosidade –, da sua relação com o mundo sobrenatural (STEIN, 1999b, p. 26).

Com relação ao corpo, Stein afirma que a alma "está unida a ele de modo a formar um todo a tal ponto que a saúde e o vigor do corpo transmitem força e vigor à alma, e que a enfermidade e a fraqueza do corpo fazem com que ela participe desse sofrimento" (STEIN, 1999b, p. 26). Vimos, de fato, no item 2.3 Psicologia, que a vida espiritual depende da força vital, ou seja, "que a vida pessoal-espiritual do homem surge sob o fundamento de uma vida sensível" (STEIN, 2007, p. 486). Edith Stein aborda a unidade corpo e alma ao tratar da formação do corpo na obra *Potenza e atto*[75] (2007). Do mesmo modo como acontece com as plantas e os animais, o corpo humano se configura como organismo pela forma interior, isto é, pelo núcleo. Segundo Stein (2007), o corpo é um "cenário" onde a vida da alma (psíquica e espiritual) se desenvolve e é "o órgão para o encontro com o mundo exterior" (STEIN, 2007, p. 487). À medida que a alma se forma, ela condiciona também a formação do corpo, ou seja, ela o trans-forma. Ao mesmo tempo ela necessita do corpo para mediar sua relação com o mundo exterior, ou seja, é pelo corpo que ela pode adquirir material ao seu provimento e pode também intervir formativamente no mundo.

Ainda de acordo com Stein (2007), o vínculo mais forte da unidade corpo e alma se dá pelos sentidos, principalmente pelo tato. Isto porque, ao tocar o próprio corpo ou um objeto

[75] Título original: *Potenz und Akt – Studien zu einer Philosophie des Seins*. Obra escrita em 1931.

externo, é possível perceber o corpo como algo próprio e diferenciá-lo de algo que está fora e que, portanto, não é ele. Esta capacidade é específica da alma humana. A esse respeito, Stein (2007) escreve: "A alma pessoal-espiritual consciente de si mesma sente esta corporeidade dada sensivelmente como tendo crescido com ela. A sente como uma envoltura que a circunda, que limita o círculo de seu próprio ser (...)" (STEIN, 2007, p. 487). Segundo Mahfoud,[76] a liberdade já está presente no campo das sensações mais simples e a formação acontece pelo exercício de nos posicionarmos em relação a nossa própria experiência. Por isso, podemos dizer que o princípio interno, ou seja, o núcleo é a forma, dá forma a nossa corporeidade e a nossa alma, mas não de modo mecânico e sim em relação com a nossa liberdade (nossas tomadas de posição) e com o ambiente que nos circunda. O ser humano, portanto, não está entregue sem resistências às reações do corpo, mas pode dispor livremente dele (ainda que de forma limitada), realizar ações livres com ele constituindo-se a si mesmo e intervindo (pelo conhecimento e pela vontade) formativamente no mundo que o rodeia (STEIN, 2007).

Stein (2007) exemplifica a ação livre do sujeito sobre o corpo ao falar de um estímulo de luz. Posso estar imerso em um pensamento e sou invadido pela luz de uma lâmpada acesa. Não coube a mim suscitar esse estímulo ou expulsá-lo. Ele simplesmente chega a mim e eu posso me abandonar a ele abrindo os olhos ou posso me proteger dele fechando os olhos. O estímulo penetra em mim, mas é diferente de mim, externo a mim e, se estou "espiritualmente desperto", tenho consciência de que o estímulo vem de fora (no sentido de que não é uma atividade minha, do sujeito) e que ele provoca certos movimentos corporais (impulsos e reações). A partir daí, pode surgir também a motivação para um ato livre-consciente, dando novo sentido para o que "vem de fora"[77] (STEIN, 2007).

Vimos, portanto, que a alma pode obter material para sua própria constituição a partir do corpo, a partir dos órgãos espirituais através dos quais ela acessa o mundo espiritual (valores, bens culturais) e também da vida ultraterrena, que ela acessa pelo núcleo. A respeito desta última fonte de alimento, Stein (1999b) escreve:

> Em última análise, a alma, no seu íntimo, experimenta regeneração e acréscimo de energia não como efeito dos bens espirituais do mundo

[76] Conferência "Núcleo pessoal e experiência elementar: contribuições de Edith Stein e Luigi Giussani. Proferida no I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade, Fenomenologia, Psicologia e Teologia (USP); e III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde (UNIFESP) nos dias

22 a 24 de setembro de 2014 (Anotações pessoais da pesquisadora).

[77] Este tema foi tratado no item 2.3.3 Vida Espiritual ao abordarmos os diferentes tipos de vivências intencionais e a motivação.

> exterior, mas de um princípio formativo [o núcleo]. Essa regeneração e acréscimo de energia é derramada sobre ela pela fonte de todo o ser e de toda vida, através da graça divina. (STEIN, 1999b, p. 26)

Entretanto, de acordo com a autora (STEIN, 1999b), além de se alimentar e crescer, a alma deve organizar o material que recebe. Ela deve assumi-lo como próprio e organizando-o, "estruturar-se, educar-se (*Sich Bilden*)" para fazer de si uma forma e se conformar a uma imagem. Deve também, como vimos, intervir de modo formativo no mundo (STEIN, 1999b, p. 27).

Para isso a alma precisa educar suas forças, pois na medida em que as educa, elas contribuem para estruturar a sua forma como um todo. As forças da alma são os seus órgãos (*Ausbildet*): sentidos, memória, imaginação, intelecto, sentimentos e vontade. Essa educação[78] das forças acontece à medida que os órgãos são exercitados pelo sujeito. Assim, a visão se educa à medida que se exercita o olhar (fixar-se em algo, discernir, reconhecer cores, luminosidade, formas etc.); a audição se educa aplicando-a a sons, timbres, rumores; a memória, pelo exercício de memorização e pela possibilidade de evocar seu conteúdo novamente; o intelecto, pelo raciocínio e discernimento; o ânimo, pelo encontro com objetos ou eventos importantes e subjetivamente significativos; e a vontade, pelo exercício das escolhas, pela possibilidade de decidir, de aprender a dominar-se, pelo perseverar, entre outras possibilidades (STEIN, 1999b, p 27).

Além disso, toda vez que essas forças são exercitadas, isso acontece juntamente com um material, com um conteúdo que pode servir de alimento para a alma. Por exemplo, ao exercitar o intelecto, refletimos sobre algo, que pode ser uma história, uma experiência de vida, uma operação matemática; ao exercitarmos a visão, podemos contemplar uma obra de arte e esses conteúdos poderão servir de alimento para a alma. Dizemos poderão servir, porque, segundo Stein (1999b), nem todo material trazido para a alma pelos sentidos e pelo intelecto serve de fato para sua formação. Aquilo que não é "acolhido no íntimo da alma" permanece acumulado na memória como "substância morta" e, por isso, esse processo não

[78] Stein utiliza a expressão "adestramento" e afirma que normalmente se utiliza "instrução formal" para esse tipo de educação. Discute que as forças sozinhas, tornadas eficientes com o adestramento, não são forma em si mesmas e, por isso, a expressão "instrução formal" não seria válida. Entretanto, poderia ser usada na medida em que se compreende que o adestramento contribui para estruturar a alma como um todo (STEIN, 1999b, p. 28). Além disso, tendo em vista que, de acordo com Stein (1999b), o exercício das forças nunca ocorre de forma isolada, ou seja, nunca é um mero exercitar-se pelo exercitar-se porque ele implica determinado conteúdo que poderá ser alimento para a alma, preferimos utilizar a expressão "educação" das forças em vez de adestramento. Com isso, reforçamos a ideia de uma visão integral do ser humano e chamamos a atenção para que, mesmo quando visando o "adestramento" das forças, não estamos lidando unicamente com um corpo e, por isso, o conteúdo deve ser cuidadosamente pensado como um material que servirá de alimento para a alma.

pode ser denominado "educação" (STEIN, 1999b, p. 28). Ainda de acordo com Stein (1999b), esse material que permanece na memória é como um alimento não assimilado que prejudica o organismo, assim como um corpo estranho. "Ao contrário, aquilo que é acolhido no íntimo da alma se torna parte integrante, componente inseparável tanto quanto carne e sangue o são do corpo" (STEIN, 1999b, p. 28). Ao ser acolhido, o material se transforma, transformando também a própria alma e, nesse sentido, Stein (1999b) afirma que é possível falar em educação ou formação (*Gemuetsbildung*) da própria alma e não mais apenas em adestramento (*Gemuetsschulung*).

Ainda de acordo com Stein (2007), "a alma só pode receber em si aquilo para o qual está originariamente aberta" (STEIN, 2007, p. 522). Por isso, a abertura diz respeito à singularidade de cada pessoa. De fato, Stein (2007) diferencia a abertura universal do espírito infinito, da abertura do ser humano (espírito finito) à medida que esta última acontece de um modo particular e em determinada direção, de acordo "com a determinação específica dos singulares" (STEIN, 2007, p. 519).

Como vimos anteriormente, a singularidade de uma pessoa é dada pela substância da alma que é o núcleo. Ela é uma, única, mas foi dividida abstratamente por Stein (2007) em *quale*, abertura e força. A esse respeito a autora (STEIN, 2007) escreve:

> A forma substancial do homem se apresenta como unidade de uma massa de força que está a sua disposição; uma forma vazia que significa abertura para conteúdos e de um quale que preenche esta forma vazia a partir do interior e se adere ao todo da substância. (STEIN, 2007, p. 520)

A cada *quale* pertence sua específica abertura e força, que podem ser alteradas ao longo do processo formativo. De fato, à medida que a alma acolhe um material, ela cresce em abertura. Vimos também que a força varia sendo consumida ou acrescida de acordo com as vivências da pessoa e o seu contato com diferentes fontes de força (pessoas, valores, estados de ânimo, entre outros). Stein (2007) também afirma que a força e a abertura de uma pessoa não podem ser medidas, mas podem ser percebidas pela sua manifestação. A força pode ser estimada pela atualidade da vida, e a abertura se expressa "no ambiente que se constrói para e através do indivíduo" (STEIN, 2007, p. 520).

Ao contrário, o *quale* só é sentido como tal por cada indivíduo na maneira como ele sente a si mesmo, o que significa não em um modo passageiro de seu ser, como por exemplo no estado emotivo atual, mas no seu modo específico de ser: "como ele mesmo enquanto é ele mesmo" (STEIN, 2007, p. 520).

Podemos conhecer o *quale* do outro pouco a pouco, de modo progressivo. Entretanto, Stein (2007) afirma que normalmente ele já se manifesta, já nos sentimos tocados interiormente por ele (de modo mais ou menos forte) no primeiro encontro com a pessoa. Trata-se de uma nota individual que se manifesta nos "fenômenos de expressão" com uma marca constante que nos possibilita reconhecer o modo próprio de cada pessoa (STEIN, 2007, p. 521).

Além disso, pela educação é possível intervir na força e abertura da alma (o que não acontece com o *quale*). Com relação às primeiras, vimos a possibilidade de educar as forças da alma, formando o *habitus*, que permitirá a realização de certas atividades com um dispêndio cada vez menor de energia. Com relação à abertura, vimos que, cada vez que um material é acolhido, a abertura tende a crescer. Entretanto, é possível uma transformação não apenas pelo que pode ser acolhido de acordo com a sensibilidade natural, mas por uma intervenção externa e este é um dos papéis do educador na visão da autora (STEIN, 1999b). De acordo com Stein (1999b), o educador deve trazer o material "mais apropriado possível" e este deve ser apresentado ao educando de modo a suscitar nele o desejo de assumi-lo, ou seja, sensibilizando a pessoa de modo que ela se abra para acolhê-lo (STEIN, 1999b, p. 34).

Trata-se, neste caso, de uma educação para a receptividade da alma e, portanto, ligada ao caráter[79] – uma receptividade ligada mais à vida volitiva e afetiva do que ao intelecto, uma vez que a memória ou o pensamento não necessariamente tocam a alma, podendo ser descartados por ela como matéria morta. Nesse sentido, uma intervenção educativa para a abertura e receptividade da alma diz respeito à formação da afetividade e da vontade. É a afetividade que movimenta o ânimo (*Gemuet*), que por sua vez irá sentir quais das provisões possuem um valor formativo. Portanto, formar a afetividade significa sensibilizá-la para reconhecer determinados materiais como valorosos para o crescimento da pessoa, intervindo e trans-formando a sua abertura.

Conforme mencionamos, para formar a si própria a alma não apenas recebe o alimento adequado, mas, pela razão, organiza e elabora esse material que lhe chega. De acordo com Stein (1999b), a alma deve organizar e plasmar o material espiritual que lhe chega do exterior a fim de se tornar ao mesmo tempo uma alma humana (elemento universal) e uma alma

[79] Quando a pessoa se abre a um campo de valores, ela é preenchida por um sentimento correspondente e esse sentimento torna possível a formação de uma qualidade ou capacidade do caráter (STEIN, 2001). Stein aborda a relação entre a vontade e a formação do caráter: "Está em meu poder sufocar impulsos negativos que surgem em mim e inclinações negativas, e colocar obstáculo sobre o nascimento das qualidades duradouras correspondentes. Por outro lado, posso orientar meu olhar voluntariamente em direção a valores alcançáveis, posso já me preparar interiormente para a sua acolhida e, por isso, trabalhar pelo desenvolvimento das minhas virtudes" (STEIN, 2001, p. 177).

singular. Estes dois elementos compõem a forma que a alma vai assumindo ao longo da vida, "que se imprime pouco a pouco no curso de seu processo evolutivo e da assunção do material espiritual, do mesmo modo como a semente se desenvolve em planta" (STEIN, 1999b, p. 29).

Stein (1999b) afirma que na estrutura originária da forma (trata-se da forma substancial que é o núcleo) existe um centro e uma periferia, uma superfície e uma profundidade[80] e que o material acolhido vai sendo organizado pela razão de acordo com a posição que estas substâncias ocupam no mundo exterior e com o significado que possuem no macrocosmo, de modo que a alma, compreendida como um microcosmo, reflita a imagem deste macrocosmo.

Baseando-se na visão de Teresa D´Avila a respeito da interioridade do ser humano, Stein compara a alma a um castelo que abriga o Eu, entendido como a pessoa inteira. A alma seria então como um castelo que possui muitas moradas, das quais a mais profunda e central seria o núcleo (CARNEIRO, 2011). Nesse sentido, a profundidade da alma significa aquilo que ela é de maneira mais autêntica e que entra pouco na atualidade mutante da vida. A alma está aberta a essa profundidade que não pode ser captada pelos sentidos e pelo intelecto.

De acordo com Rus (2006), o Eu pode mover-se livremente nessa interioridade (nesse castelo), caminhando ora em direção à superfície e periferia, ora em direção à profundidade interior, aproximando-se assim do núcleo. Quanto mais próxima do núcleo a pessoa caminha, mais próxima ela está de atingir uma existência "autêntica" (RUS, 2006, p. 125). O autor esclarece, entretanto, que este movimento é dinâmico e que a existência autêntica é um apelo interior que coloca a pessoa em movimento permitindo que ela caminhe de acordo com o núcleo.

Edith Stein identifica esse apelo interior com os "pensamentos do coração" que constituem "a vida originária da alma" em sua mais pura essência (STEIN, 2004, p. 132). Afirma que todas as almas possuem esse "algo íntimo", essa "vida primordial" que é oculta para os outros e para a própria alma. Trata-se de uma vida que não tem forma ou contorno definido, e que é percebida como algo que aflora "impregnado de valor" (STEIN, 2004). A fim de esclarecer esse apelo interior ou vida originária da alma, Stein escreve:

> (...) [os pensamentos do coração] primeiro emergem do fundo do coração, depois chegam ao ponto de serem percebidos. Essa percepção, por sua vez, é um tipo de tomada de consciência muito mais primitivo que o conhecimento

[80] A respeito dessa descrição da forma como possuindo um centro e uma periferia, uma superfície e uma profundidade, Edith Stein afirma que "não temos outra possibilidade de expressar aquilo que é puramente espiritual e privado de dimensões, senão com imagens referentes ao mundo visível e mensurável" (STEIN, 1999b, p. 29).

> racional e já existe antes da diferenciação das diversas faculdades e atividades, mas falta-lhe a clareza do conhecimento intelectual. Assim, o que surge é percebido como algo impregnado de um valor, valor do qual dependerá a atitude da alma no sentido de decidir se o que está surgindo deve ou não aflorar. (STEIN, 2004, p. 132)

Stein (1999c) também nos esclarece esse apelo interior do núcleo a partir de sua vivência pessoal, ao relatar o anseio dos irmãos em relação ao seu futuro profissional e a falta de uma repercussão interior em relação ao que eles lhe propunham. Afirma:

> Toda a família esperava impacientemente que eu tomasse uma decisão em relação a meu futuro (...). Uma vez meu irmão Arno me levou a um fotógrafo conhecido seu para saber o que era necessário para a formação no seu estúdio. Eu ouvi tudo e deixei que a coisa se aquietasse sozinha. Não podia agir enquanto não fosse manifestado um impulso interior. As decisões surgiam em mim a partir de profundezas desconhecidas por mim. Quando uma coisa assim entrava na luz clara da consciência e assumia uma forma mental forte, então ninguém poderia mais me conter. (STEIN, 1999c, p. 138)

Por outro lado, Rus (2006) também afirma que a pessoa não caminha de modo constante próxima ao seu núcleo. Como vimos, ora o Eu se move em direção à profundidade interior agindo de acordo com o núcleo, ora ele se dispersa em ações aleatórias ou em modelos externos distanciando-se de seu ponto de referência. Com relação a este aspecto, Edith Stein (2004) afirma que o Eu tende a tomar posição partindo do ponto de referência em que costuma permanecer e que este ponto não é o mesmo em cada pessoa. Existem aquelas que tendem a permanecer nos prazeres sensíveis; outras têm como característica a busca pela verdade e escolhem como ponto central de permanência do eu "a atividade indagadora da inteligência". Para outras ainda, que Stein chama de "homem egocêntrico", o eu é o ponto central; e, por fim, existe "o homem de fé" que busca realizar o que ele reconhece como "vontade divina" (STEIN, 2004, p. 138).

Além disso, "o fato de alguns atos não partirem de um enraizamento profundo do Eu na alma, não quer dizer necessariamente que eles não sejam autênticos. Stein distingue níveis de profundidade diferentes nas decisões de uma pessoa. A decisão de fazer uma caminhada, por exemplo, é menos profunda que uma decisão profissional" (CARNEIRO, 2011).

Nesse processo, a alma vai ganhando sua forma originária contida no núcleo. "Uma forma que não subsiste a priori, mas que se imprime pouco a pouco" ao longo de seu processo evolutivo e concomitantemente, de acordo com o material espiritual livremente assumido (STEIN, 1999b, p. 29). Nesse processo, a alma se forma de modo unitário como alma humana (geral), como alma masculina ou feminina e como alma singular.

Portanto, podemos dizer que a formação é fruto da inter-relação entre o direcionamento oferecido pelo núcleo identitário (processo interno), as influências do ambiente e o livre arbítrio. Pode ser fruto também da relação com um quarto fator que é a intervenção divina ou "ação da graça", segundo a visão de Stein (1999b). De acordo com a autora (STEIN, 1999b), o divino é capaz de intervir no curso natural dos acontecimentos, operando transformações no mundo interior do ser humano e conferindo-lhe "dons que não havia colocado na sua natureza" (STEIN, 1999b, p. 34). A respeito da intervenção divina na formação humana Edith Stein (1999b) escreve:

> [Deus] Pode remover os danos que incidem na natureza pela hereditariedade ou enraizados na alma por efeito do pecado. Pode, portanto, transformar a natureza e influenciar a partir do interior o processo formativo de tal forma que, de fora, resulte surpreendente antes de tudo para aquele que é objeto desta mudança. (STEIN 1999b, p. 34)

Além dos alimentos necessários para a formação, da educação das forças da alma, da organização do material em seu interior e dos fatores que compõem o conjunto dos elementos presentes no processo formativo (disposições internas [núcleo], ambiente, livre arbítrio e intervenção divina), existe a questão do modelo para a formação. De fato, vimos que formar é plasmar um material de modo que ele assuma uma imagem de acordo com um modelo. Vimos também que esse modelo nos seres vivos é interno e que, no ser humano, ele é ao mesmo tempo geral (formar-se como ser humano) e singular (ou seja, único para cada pessoa).

Stein (1999b) discute esta questão afirmando que o ser humano não possui uma imagem clara do que ele deve tornar-se e que em seu processo formativo existe uma determinação íntima (predisposição contida no núcleo) que age sem que ele tenha consciência dela. Por outro lado, ele também opera conscientemente sobre seu processo formativo através das escolhas e, nesse sentido, Stein (1999b) fala em autoformação. Trata-se do papel do livre arbítrio na formação, que varia de acordo com a postura que cada pessoa assume em relação à possibilidade de escolher. Conforme dissemos ao apresentar a imagem do castelo e da alma como possuindo um centro e uma periferia, uma superfície e uma interioridade, é possível que a pessoa se omita de decidir e suas escolhas aconteçam de modo arbitrário, sem uma reflexão, sem o uso da razão. Mas é possível também que ela decida operar conscientemente sobre si. Neste caso, ela poderá ser guiada por uma imagem eleita do mundo exterior, por um ideal espiritual que ela se coloca, ou pode descobri-la em si mesma a partir do autoconhecimento e da possibilidade de caminhar de acordo com seu núcleo. No primeiro e no segundo casos, a alma se desenvolve por imitação do comportamento alheio ou de acordo com um ideal no

qual ela se espelha e que faz com que ela se desenvolva "na própria atualidade da vida". Em ambos os casos, pode acontecer que os modelos não possuam uma afinidade com a natureza da pessoa, fazendo com que ela permaneça na periferia de si mesma, impossibilitando um desenvolvimento interior (STEIN, 2007, p. 522). A pessoa aliena-se de si e passa a viver de aparências, originando um processo que Stein denomina "simulacro" (STEIN, 2007, p. 522).

No terceiro caso em que as escolhas se pautam no autoconhecimento e na proximidade com o núcleo, a formação tende a ocorrer de forma autêntica de modo que a pessoa se torne cada vez mais ela mesma e cresça na liberdade. De fato, Rus (2006) afirma que no centro da alma o ser humano entra verdadeiramente em relação com ele mesmo, pode concentrar todo o seu ser, penetrar sua vida psíquica e descobrir seu singular modo de ser, atingindo uma liberdade maior para tomar decisões.

Como vimos, esse processo é dinâmico e normalmente oscilamos entre decisões mais ou menos profundas, mais ou menos centrais para a nossa vida, mas nem por isso menos autênticas. Podemos transitar também por ações aleatórias ou que fogem à nossa natureza, caindo em simulacros que nos distanciam de uma vida autêntica. Vimos também que Edith Stein acrescenta a esse processo a possibilidade da intervenção divina. Segundo a autora (STEIN, 1999b), numa perspectiva de fé, o processo formativo, cujo êxito depende da interação de múltiplos fatores, é bastante obscuro para o ser humano e, ao mesmo tempo, plenamente conhecido por Deus, que pode intervir no seu curso natural auxiliando para que ele atinja o seu fim. A este respeito a autora (STEIN, 1999b) escreve:

> Qual finalidade seja destinada ao ser humano enquanto tal, e qual seja ao singular enquanto tal, não há homem que possa compreendê-lo plenamente. Alguma coisa se discerne, alguma coisa se percebe, se intui. Mas com clareza e em plenitude somente Deus pode penetrar. Ele que destina cada natureza à finalidade que lhe é própria e que colocou no íntimo da cada um o anseio a tal finalidade. (STEIN, 1999b, p. 35)

Nesse sentido, Stein (1999b) compreende o processo de formação do ser humano como um caminho de providência divina. Esta perspectiva de fé insere-se também na discussão da autora a respeito do modelo da formação. Stein (1999b) argumenta, de acordo com a perspectiva cristã, que, tendo sido criado à imagem de Deus, cada pessoa oferece uma visão parcial da imagem divina e que a única criatura que possui essa imagem de modo pleno é Jesus Cristo, "o Deus feito homem"; o qual Edith Stein considera "o arquétipo do ser humano autêntico" (STEIN, 1999b, p. 41). Nesse sentido, afirma que "devemos assumir o quanto pudermos dessa imagem, de modo que ela se faça forma íntima em nós e nos plasme a partir do interior" (STEIN, 1999b, p. 36). Afirma também que devemos buscar compreender a

nós mesmos e o projeto que nos é confiado, e também aos outros – aqueles cuja educação nos é confiada – apesar de sabermos que nunca poderemos intervir com "segurança inefável" na educação de alguém. Por considerar a formação, em última instância, um caminho de providência divina, Edith Stein aponta que o caminho seguro depende do nosso sim para o abandono a Deus, "único que sabe o que será de nós e que tem o poder de nos conduzir a tal meta" (STEIN, 1999b, p. 36).

Finalmente, todo esse processo formativo não seria possível se não estivéssemos inseridos em uma vida comunitária. Edith Stein não separa a realização da pessoa de sua inserção fecunda na sociedade. Ao contrário, aponta para a interdependência ontológica entre elas e para o fato de o ser humano ser ao mesmo tempo indivíduo e membro da grande comunidade humana. Na visão de Stein (RUS, 2006), o indivíduo constitui a comunidade e esta, por sua vez, o encoraja a manifestar sua singularidade auxiliando-o no processo de "tornar-se si mesmo". Nesse sentido, ela fala da necessidade de uma formação social que ajude a comunidade a integrar a individualidade de seus membros sem se distanciar de seu caminho próprio e, ao mesmo tempo, que ajude as pessoas a se conhecerem e a se integrarem na vida comunitária sem deixar que a natureza individual se sobressaia a ponto de a comunidade se tornar estreita demais para ela (STEIN, 1999b).

Concordando com Edith Stein (1999b), afirmamos que nem sempre essas relações são percebidas na sua complexidade e que tendemos a compreender a pessoa ou como fruto exclusivamente do ambiente, negando o papel do livre arbítrio e das disposições naturais; ou como um resultado apenas da sua "força de vontade", sem considerar o contexto e os condicionamentos internos; ou ainda, considerando apenas esses últimos, como se a formação fosse um processo automático e totalmente determinado.

Nesse sentido Edith Stein nos ajuda a compreender a formação humana em um contexto de violência e a mantermos uma visão ampla que sustente a tensão entre esses diferentes fatores que ora se harmonizam e ora se contrapõem, formando a pessoa na atualidade da vida. Falar em um contexto de violência significa falar, de modo mais imediato, de um contexto adverso à formação da pessoa. Por outro lado, vimos que o contexto sozinho não forma a pessoa, mas sim o modo como ela se posiciona nesse contexto com a sua própria bagagem pessoal. Portanto, para compreendermos a formação humana em um contexto de violência não temos outro caminho senão o de olharmos para as vivências das pessoas que ali se inserem. Sendo assim, apresentamos a seguir nosso percurso investigativo e a análise e discussão das vivências captadas.

3. NARRATIVAS METODOLÓGICAS: o percurso de uma pesquisadora

Esta pesquisa caracteriza-se como um estudo de caso à medida que buscamos nos aprofundar no conhecimento de pessoas que habitam em uma região específica da cidade de Salvador. Em consonância com as investigações de Edith Stein, o referencial metodológico adotado foi o de um estudo fenomenológico. Isto significa que nosso interesse não se voltou para a apreensão de dados factuais e sim para a compreensão de uma experiência na forma como ela foi apreendida pela consciência dos sujeitos participantes (ALES BELLO, 2006). Para tanto, trilhamos este percurso investigativo norteados pela postura fenomenológica descrita por Ales Bello (1999):

> Trata-se de uma postura que privilegia a escuta da realidade, sobre a qual não se projeta uma especulação elaborada abstratamente, mas em relação a qual se busca o significado que possui e que, mesmo com todos os limites existenciais característicos do ser humano, é possível intuir. (ALES BELLO, 1999, p. 10)

Orientados por esta postura, descrevemos a seguir os caminhos que nos possibilitaram o acesso às vivências dos participantes e à sua compreensão.

3.1 O acesso às vivências

Antes de apresentarmos o caminho percorrido nesta investigação, gostaríamos de apontar nossa concordância com Turato (2005) ao afirmar que, em pesquisa qualitativa, os procedimentos são ajustáveis de acordo com o andamento do projeto, quando o pesquisador – principal instrumento da pesquisa – entra em campo. Esta afirmação coincide com a vivência da pesquisadora ao longo dos quatro anos de investigação, período marcado muito mais por inquietudes do que por certezas, em um processo cujo fio condutor foi o desafio de sustentar uma abertura atenta para a realidade de modo a deixar falar o fenômeno, sem querer falar por ele.

Nesse sentido, o percurso investigativo foi vivenciado como um processo de formação da própria pesquisadora enquanto tal, de modo que, no constante diálogo com o contexto de pesquisa, com os participantes e com a comunidade acadêmica, os seus sentimentos, pensamentos e gestos foram orientados pelo desejo de estar inteira e dócil diante do fenômeno; de se deixar moldar pelas suas demandas e, assim, facilitar o seu desvelar. Não se

tratava de negar a si mesma ou de assumir uma neutralidade inatingível, mas, ao contrário, de se deixar afetar pelo fenômeno para que, do encontro, ele pudesse se revelar.

Por isso, nosso objetivo neste item é ilustrar o percurso investigativo com a descrição das vivências da pesquisadora. É permitir ao leitor acompanhar o método como um caminho dialógico entre um eu (uma intencionalidade) e um fenômeno, em um processo marcado pelo próprio ritmo da vida, ou seja, com aberturas e fechamentos, movimentos e paralisias, preenchimentos e vazios, êxtases e incômodos. Tudo isso em uma busca incessante de proximidade e compreensão.

Esta descrição se alinha à abordagem fenomenológica de pesquisa que valoriza o processo de construção do conhecimento e critica a visão positivista-pragmática que visa resultados imediatos. A esse respeito, Espósito[81] afirma que o rigor do método fenomenológico está na descrição minuciosa do caminho percorrido. Também por compreendermos essa postura como uma exigência ética (ALES BELLO, 2006b) de abertura ao outro, que visa oferecer uma contribuição à comunidade científica e aos pesquisadores que vivenciam situações semelhantes e que muitas vezes não encontram respaldo para seus questionamentos. Não tem a pretensão de oferecer-lhes resposta, mas sim de encorajá-los a trilhar o caminho da interioridade, confiando que, realmente, o pesquidador é o principal instrumento de investigação. Retomamos, portanto, o percurso da pesquisadora (narrado em primeira pessoa), ilustrando o caminho trilhado para o acesso às vivências dos moradores do bairro do Uruguai.

1. Formulação do projeto de pesquisa

O projeto foi formulado a partir de minha primeira vivência no bairro do Uruguai, em 2007, conforme narrado na Introdução da pesquisa. O tema que emergiu inicialmente foi "Medo e religiosidade em um contexto de violência".

2. Reformulação do objetivo inicial

Logo após meu ingresso no doutorado, tive a oportunidade de apresentar o projeto de pesquisa, juntamente com o professor Andrés Aguirre Antunez, à professora Angela Ales

[81] Notas pessoais da pesquisadora a respeito da aula ministrada pela profa. Dra. Vitória Espósito na PUC/SP em abril de 2010, na disciplina Projeto Articulação e Diálogo, do Curso de Pós-Graduação em Educação: Psicologia da Educação.

Bello.[82] Na ocasião, foi discutido que o medo e a religiosidade tinham sido vivências minhas no local e, apesar de eu ter observado que a experiência religiosa tinha um sentido para os moradores (que eu não sabia qual era) e que era respeitada inclusive por pessoas que não participavam de nenhum credo religioso, foi sugerido que eu suspendesse essas vivências pessoais e buscasse captar quais eram as vivências fundamentais dos moradores. Surgiu assim o tema das "vivências fundamentais", compreendidas como as principais vivências que se apresentam na vida das pessoas que habitam o bairro.

3. Primeira ida a campo

Fiquei dez dias no bairro com o objetivo de conviver com as pessoas, sentir o local. Eu não tinha preparado um roteiro de entrevistas, mas fui aberta e buscando o que Edith Stein (2013) chama de um "encontro vivo" com os moradores, ou seja, buscando uma vivência comunitária em que eu pudesse ser com eles, "vê-los agir e agir com eles", captando o que se revelava para além do "encontro isolado" de uma entrevista (STEIN, 2013, p. 43).[83] Minha inserção no bairro se deu pela intermediação do pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e por membros dessa comunidade religiosa, que me receberam em suas casas, indicaram pessoas para eu entrevistar e me acompanharam em minhas andanças, de modo que, por segurança, eu não circulasse sozinha pelas ruas do Uruguai.

Fiquei hospedada na casa de duas missionárias francesas, recém-chegadas ao Brasil, enviadas pela Fidesco[84]para trabalhar nos projetos sociais promovidos pela Igreja Nossa Senhora dos Alagados: o Projeto "Ser criança em Alagados", que oferece Reforço Escolar para as crianças do bairro no contra turno da escola[85] e o "Sonho de mãe", que acompanha mulheres grávidas no período gestacional e pós-parto. Nessa ocasião, pude conhecer esses projetos e realizar visitas domiciliares com suas equipes, conhecendo melhor a realidade das pessoas e as condições de moradia. O registro das minhas vivências foi feito em um "diário de

---

[82] Esta orientação da professora Angela Ales Bello ocorreu na ocasião de sua visita ao Instituto de Psicologia da USP em 25 de setembro de 2012.

[83] Stein afirma: "os seres humanos são pessoas que possuem uma peculiaridade individual e a concepção que têm uns dos outros não é apenas uma questão de intelecto, mas um confronto interior que acontece em maior ou menor profundidade ou ao menos temos um sinal, um aceno dele em cada encontro vivo" (STEIN, 2013, p. 43).

[84] A Fidesco é uma Organização não governamental da Comunidade Emanuel que envia voluntários estrangeiros para trabalhar, por dois anos, em ações humanitárias nos países em desenvolvimento (informações retiradas no dia 21/12/15 do endereço http://www.fidesco-international.org/pt/sobre-a-fidesco/).

[85] Faremos referência a este projeto ao longo da pesquisa como "Reforço Escolar".

bordo" (SANTOS, 2004), que me acompanhou em todas as visitas a campo. Ao final de cada dia eu registrava em um caderno as minhas lembranças: cenas, pessoas, diálogos, sentimentos, observações, questionamentos e impressões.

A convivência com os moradores – que ocorreu em todas as visitas a campo[86] – foi extremamente rica, uma vez que permitiu o acesso a vivências que eu não teria a oportunidade de conhecer pelas entrevistas; e outras que, mesmo tendo contato pelos relatos, pude vivenciar de modo originário. As visitas domiciliares, as atividades do cotidiano que eu realizei como ir à feira, almoçar na casa de moradores e acompanhar um dia do reforço escolar são alguns exemplos desta riqueza.

Na primeira visita a campo também realizei 7 entrevistas abertas (TURATO, 2003) com "fundadores do bairro", indicados pelos próprios moradores (4 mulheres e 3 homens). As entrevistas foram realizadas na casa das pessoas e foram longas, com duração de duas, três horas cada uma. A maioria eram idosos e deixei que falassem livremente a respeito de sua história no bairro (os idosos gostam de falar e eu, de ouvir). A entrevista foi introduzida com uma pergunta sugerida por uma moradora ao afirmar que a maioria das pessoas era do interior da Bahia e que, para eu compreender o sentido do bairro para elas, seria interessante saber o que as havia atraído para lá. A pergunta foi formulada da seguinte maneira: "Você sempre morou no Uruguai? Como chegou aqui?" Além desta questão, perguntei para todos qual era o sentido do bairro para eles. Fizeram memória do passado com gosto. A maioria das pausas eram acompanhadas de frases como: "tem muita história"; "foi muita coisa, minha filha".

As entrevistas foram fundamentais para a compreensão da história do Uruguai, do que os moradores viveram no tempo das palafitas, da violência praticada na colina e da inserção da Igreja Nossa Senhora dos Alagados nesse local. Também pude constatar a estreita ligação da história do bairro com a comunidade católica (presente desde o início), a importância da visita de João Paulo II e a centralidade da vivência da religiosidade para esses moradores, o que me levou a incluir na parte teórica, um item a respeito deste tema (experiência religiosa).

---

[86] Na primeira ida a campo fiquei hospedada na cada das missionárias. Nas outras três, entretanto, fui acolhida por Olindina Chagas, a Dina, uma paroquiana que se tornou uma irmã. Apesar da saúde frágil – ela era vítima de um câncer nos ossos (mieloma múltiplo) –, demonstrava uma força espiritual impressionante. Tinha uma rotina bastante disciplinada, pois fazia diálise 4 vezes por dia e seguia uma dieta muito rígida. Isso não a impedia, entretanto, de me acolher com tanto zelo e de degustar das pequenas alegrias da vida, das quais pude compartilhar algumas como comer um acarajé no final da tarde ou recordar as cenas engraçadas das festas que aconteciam na sua casa quando os pais eram vivos. Ela era uma pessoa de fé e dizia se perguntar para Deus todos os dias: "Senhor, o que você quer de mim hoje?" A última vez que a vi foi em maio de 2015. Dina faleceu em dezembro desse mesmo ano. Deixo aqui minha gratidão e homenagem a essa irmã, que fez da sua casa a minha casa no bairro do Uruguai.

Além disso, decidi entrevistar dois sacerdotes que moraram por um longo período no bairro e que haviam sido bastante citados nas entrevistas.

Outra repercussão da primeira ida a campo para a continuidade da pesquisa foi o fato de ela ter me despertado para a questão da formação humana. O contato estreito que tive com uma das missionárias da casa na qual fiquei hospedada e as partilhas informais que tínhamos nessa convivência, em que ela me relatava suas vivências no bairro, me ajudaram a explicitar esse tema.[87]

4. A escolha dos participantes

Neste momento da pesquisa cheguei a me perguntar se eu deveria me restringir ao contexto dos moradores antigos, ou mesmo, à comunidade católica. Eu já tinha 7 entrevistas e muita história. Histórias fortes e significativas contadas por pessoas que construíram o bairro e que não estariam conosco ainda por muito tempo, pois a maioria tinha mais de 80 anos.[88] Entretanto, achei que, se por um lado esse recorte me possibilitaria aprofundar uma das facetas da realidade, por outro, eu estaria mais voltada para o passado, para a questão da memória e, em se tratando do tema da formação humana, senti vontade de escutar também os jovens. Esta decisão foi confirmada nas orientações e no exame de qualificação, quando se esclareceu a importância de escutar os jovens e de se ter uma amostra heterogênea, delimitando a pesquisa não pelo tipo de vivência (olhando por exemplo somente para o medo e a religiosidade como eu havia proposto no início), pela idade ou por um credo religioso, mas pela região geográfica.

Além disso, foi discutido que a participação dos sacerdotes na pesquisa não se justificaria por um caráter institucional (como alguém de fora que informa sobre a comunidade), mas pelo fato de eles também formarem a comunidade, serem membros da comunidade e se envolverem tanto com a problemática da violência, como com a da

---

[87] Algumas dessas vivências tratam do enfrentamento da violência e do modo como Joana – nome fictício da missionária – encontrou para lidar com o medo, por exemplo. O relato dessa experiência foi apresentado no I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia e III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde, realizado em 2014 na Unifesp/SP e promovido pelo Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon do Instituto de Psicologia da USP/SP, em parceria com a Unifesp e com apoio da Fapesp, Capes e CNPq. O trabalho, intitulado "Vivências psíquicas face à violência na perspectiva da fenomenologia de Edith Stein", pode ser acessado nos Anais do Congresso pelo endereço http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/anais_I_cong_intern_pessoa_comunidade_2014.pdf.

[88] De fato, dois participantes faleceram antes do término da pesquisa.

religiosidade, dois polos apontados na Introdução da pesquisa e que não deveriam ser perdidos.

Também foi levantada a possibilidade de entrevistar pessoas ligadas à criminalidade, ou seja, "protagonistas da violência" e não apenas as vítimas. Esta foi uma grande dificuldade que enfrentei e uma barreira à qual não consegui ultrapassar e que diz respeito tanto ao meu limite pessoal, quanto ao próprio contexto. Na segunda ida a campo, por exemplo, estive atenta para essa possibilidade. Perguntei a alguns moradores se conheciam pessoas ligadas ao tráfico que pudessem falar do que viviam abertamente em uma entrevista, mas todos me alertaram que isso poria em risco tanto a mim quanto a pessoa. Cheguei a ir à casa de uma pessoa que eu sabia que estava inserida nesse contexto e entrevistei um de seus filhos, mas tive medo de abordar a questão. Também entrevistei uma senhora cujo filho está ligado ao tráfico, e a entrevista aconteceu na sala de sua casa, na presença de filhos e noras, e me pareceu que eles estavam ali para ver do que se tratava. Portanto, cheguei perto dessa realidade, mas não a adentrei. Senti-me cooptada pela "lei do silêncio" e frustrada por ter estado tão próxima dessas vivências sem, no entanto, conseguir acessá-las. Isso me ajudou a compreender a postura dos moradores de não "baterem de frente com os traficantes". Também foi discutido, em orientação, que para o acesso a essas vivências seria necessário se pensar um método próprio e que isso se configuraria como uma nova pesquisa. O mais próximo que cheguei dessa realidade foi na entrevista com Juliano, um jovem de 25 anos que havia participado de uma facção criminosa no Uruguai e que, posteriormente, após uma conversão religiosa, deixou de traficar.

Tendo em vista essas dificuldades, conforme eu avançava na pesquisa, ficava mais claro para mim que a separação entre as vítimas e os protagonistas da violência era algo frágil e artificial. No fundo, todos somos ao mesmo tempo vítimas e protagonistas (embora em diferentes graus) na medida em que o mal e o bem encontram morada no interior do ser humano. Por exemplo, um jovem que hoje é coroinha na Igreja, amanhã pode estar inserido no tráfico e vice-versa, conforme escutei em alguns relatos.

Finalmente, no exame de qualificação foi abordado o tema do roteiro de perguntas que deveria ser padronizado, no sentido de contemplar questões que auxiliassem na expressão das vivências e não dos fatos ou das opiniões dos participantes. Foi, então, elaborado um roteiro que contemplava as primeiras questões e incluía outras, conforme apresentamos abaixo. Como se tratava de uma entrevista aberta, as perguntas não foram feitas de modo rígido e nem na ordem em que aparecem, mas serviram de orientação para a pesquisadora.

Introdução geral: eu gostaria que você me falasse da sua vida aqui no bairro.

1) Você sempre morou no Uruguai? Se não, o que o trouxe aqui?

2) Como é viver aqui? Me fale um pouco do seu dia a dia.

3) Qual o sentido deste bairro para você? O que te motiva a viver aqui?

5) Já viveu alguma situação de violência? Poderia me descrever o que viveu?

6) Como você lidou com isso?

7) Você conhece a colina onde fica a Igreja Nossa Senhora dos Alagados? Já teve alguma experiência nesse local? Qual o sentido dessa colina para você?

8) Você participa de alguma religião ou já teve alguma experiência religiosa? Se sim, o que você busca na religiosidade?

9) A experiência religiosa tem alguma influência no seu modo de enfrentar a violência? Pode dar um exemplo?

10) Poderia me contar uma experiência que você viveu aqui no bairro e que te marcou? Que marcou a sua vida?

10) Como você se imagina daqui a 5 anos? Você tem projetos para o futuro?

11) Quando você precisa tomar uma decisão importante na sua vida, como você faz para decidir?

12) O que dá sentido à sua vida? Existe algo que você possa dizer: eu vivo por isso, para isso?

13) Gostaria de falar sobre algo que eu não perguntei?

5. Entrevistas com os jovens

Na segunda ida a campo meu objetivo principal era entrevistar os jovens. A princípio eu havia pensado em entrevistar apenas jovens acima de 18 anos, mas acabei entrevistando menores que eram indicados pelos moradores. Chamou-me a atenção, nessas indicações, que a maioria fazia parte de uma faixa etária bem jovem (11, 13, 15, 16 anos) e que a indicação tinha como critério não tanto a minha pesquisa, mas uma demanda psicológica (como o caso de uma menina de 16 anos que parecia estar vivendo uma depressão e cuja professora havia indicado consultar uma psicóloga). Outros menores ainda (sobretudo meninos de 11 anos) foram indicados a pedido dos pais que se queixavam do fechamento dos filhos e pareciam preocupados com a questão das drogas.

Além de entrevistar alguns desses jovens, tive acesso a outros pela minha visita ao Espaço Cultural, pelo encontro com alguns na praça durante a "pintura na rua" que acontecia aos sábados pela manhã e pelo contato com as participantes do projeto "Sonho de mãe".

As entrevistas foram difíceis, pois, na sua maioria, os jovens falaram pouco e em alguns casos percebi que não havia um interesse real em participar da pesquisa, embora eles

afirmassem o contrário. Quando consultados, concordavam em participar e agendávamos um encontro, mas não apareciam. Outras entrevistas foram difíceis por acontecerem na casa dos jovens, na presença de outras pessoas e isso parecia intimidá-los. Em alguns casos havia a possibilidade de irmos para outro cômodo e isso ajudou. Outra situação que dificultou um "encontro vivo" com alguns jovens foi o fato de eu ter ficado muito presa ao roteiro de perguntas no início, movida, sobretudo, pela preocupação de "padronizar" as entrevistas, como se isso garantisse o rigor da pesquisa. Ao contrário, minha experiência demonstrou o rigor do princípio fenomenológico de que o método deve ser adaptado ao objeto e que eu precisava adequar, ou seja, que a linguagem e as perguntas não poderiam ser feitas da mesma forma para os adultos e para os jovens. E mais importante do que garantir perguntas iguais para todos era preciso buscar o acesso ao mundo interior daqueles jovens. Nesse sentido, percebi que, conforme as entrevistas avançavam, eu ia me sentindo mais à vontade e conseguia dialogar, estando mais inteira na relação com aqueles jovens. Ainda assim, alguns se abriram mais e outros nem tanto. Posteriormente, pensei que talvez uma entrevista em grupo poderia facilitar a expressão do jovens mas não tive oportunidade de realizá-la. Deixo apenas essa observação no intuito de enriquecer a reflexão a respeito de pesquisas com jovens.

6. Apresentação dos participantes

Realizei 4 idas a campo, cada uma com duração média de uma semana, dez dias. Além disso, fui ao Pará e ao Rio de Janeiro para entrevistar dois sacerdotes que moraram no bairro do Uruguai. Ao todo foram feitas 21 entrevistas: 9 moradores antigos (que moravam há mais de 30 anos no bairro), com idade entre 51 e 90 anos (5 mulheres e 4 homens); 2 sacerdotes franceses (de 58 e 60 anos) e 11 jovens entre 13 e 25 anos (7 homens, 4 mulheres).

As entrevistas foram audiogravadas e transcritas, mantendo-se a linguagem original. Em seguida, após ter feito uma leitura cuidadosa de cada uma, selecionei 15 mais significativas do ponto de vista do acesso às vivências pessoais. O Quadro 1 ilustra os 15 participantes, com nomes fictícios, utilizados na análise: 9 moradores antigos, 2 sacerdotes e 4 jovens (os nomes que contêm uma cruz à frente indicam as pessoas que faleceram antes do término da pesquisa). Posteriormente, destes 15, selecionei 4 para a realização da análise do percurso individual. O critério de seleção, neste caso, foi o grau de abertura do participante que possibilitou o acesso às vivências pessoais e também a uma visão do percurso formativo. Além disso, seguimos o critério da heterogeneidade, procurando variar entre homens e

mulheres, adultos e jovens, e pessoas de diferentes credos religiosos. Os quatro participantes selecionados encontram-se em negrito no quadro (Helena, Thaís, Bruno e Juliano).

Quadro 1. Participantes selecionados para a análise

Mulheres				Homens			
Adultas	Idade	Jovens	Idade	Adultos	Idade	Jovens	Idade
Carolina	87			┼Herculano	90		
┼Ester	77			Sebastião	72		
Estela	76			Zaqueu	71		
Elisa	62			Daniel (sacerdote)	60		
Helena*	**55**			**Bruno* (sacerdote)**	**58**		
				Pedro	51		
		Thaís*	**21**			**Juliano***	**25**
		Priscila	16			João	24

* Participantes da análise de percurso individual.

3.2 A compreensão das vivências

Segundo Giorgi (2008), tendo em vista que o método fenomenológico nasceu de uma escola filosófica, sua utilização em pesquisas científicas comporta algumas modificações. Uma delas diz respeito à primeira etapa descrita por Ales Bello (2006), ou seja, a busca à essência. Segundo Giorgi (2008), as essências em Filosofia são mais universais do que nas ciências, onde elas estão contextualizadas e atreladas à perspectiva da disciplina adotada. No caso da Psicologia, por exemplo, buscamos a essência que se manifesta na pessoa, através do significado que determinada experiência tem para ela. Na presente pesquisa, investigamos o significado das experiências fundamentais para os moradores de determinada região, do ponto de vista de seu processo formativo. Para tanto, buscamos apreender o discurso dos entrevistados "na sua intencionalidade própria e constitutiva, ou seja, naquilo que eles pretendiam efetivamente dizer" (AMATUZZI, 2003, p. 20).

Como vimos, o acesso às vivências se deu a partir de entrevistas audiogravadas e do convívio com os moradores, registrado do diário de bordo. Buscamos manter, ao longo de toda a pesquisa, uma atitude aberta, ou seja, uma atitude de "suspensão fenomenológica" que coloca entre parênteses conhecimentos a priori e busca acolher as vivências, deixando que elas reverberem em nosso interior, de modo que, pela atenção às percepções, intuições, sensações e sentimentos que elas nos provocam, cheguemos a uma compreensão intuitiva e

pré-reflexiva dessas vivências. Esse procedimento foi feito durante todo o processo da análise, que dividimos em duas fases.

Na primeira, realizamos a análise individual das entrevistas de Helena, Juliano, Bruno e Thaís, seguindo a ordem citada. Realizamos o processo de redução fenomenológica, pois, de acordo com Giorgi (2008), o entrevistado faz seu relato em uma perspectiva de atitude natural, e cabe ao pesquisador fazer a redução, buscando os traços essenciais das vivências relatadas. Nesse sentido, identificamos nas entrevistas as vivências referentes a cada uma das dimensões da pessoa (de acordo com a antropologia de Edith Stein apresentada no Capítulo 2) e, conforme íamos apresentando e descrevendo as vivências, já discutíamos como elas se inseriam na dinâmica pessoal de cada participante e em seu processo formativo. Identificamos as tomadas de posição, os valores que motivam suas ações e também os movimentos decorrentes de contágio psíquico (STEIN, 1999a).

Nesta primeira etapa, as análises foram mais aprofundadas e podem ser identificadas com o movimento fenomenológico de escavação na subjetividade ou, segundo termo cunhado por Ales Bello, uma "escavação arqueológica" (ALES BELLO; MOBEEN, 2012, p. 17). Foi um processo lento em que buscamos, de acordo com Safra (2006), fazer a experiência da hospitalidade, deixando que a vivência do outro nos atravessasse. Acolhemos cada vivência e buscamos compreendê-las pela empatia. Ao mesmo tempo, cuidamos para que a nossa análise não alterasse a própria vivência. Nesse sentido, as análises foram relidas várias vezes e corrigidas quando percebíamos que elas começavam a se descolar da experiência. O que nos guiou o tempo todo foi, portanto, a própria vivência e o retorno constante aos relatos, de modo a evitar que o discurso desviasse o seu sentido.

Portanto, seguindo os itens abordados no Capítulo 2 (A Fenomenologia de Edith Stein) identificamos e analisamos as vivências de Helena, Juliano, Bruno e Thaís do ponto de vista psicofísico e espiritual; do ponto de vista da dinâmica entre psique e espírito, sob os aspectos ético e religioso e do ponto de vista do movimento formativo. Sendo assim, cada análise individual seguiu o seguinte roteiro:

Resumo da entrevista

1. Aspectos antropológicos
   a) Aspectos psicofísicos (percepção do corpo e dos movimentos de instinto e reação);
   b) Espírito (ação da vontade, decisões pessoais, avaliação, opiniões);
   c) Interpessoalidade (relações interpessoais, vivências de comunidade, sociedade e massa);

2. A esfera psíquica e a esfera espiritual (dinâmica entre essas duas dimensões que em alguns momentos agem em harmonia e em outros se percebe uma luta de forças diante da qual o eu deve se posicionar);
3. Ética e religiosidade (critérios que norteiam as escolhas e o agir, e também o modo de vivenciar a relação com o divino);
4. Formação (modo como vivenciam o contexto do bairro e visualização do movimento formativo como resultado da inter-relação entre contexto, núcleo pessoal e livre arbítrio).

Na segunda fase da análise, o nosso olhar se deslocou da profundidade de cada individualidade para a superfície comunitária, ganhando amplitude e colocando em evidência as vivências que nos pareceram fundamentais para os moradores do ponto de vista formativo. Todas as vivências elencadas surgiram da análise anterior. Algumas eram comuns aos quatro participantes e outras, embora não tivessem aparecido em todos os relatos, encontravam respaldo nas outras 11 entrevistas que havíamos selecionado no primeiro momento (e também no diário de bordo). As 11 entrevistas não foram analisadas de forma exaustiva, mas delas colhemos os relatos mais significativos a "olho nu" e incorporamos nas vivências fundamentais aqueles que retratavam vivências comuns a Helena, Juliano, Bruno e/ou Thaís (em todos, em alguns ou em um).

Ao todo elencamos 8 vivências: 1) vivência do improviso (da urgência da vida); 2) vivência da morte; 3) vivências da chaga; 4) vivência de violência;; 5) vivência da solidariedade 6) vivência da periferia; 7) vivência da maternidade; e 8) vivência da religiosidade. Em cada uma realizamos uma descrição da vivência, inserimos relatos que a ilustram e discutimos sua repercussão do ponto de vista formativo. Não incluímos, nesta última, reflexões hipotéticas a respeito do papel da vivência na formação, mas apresentamos apenas as repercussões relatadas ou captadas por nós nas análises, ou seja, mais uma vez o nosso critério de discussão foi o enraizamento na experiência. Feitas essas considerações, passamos à análise e discussão dos percursos pessoais.

4. ANÁLISE E DISCUSSÃO

4.1 Vivências fundamentais e processo formativo: um olhar para a singularidade

Neste item realizamos a análise do percurso individual de 4 participantes, selecionados de acordo com a possibilidade que tivemos de acesso às suas vivências significativas (grau de abertura que demonstraram na entrevista) e também pela possibilidade de vislumbrarmos um percurso formativo. Além disso, a escolha seguiu o critério da heterogeneidade quanto a idade, sexo e contexto de vida diferentes. A análise foi feita seguindo a constituição da pessoa apresentada por Edith Stein (2013), ou seja, buscando reconhecer os diferentes tipos de vivências e discutindo-as do ponto de vista formativo. Ressaltamos que essa separação em diferentes vivências é um exercício de análise didático pelo qual identificamos o tipo de vivência prevalente em uma situação, embora reconheçamos que as vivências não ocorrem de forma isolada, mas se inserem na unidade da pessoa, em um fluxo único de vivências. As análises seguem a ordem percorrida pela pesquisadora. Iniciamos, portanto com o percurso de Helena, seguido de Juliano, Bruno e Thaís.

4.1.1 Helena

"A minha vida é um milagre!"
(Helena)

Resumo da entrevista

Helena é natural da cidade de Mapele (interior da Bahia) e a filha mais velha de 10 irmãos. Quando tinha 12 anos, sua mãe deixou o marido e os filhos para morar em São Paulo. O pai, então pescador, a incumbiu dos cuidados com os irmãos. Quando este saía para o trabalho, Helena dava banho nos irmãos (o menor tinha 4 meses), deixava a comida pronta e saía para estudar. Caminhava 10 km até a cidade mais próxima para frequentar a escola, a contragosto do pai que batia nela todos os dias ao voltar para casa. Conta que, após um ano nessa situação, o pai aceitou seus estudos.

Helena conheceu o bairro do Uruguai por ocasião de um acidente sofrido pelo pai, que, trabalhando em uma empresa de malha de ferro, teve os olhos perfurados e precisou fazer uma cirurgia. Ela o levava com frequência para tratamento médico em Salvador e ficavam hospedados na casa de sua madrinha de batismo (Carolina, uma das participantes da

pesquisa), que morava no Uruguai. Posteriormente ela se mudou para a casa da madrinha a fim de finalizar os estudos. Na época da entrevista, Helena estava com 55 anos e morava no bairro há mais ou menos 30.

Aos 24 anos conheceu o pai de seus dois filhos e, na primeira gravidez, sofreu pressão de seu chefe para abortar em prol da carreira profissional. Tendo sido contra essa postura, pediu demissão do emprego. Helena associa o relacionamento conturbado com o pai de seus filhos a um retrocesso na sua vida. As tensões no relacionamento culminaram com uma tentativa de suicídio de Helena, em que ela se jogou da laje de sua casa. Após ter sido internada e passar alguns meses com a mãe em São Paulo, se separou do companheiro e voltou para a casa de Carolina junto com os filhos.

Na época da separação começou a frequentar a Igreja Nossa Senhora dos Alagados com a madrinha, iniciando um processo de conversão religiosa em que ela reconhece a ação da providência divina na sua história. Helena passou a trabalhar na secretaria da Igreja, tornou-se representante da Paróquia nas reuniões da Arquidiocese e é bastante engajada nas questões do bairro, participando também do Conselho Comunitário da região de Itapagipe (espécie de subprefeitura da cidade de Salvador), área em que se localiza o Uruguai.

Helena é, portanto, uma figura forte e um pilar da comunidade religiosa da Paróquia Nossa Senhora dos Alagados. Tem um zelo especial pelas pessoas, o que se fez notar ao indicar moradores para participarem da pesquisa tendo como referência a experiência de vida dessas pessoas e a contribuição que poderiam oferecer, mas também o reconhecimento de que lhes seria benéfica a conversa com uma psicóloga.

1. Aspectos antropológicos

a) Aspectos psicofísicos

Helena tem 55 anos. É alta, negra e tem cabelos grisalhos que usa quase sempre presos com um coque atrás. Tem um belo sorriso. Fala pausadamente, de maneira calma, olhando nos olhos das pessoas. Às vezes, deixa as frases no ar dando a entender com uma risada ou com uma expressão facial o que quer dizer. É bastante expressiva neste sentido. Seu aspecto físico transmite uma força que percebemos também no seu modo de se colocar diante da vida, revelando a constatação de Edith Stein (2003) de que a alma é a forma do corpo, ou seja, o corpo é moldado a partir do interior e expressa essa interioridade da pessoa revelando uma unidade.

Chama-nos a atenção na história de Helena o fato de ela ter sido colocada pelo pai na posição de mãe dos irmãos aos 12 anos, assumindo funções exigentes para sua idade tanto do ponto de vista físico como psicológico e espiritual. Arrumava a casa, cozinhava e dava banho inclusive em um bebê de 4 meses. Pelo relato vemos que ela não apenas realizava essas tarefas, mas as ensinava à irmã a fim de poder ausentar-se para estudar. Helena se adaptou às funções maternas e o seu corpo intermediava esse papel; ou seja, ele era instrumento de realização de uma intenção, estava sujeito à orientação espiritual e à vontade que o direcionam para determinadas ações de cuidados com a casa e com os irmãos. Por isso, dizemos que eram atividades exigentes para Helena em todas as dimensões. Apesar de enfocarmos o corpo, percebemos a implicação da pessoa inteira na situação e como o corpo deveria ser direcionado pela atividade do espírito.

É justamente sob este aspecto que a questão da maturidade nos chama a atenção. De fato, se pensarmos no esforço físico apenas no sentido de gasto de energia para a realização das tarefas, talvez ele não seja tão grande para uma pessoa de 12 anos. Mas a questão não está no movimento puro e no gasto de energia e sim na necessidade de submeter o corpo à ação do espírito, à força da vontade. Este papel exigia de Helena uma maturidade espiritual que talvez ela ainda não tivesse.

Edith Stein (2013) aponta para esta questão ao afirmar que a criança possui um aspecto de pureza e de inocência por não ter a sua vida interior ainda tão desenvolvida como a do adulto e, portanto, por estar mais voltada para o exterior, dando a impressão de abertura, transparência. Ora, se a vida interior ainda não está tão desenvolvida, a dimensão espiritual compreendida como a capacidade de refletir, decidir, posicionar-se e agir com autonomia também não o está. É verdade que não podemos fazer um julgamento simplesmente pela idade, uma vez que o desenvolvimento da dimensão espiritual não depende unicamente deste fator, mas também da singularidade de cada um e das condições de vida. De qualquer forma, podemos captar no relato de Helena certa desproporção entre a idade e um papel não tanto assumido e, sim, imposto pelas circunstâncias.

O peso dessa vivência para Helena se faz notar pelo relato de que sua vontade naquela época era estudar. Realizava, então, as tarefas maternas de modo a conseguir conciliá-las com a realização deste desejo. Fazia tudo o que podia logo que o pai saía de casa e deixava a responsabilidade com a irmã. O resultado era que o papel de cuidar acabava tendo um desfecho violento. Helena apanhava do pai e, por sua vez, batia nos irmãos. Vemos novamente o corpo intermediando as relações, mas neste caso de modo negativo. A esse respeito Helena afirma: “Eu apanhava, mas também batia”.

Chama-nos a atenção também o esforço físico ao qual Helena se submetia motivada pela vontade de estudar. Caminhava 20 Km (10km para ir e 10km para voltar) todos os dias para ir à escola na cidade vizinha. Neste caso, o corpo servia a um projeto pessoal de Helena e o esforço físico e a violência sofrida (pois sabia que apanharia do pai) pareciam ser compensados pelo sentido desta ação.

O primeiro contato de Helena com o bairro do Uruguai também se deu no contexto de uma necessidade física, ou seja, da busca por cuidados médicos aos quais ela não tinha acesso em sua cidade. Seu pai teve os olhos perfurados por uma malha de ferro na fábrica em que trabalhava e passou a tratar-se em Salvador. Helena o trazia de trem e ficavam hospedados na casa de sua madrinha. Após algum tempo ela decide mudar-se para a casa de Carolina (no bairro do Uruguai) a fim de terminar os estudos.

Ali conhece o pai de seus dois filhos e passa, portanto, pela experiência da maternidade; experiência forte do ponto de vista da transformação corporal. Na primeira gravidez sofre "pressão" do patrão para abortar. Novamente uma ameaça de violência eminentemente física, embora não exclusivamente. Para proteger-se e proteger seu filho Helena acaba abrindo mão da carreira profissional.

Outra vivência forte narrada por Helena se deu durante uma crise psicológica desencadeada pela relação difícil com o companheiro. Helena conta que, após ter tentado suicídio, atirando-se do primeiro andar de sua casa, foi internada em um sanatório onde ficou um dia e meio. Ao relatar essa vivência afirma: "eu passei um dia e uma noite em coma. Eu ouvia as pessoas, mas não conseguia falar, não mexia (...) não reagia a nada. Eu estava realmente em coma; estava só esperando a hora de morrer pra poder enterrar".

O corpo de Helena não respondia a ela, era como se a unidade da pessoa estivesse rompida, ou seja, a vivência corpórea de imobilidade não correspondia ao movimento interior de sua alma. Conta que ouvia as pessoas, mas não conseguia reagir e isso não porque não sentia nada, mas porque o corpo era como um corpo morto. De fato, recorrendo a Edith Stein (2003) que compreende o corpo como intermediação da pessoa com o mundo, podemos dizer que Helena vivenciou um isolamento, vivenciou a impossibilidade de se expressar e relacionar a ponto de sentir um rompimento com o mundo, levando-a a afirmar que "estava esperando morrer mesmo pra poder enterrar". Em outra ocasião em que fala sobre sua religiosidade afirma: "Deus me tirou do sepulcro".

Outras experiências de limite e ameaça ao corpo foram vividas em dois assaltos que Helena sofreu. No primeiro, após ter sido assaltada, o ladrão tentou agredi-la com um facão por vingança, ou seja, pelo fato de ela o ter denunciado a um senhor que estava no mesmo

ponto de ônibus que eles. Helena estava carregando uma mochila com a qual se protegeu contra as facadas do assaltante. Conta: “eu olhava bem no olho dele e quando ele fazia vir com a faca, eu jogava a bolsa e a faca pegava na bolsa”. Se deu conta do perigo que correra ao chegar em casa e olhar para a mochila e as roupas dentro todas rasgadas. “Eu ia estar toda furada. Naquela noite eu não consegui dormir. Fiquei olhando a mochila...”.

O segundo assalto ocorreu às quatro e meia da manhã, também no ponto de ônibus, quando ia para o trabalho. Um carro parou no ponto e um homem com “fuzil” desceu e começou a pedir dinheiro a todos que estavam lá. Helena estava com o salário todo na bolsa e teve a reação de fugir. Correu um pouco, mas se enroscou no capim no trilho do trem, caiu e foi pega pelos assaltantes. As outras pessoas que estavam no ponto de ônibus foram roubadas e alguns tiveram inclusive que se despir, mas Helena não sofreu nenhum dano. Após o ocorrido ela foi para a delegacia onde soube que um dos assaltantes era muito perigoso, “matador” e estava sendo procurado pela polícia. Ao voltar para o local do assalto com a polícia, se deu conta de que tinha caído ao lado de um barranco de mais de dois metros de altura e que o fato de ter enroscado o pé no capim a havia protegido.

Esses dois casos ilustram uma reação instintiva de proteção, em que o corpo serviu de escudo contra a ameaça de um mundo violento. A postura de Helena nessas situações também nos remete à afirmação de Edith Stein (2001) de que existe um “querer” diferente da “força de vontade” (compreendida como uma ação voluntária em que a pessoa se empenha pela realização de um valor). Trata-se de um querer que surge como um impulso do eu; uma “força de autoformação” em que o eu se empenha pela realização de um valor sentido como vital, mesmo em circunstâncias limites em que não parece possível nenhum querer (STEIN, 2001, p.186).

Ainda colocando em evidência os aspectos psicofísicos, Helena afirma que percebe quando está irritada, pois nesse estado ela fala muito e, portanto, escuta muito a sua voz. “Então, nesses últimos tempos, pelo meu cansaço, meu estresse, eu sinto que eu estou falando além do que eu estou ouvindo (...) Quando eu escuto a minha voz eu sei que eu estou irritada e, às vezes, irritando o outro”. Vemos novamente o corpo expressando e desvelando a alma, ou seja, pela observação de que está falando muito, Helena percebe seu estado de irritação.

Finalmente gostaríamos de destacar uma última vivência em relação ao corpo que nos chama a atenção na entrevista de Helena. Trata-se do fato de ela afirmar que “pede perdão a Deus” por não estar cuidando da sua saúde. O corpo, nesta perspectiva – e não só o corpo, mas a vida, a pessoa inteira –, é vivido como algo que ela recebeu, como um dom que ela deve cuidar. Helena se dá conta de que cuida dos outros, mas se esquece dela. O que a

despertou para isso foi o fato de ter ido recentemente ao Pronto Socorro com pedra no rim. Esse acontecimento a fez se dar conta de que não tem cuidado de sua saúde. “Não tenho tempo, não tenho tempo e aí relaxei com a minha saúde”.

Também nos chama a atenção, no relato de Helena, uma tendência a reagir de modo a enfrentar as pessoas e situações. É um tipo de reação que poderíamos dizer agressiva, não necessariamente no sentido negativo de destruição, mas no sentido de se lançar na vida e de se defender. Esta parece ser uma tendência de Helena, um tipo de movimento reativo espontâneo que pode ser ilustrado a) pelo modo como ela lidou com a necessidade de cuidar dos irmãos após ser abandonada pela mãe; b) pela sua reação durante os assaltos sofridos e c) pelo modo como ela mesma se descreve ao abordar o tema da violência.

Com relação à experiência de ter que assumir os cuidados com os irmãos e se ver impossibilitada de estudar, Helena não se fechou, não ficou acuada ou se adaptou de forma passiva a essa situação, mas reagiu com força intervindo no ambiente de modo que seu desejo pudesse ser concretizado. Ela esperava o pai sair para o trabalho, organizava a rotina da casa e colocava a irmã mais velha (segunda na ordem de idade) para assumir seu papel de “mãe”. A forma que encontrou de submeter os irmãos à sua vontade foi a ameaça: “Se eu chegar e encontrar tudo errado eu dou porrada em todo mundo! E batia mesmo. Eu apanhava, mas também batia”. Nesse sentido podemos dizer que Helena tinha uma sensibilidade aguçada e que tendia a responder para fora (re-agir instintivamente no ambiente) àquilo que lhe tocava. Nessa mesma linha, ela também não se intimidou pelo fato de o pai a proibir de estudar e de não haver escola na sua cidade, mas caminhava 10 km para chegar à escola mais próxima.

O modo de reagir de Helena também pode ser ilustrado pela experiência de violência sofrida nos dois assaltos (b). Nesses relatos percebemos certa semelhança com sua reação ao contexto familiar. Ao descrever o primeiro assalto, Helena conta que sentiu muita raiva por ter perdido o relógio de que gostava. Reagiu pedindo ajuda à polícia e conseguiu reavê-lo. Além disso, ao ser ameaçada com uma faca pelo assaltante, o enfrentou em uma luta corpo a corpo, protegendo-se com uma mochila. Interessante a sua descrição de que olhava nos olhos do assaltante e reagia aos seus movimentos. Podemos dizer que Helena entrou em um diálogo empático com o assaltante, ou seja, concentrou sua atenção sobre ele captando pelo olhar e, provavelmente por pequenos gestos, os seus movimentos corporais. Desta forma, reagia de acordo com a intuição de qual seriam os movimentos sucessivos do rapaz. Assim, Helena conseguiu defender a própria vida, realizando o perigo enfrentado apenas ao chegar em casa e deparar-se com a mochila toda rasgada.

No segundo assalto, apesar de um dos homens portar um fuzil, Helena tentou fugir sem êxito, e ainda assim não se intimidou, mas reclamou para os assaltantes por ter se sujado, por ter perdido o sapato e chegou a bater em um deles com sua bolsa. É interessante notar que Helena se deu conta do perigo que tinha passado apenas posteriormente, ao ouvir do delegado que o assaltante era um matador procurado pela polícia e também ao retornar ao local do assalto e verificar que tinha caído ao lado de um precipício.

A experiência de Helena em relação aos assaltos pode ser compreendida à luz da estrutura das vivências apresentada por Edith Stein (1999a). Conforme descrito no item 2.2 Psicologia, em toda vivência é possível distinguir o conteúdo (aquilo que a consciência recebe); o viver este conteúdo (o modo como ele é apreendido pela consciência) e a consciência deste viver (o dar-se conta do viver). Segundo a autora (STEIN, 1999a), quanto mais intenso é o viver, mais clara e desperta será a consciência deste viver. Por outro lado, quanto maior a tensão, menor a possibilidade de refletirmos sobre essa vivência e, portanto, menor a consciência de segundo grau, ou seja, a consciência enquanto vivência da reflexão.

Esta parece ter sido a qualidade da vivência de Helena durante os assaltos. A descrição da "luta" com o primeiro assaltante, por exemplo, demonstra o alto grau de tensão em que ela se encontrava e como estava totalmente presente na situação, assemelhando-se à descrição de Stein (1999a) a respeito do estado vital de superexcitação que pode ocorrer em situações de risco: "as impressões são captadas com facilidade, as atividades são realizadas sem dificuldade, a consciência do viver é clara e o conteúdo pleno de vitalidade" (STEIN, 1999a, p. 54). Por outro lado, trata-se de uma vivência em que a reflexão não tem lugar. De fato, refletir implica certo distanciamento, o que só foi possível em um momento posterior às situações. Ao chegar em casa e deparar-se com a mochila e as roupas rasgadas, Helena refletiu a respeito do que tinha vivido e se deu conta do perigo. Conta que não conseguiu dormir naquela noite e, neste caso, recorremos novamente a Stein (1999a) ao falar do estado de distensão doloroso após uma tensão muito grande. Um estado em que o viver não está receptivo às impressões, mas também não consegue se fechar. Stein (1999a) o descreve como um estado de prostração que não atinge o repouso.

Finalmente destacamos uma terceira situação que ilustra as vivências psicofísicas de Helena. Trata-se do modo como ela própria se descreve ao abordar o tema da violência (c). Helena afirma que, ao refletir sobre seu modo de ser, principalmente no passado (pois constata que hoje sua postura mudou), percebe que a violência começa dentro dela:

> Eu tenho quase certeza que a violência começa dentro de mim. Eu faço uma autoanálise de anos atrás, do jeito que eu me comportava (...). Eu dava as

> ordens, eu determinava (...). Já começava lá com os meus irmãos e em casa era assim também. Fazia sem respeito pelo outro, o mais forte é quem ganha. Eu sou mãe, os filhos têm que obedecer e pronto. E se discutisse apanhava. Isso também no trabalho. Eu ia impondo o meu jeito, eu ia me impondo. Se é bom pra mim é bom pra você [risos] e é bom pra todo mundo. Tem que ser feito assim. (Helena, *trecho da entrevista*)

Conta que as pessoas lhe obedeciam, não pela violência física (embora esta também estivesse presente a exemplo da relação com os irmãos), mas pelo modo de falar, pelo tom de voz, pela sua determinação e pela influência que ela acredita exercer sobre os outros. Afirma: "Não dava muita chance de negociação". É interessante constatar como esta observação se confirma também no segundo assalto, quando ela afirma ter ficado com muita raiva e ter reclamado com o assaltante, inclusive batendo nele com a bolsa. Em resposta, o rapaz a mandou se acalmar e foi buscar o sapato para ela. Além disso, relata que, do grupo que estava presente, ela foi a única que não foi roubada, ou seja, de certa forma sua reação inibiu os assaltantes. Helena não se intimidou nem se conformou com a situação de violência. Antes, reagiu também com violência e imposição, o que a protegeu.

Helena afirma ter um "gênio muito forte" e conta que, ao começar a trabalhar na Igreja Nossa Senhora dos Alagados, "batia de frente" com as pessoas e que "se debatia" com as "podas" que sofria. Vemos nessa situação uma forte reação psíquica ao sofrimento que a correção lhe causava, o que revela também um fechamento no nível psicofísico, pois a abertura vem do espírito. Além disso, a nosso ver a expressão "bater de frente" reflete bem o tipo de reação psíquica que Helena demonstrou ter nas situações anteriormente relatadas. É interessante notar ainda como, mesmo após ter vivenciado um longo processo de formação no ambiente religioso, esse seu modo espontâneo de ser sofreu transformações, mas não desapareceu. Vemos que o impulso não se apresenta mais de modo violento, mas a assertividade está presente. A esse respeito Helena afirma: "Quando eu tenho o que dizer, vem um impulso de falar e eu falo; e falo firme. Não sou mais agressiva, mas eu sou firme. O que tem que falar eu falo, independente de seja lá quem for".

b) Espírito

Com relação às vivências espirituais de Helena, chama-nos a atenção, em primeiro lugar, o valor do estudo para ela.[89] Vimos como, apesar de todas as dificuldades, aos 12 anos Helena se planejou, organizou a rotina de modo a contornar obstáculos tais como a tarefa de cuidar dos irmãos, a proibição do pai, a distância da escola, e conseguiu estudar. Ela afirma:

[89] Vale destacar que há um ano Helena voltou a estudar, iniciando o Curso de Graduação em Recursos Humanos.

“Graças a Deus eu consegui encarar todos esses desafios, estudei”. Essa atitude ilustra a ação da dimensão espiritual, ou seja, a possibilidade de planejar e projetar uma ação futura, a vontade e decisão de agir em favor de algo valoroso para ela. O estudo a atraía e ela transformou essa motivação em vontade e ação.

A atitude de Helena demonstra a liberdade da pessoa de, com todos os condicionamentos, poder se posicionar diante da própria vida, assumindo inclusive as consequências desse posicionamento (o apanhar do pai, o ter que caminhar 20 km diariamente). Retomamos aqui a afirmação de Savian (2014) de que a liberdade consiste na possibilidade de cada indivíduo jogar com as determinações às quais está submetido e produzir o seu modo singular e consciente de viver. Foi isso o que Helena fez, assumindo o “ser sujeito”.

A segunda situação em que se evidencia uma vivência espiritual diz respeito ao modo como Helena lidou, durante a primeira gravidez, com a pressão do patrão para que ela abortasse. Apesar dos sentimentos contraditórios que hoje a levam a afirmar que, após conhecer o ex-companheiro, sua vida parou de crescer (no sentido dos estudos e profissionalmente), Helena recusou a proposta do aborto e pediu demissão, renunciando ela mesma a esse crescimento almejado. Isto porque o projeto profissional passou a ser confrontado com um valor mais alto para ela que era a maternidade. Helena escolheu pautada por uma hierarquia de valores reconhecida e vivenciada por ela (STEIN, 2001). A proposição do aborto a colocou em uma encruzilhada em que os dois projetos não seriam mais conciliáveis. Era preciso escolher a direção e o aborto não era reconhecido como um bem, o que pode ser ilustrado pelo seguinte relato:

> Eu engravidei. E aí Helena? [ela fala pra si mesma] E eu chorando. Eu descobri que estava com dois meses. O patrão falou: ‘Não, isso não é problema. A gente dá um jeitinho, você sai meio-dia, eu levo você em tal lugar assim e assim, não vai interromper sua carreira por causa disso, de gravidez’. E eu: ‘Não! Não!’ ‘Sim! Fale com o pai’. E eu disse: ‘Não tem nem como falar com o pai’. (...) aí trabalhei até pouco tempo, depois pedi demissão (...). (Helena, *trecho da entrevista*)

Portanto, Helena se fechou a esse caminho, renunciando ao projeto profissional. Escolheu abortar o projeto profissional – ao menos naqueles moldes – para não abortar o filho. Ao dizer “era uma confusão na minha cabeça”, Helena demonstra que este não foi um caminho fácil nem óbvio, mas ainda assim ela conseguiu se posicionar em uma direção contrária à pressão do ambiente, novamente não se deixando “con-formar” com as

circunstâncias, mas buscando ser coerente consigo mesma e avançando em direção ao que Edith Stein (1999b) denomina "autoformação".

Chama-nos a atenção também o seu relato a respeito do cansaço que ela sente no dia a dia. Esse relato demonstra como Helena se percebe, tem consciência de seu estado vital, o que é próprio da atividade espiritual. Ela não apenas se dá conta deste sentimento vital de cansaço, mas o avalia e confronta com as exigências da realidade; o que a leva a decidir agir apesar do cansaço. Helena afirma que se levanta para trabalhar porque sabe que prejudicará sua colega de trabalho se não aparecer. Ao chegar cansada em casa conta que sua vontade é ir dormir, mas prepara o jantar para o neto. Vemos como, apesar de lhe faltar a força vital física, Helena é alimentada por uma outra fonte de força que é o querer servir ao neto, à filha, às pessoas com quem trabalha. Trata-se da força vital espiritual que brota desse sentido, do valor que o outro tem para ela e que a faz agir apesar do cansaço físico. A esse respeito ela relata:

> De manhã me dá vontade de ficar na cama de cansaço. E eu vou levantar porque eu tenho que levar R. no colégio (...). Aí eu chego em casa, eu abro a geladeira, encontro o mínimo na geladeira, tenho que fazer a refeição. Eu olho pra cama... Vou dormir. Aí eu vejo os dois lá, então eu tenho que dar de comer pra esses dois. (Helena, *trecho da entrevista*)

Trata-se, portanto, de uma manifestação do espírito. Helena age movida por um sentido espiritual e não pela reação ao cansaço físico. Esses exemplos poderiam nos levar a pensar que as vivências espirituais se contrapõem às psicofísicas. De fato, isso acontece nas situações relatadas o que, a nosso ver, nos ajuda a evidenciar a dimensão espiritual. Entretanto, isto não é uma regra e a dinâmica do ser humano é sempre mais complexa do que conseguimos captar. O relato de Helena nos mostra que, conforme a pessoa avança em seu processo formativo**,** existe uma tendência a que essas dimensões se harmonizem e que a pessoa esteja mais integrada, inteira. Ao tratarmos da dimensão psicofísica, vimos como, ao longo do tempo, Helena ficou menos agressiva nas suas reações, embora tenha mantido o mesmo padrão de reação que a leva a agir de modo ativo no ambiente. Essa sua característica psíquica, que a leva a afirmar que, quando tem o que falar, fala mesmo, parece se agregar ao papel de liderança que ela tende a ocupar na comunidade religiosa e também dos moradores. De acordo com seu próprio relato, é comum as pessoas a procurarem para um conselho, uma opinião, e a designarem para representar o bairro ou a paróquia em eventos externos. Neste caso, vemos a reação psíquica em harmonia com a espiritual; o que não significa, enfatizando novamente a complexa dinâmica do ser humano, que este seja agora um estado permanente de Helena.

Há momentos em que os desentendimentos acontecem. O que mudou foi o modo de lidar com eles, menos reativo e mais livre, ativo, reflexivo e decidido. Helena conta que, quando entra em "choque" com alguém, normalmente reza primeiro e depois procura a pessoa para se entenderem. Afirma: "Sempre está tendo uns choques, né? A gente tem choques, depois a gente volta e se acerta e se ajusta. Não fica com a coisa parada assim, um com raiva do outro ou falando na ausência". Essa é novamente uma vivência espiritual em que se evidencia a abertura de Helena para lidar com os conflitos. Após um desentendimento, reflete, pondera e busca a reconciliação através do encontro com o Outro, a quem pede socorro – "quando eu não consigo eu deixo que Ele faz" – e do diálogo com a pessoa.

Por fim, essa experiência da oração e do encontro com o divino nos remete a outra situação relatada por Helena que ilustra a ação de sua dimensão espiritual. Trata-se da primeira vez em que ela aceitou o convite da madrinha e foi à missa na Paróquia Nossa Senhora dos Alagados. Conta que, durante a homilia,[90] sentiu que o padre falava dela, ou seja, se reconhecia nas suas palavras e começou a chorar. "Tudo o que o padre falava, ele estava falando pra mim. Eu pensava: 'Mas ele está falando para mim!'. Terminou a missa eu comecei a chorar". Esta experiência remete-nos ao que Edith Stein (2013) reconhece como característica própria do espírito, ou seja, o fluir conservando-se. O fato de ter ido à igreja, de ter escutado a homilia e de ter chorado demonstra uma abertura e uma entrega de Helena a Deus. De fato, em seu relato ela afirma que aceitou o convite da madrinha como "última tábua de salvação". Helena se entregou naquele momento reconhecendo que, sozinha, fechada, não conseguiria sair da situação "de morte" em que julgava se encontrar. Ela dá um passo de abandono a Deus, e nessa entrega não se perde, mas ao contrário, se encontra: "Ele estava falando de mim!". É nesse sentido que Stein fala do "fluir conservando-se" (STEIN, 2013, p. 151). Como vimos, a autora afirma: "quem se abandona a Deus é por Ele conservado e reencontra a si Nele" (STEIN, 2013, p. 150). Essa parece ter sido a vivência de Helena, ou seja, um reencontro consigo mesma, um ressurgir da vida. Helena se abriu e a vida voltou a fluir. Trata-se, portanto, de uma manifestação característica da dimensão espiritual.

c) Interpessoalidade

Destacamos neste item algumas vivências interpessoais que marcaram a vida de Helena de acordo com seu relato: a relação com o pai, com a madrinha, com a comunidade paroquial do Alagados, com o ex-companheiro e com os filhos e neto.

---

[90] Homilia (conhecida popularmente como "sermão") é a fala do sacerdote quando ele se dirige aos fiéis durante a missa para explicar o Evangelho e as leituras bíblicas feitas na ocasião.

A respeito da relação de Helena com seu pai, não temos nenhum relato referente ao tempo em que a mãe vivia com eles, apenas do período pós-separação. Neste caso, chama-nos a atenção o fato de ela ser deslocada do papel de filha para o de mãe. Retomando a descrição de Edith Stein (2013) a respeito do tipo social no interior de uma comunidade, vemos Helena sendo forçada a assumir um lugar na comunidade familiar que não lhe pertencia. Este fato nos leva a pensar que a relação de Helena com o pai assumiu características societárias mais do que comunitárias. Era preciso garantir o "bom funcionamento" da vida familiar e, para isso, alguém deveria substituir a mãe. Helena precisava se adequar ao novo papel e colaborar com o pai que não daria conta sozinho do cuidado com os filhos. O que a leva a assumir esse papel, portanto, não foi tanto um apelo da própria pessoalidade, ou seja, uma característica maternal sua, o gostar de cozinhar e de cuidar das pessoas, mas uma necessidade circunstancial aliada a um critério objetivo que foi o de ser a filha mais velha.

Isto não significa, entretanto, que o amor, a solidariedade e a pessoalidade não estivessem presentes. De fato, vimos com Stein (1999a) que os agrupamentos sociais – e no caso a relação pai e filha – são mistos, ora assumindo uma conformação, ora outra, de acordo com a qualidade das relações. A esse respeito vemos, em um momento posterior, como o pai aceitou o apelo de Helena para os estudos e também como ela assumiu os cuidados com ele em uma relação filial de gratuidade e corresponsabilidade, que manifesta a vivência comunitária.

Outra pessoa importante na vida de Helena foi a madrinha de batismo que a socorreu e acolheu em várias circunstâncias. Carolina a acolheu quando ela levou o pai para se tratar em Salvador e quando se mudou para estudar. A acolheu também, juntamente com os dois filhos, quando se separou do companheiro. Sua madrinha a acolheu nas suas necessidades físicas (casa, comida), mas não só. Acolheu a pessoa de Helena em todo o seu ser, ou seja, a acolheu na dimensão física, no sofrimento psíquico e nas suas necessidades espirituais. Isto porque ela não deu apenas um espaço para Helena morar, mas se deu a ela, se ofereceu a ela acolhendo o seu sofrimento e a acompanhando na fase de crise e depressão. Além disso, ela ofereceu a Helena o que reconhecia como um bem para si: a sua religiosidade e a vivência na comunidade paroquial dos Alagados.

Tal oferta não foi acolhida por Helena desde o início. Ela conta que todos os domingos a madrinha passava em frente a sua casa e a chamava para ir à missa, mas ela nunca ia. Respondia "vá na frente que eu já vou"; não porque realmente intencionava ir, mas provavelmente porque foi o modo mais simples que encontrou de se livrar da situação. Isto porque o que Carolina propunha não era reconhecido por Helena como um bem para si.

Edith Stein nos ajuda a compreender essa situação ao abordar os limites do papel do educador que busca colocar as pessoas em contato com situações valorosas sem, contudo, ter a garantia de que esses valores serão assumidos por elas como algo próprio, de modo a contribuir com a sua formação. Segundo Stein (1999b), somente o que é reconhecido como valoroso pelo ânimo (*Gemuet*) é acolhido no íntimo da alma podendo alimentá-la e transformá-la. No caso de Helena, o convite da madrinha para participar de uma experiência religiosa comunitária (ir à missa) não fez sentido em um primeiro momento, passando à deriva de sua vida.

Mais tarde, porém, o mesmo convite ganhou nova dimensão ao assumir a conotação de "tábua de salvação", conforme Helena relata: "Nesse dia ela [madrinha] passou e me chamou também (...). Aí eu já estava sentindo aquela angústia, aquela coisa e disse: 'Eu vou!' Porque não dá pra repetir tudo de novo (...). Eu disse: 'Meu Deus, agora você tem que dar um jeito!'". Helena voltou-se para si e se deu conta do seu estado atual de angústia. Um estado que a remeteu à vivência de crise psicológica pela qual tinha passado e que queria evitar. Diante da ameaça de retorno do sofrimento, Helena reagiu "agarrando-se à proposta da madrinha" e voltando-se para Deus com esperança. Nesse momento, o que era estrangeiro passou a ser acolhido como um bem pessoal.

Esta análise é interessante porque demonstra a afirmação de Edith Stein (1999b) de que a formação da pessoa está mais relacionada aos afetos e sentimentos do que ao intelecto. Helena se sentiu atraída a esse bem em um momento de ameaça, de desespero, do reconhecimento de que sozinha não conseguiria vencer aquela dificuldade. Aliado a esse movimento interno que a levou a reagir assim, acreditamos que o fato de o convite ter vindo de alguém significativo para ela também a fez considerar essa possibilidade, mais do que se o apelo viesse de um desconhecido ou de alguém associado a um valor negativo. Vemos, portanto, a relação interpessoal-comunitária que se constituiu entre Carolina e Helena e a importância dessa relação para o caminho formativo desta última, a ponto de levá-la afirmar: "minha madrinha sempre foi minha mãe. A mãe que não me criou. Ela foi minha mãe".

A abertura para a experiência religiosa levou Helena a reconhecer e acolher também a comunidade paroquial dos Alagados como algo seu. Lembrou-se do apoio que recebeu desta comunidade quando esteve internada. Relata que se lembrava das pessoas da igreja rezando por ela na casa da madrinha: "ela chamou o povo todo da igreja pra fazer oração (...) quando eu cheguei em casa [ao sair da internação] meio desequilibrada, ainda possessa, tomada de tanto ódio, tanta raiva, tanto espírito ruim, então foi o povo da igreja que estava lá na hora (...)".

O “povo da igreja” passou a ser seu povo. Inserida nessa comunidade, Helena reconheceu o valor das relações que estabeleceu com os seus membros, a começar pelo sacerdote. Ela se abriu para essas relações e se deixou “lapidar” por elas, ilustrando com seu percurso o valor formativo de uma vida comunitária. O resultado dessa pertença se faz notar pelo fato de Helena ter se tornado uma “sustentadora da vida comunitária” religiosa (STEIN, 1999a, p. 297), passando a representar a Igreja Nossa Senhora dos Alagados e não apenas representar, mas lutar pela sua conservação, conforme ela afirma: “Então essa paróquia pra mim é inacreditável. Brinque comigo, fale de mim, fale o que quiser, mas da Paróquia Nossa Senhora dos Alagados não. De jeito nenhum!”.

O papel de sustentadora da comunidade religiosa também pode ser percebido pela postura de Helena em relação a essa pesquisa. Helena colaborou muito, inclusive indicando membros da Paróquia para serem entrevistados. Seu zelo pelas pessoas se fez notar pelo critério de indicação dos participantes. Helena nos indicou moradores antigos que poderiam oferecer uma contribuição por terem participado da fundação do bairro, mas também pelo fato de ela acreditar que alguns deles se beneficiariam com a conversa com uma psicóloga, a exemplo de Ester (hoje falecida), que, além de estar enfrentando sérios problemas de saúde na época da entrevista, vivia o luto pela perda do marido, falecido havia poucos meses.

A pertença de Helena à comunidade paroquial se faz notar não apenas pelo modo como ela se doava e cuidava de seus membros, mas também pelo fato se sentir sustentada por eles, demonstrando a corresponsabilidade e a solidariedade que Edith Stein (1999a) descreve como características da vida comunitária. A esse respeito Helena relata que pede ajuda nos momentos de dificuldade, principalmente quando sente sua fé enfraquecida:

> Eu vivo a minha fé. Quando ela está abalada, quando ela está meio enfraquecida eu grito socorro, peço aos meus irmãos: ‘Rezem por mim, me ajudem por favor, pelo amor de Deus’ (...). Quando a oração tá pouca, eu vou para a oração da comunidade, vou para a missa, depois Deus inspira, né? (Helena, *trecho da entrevista*)

Uma terceira pessoa que marcou a vida de Helena foi o ex-companheiro a quem ela se refere como “o pai dos meus filhos”, dando a entender que hoje não se relaciona mais pessoalmente com ele, apesar de permanecer uma ligação pela maternidade. O relato de Helena demonstra como ela foi profundamente afetada por essa relação, tendo sido tomada por um sentimento de ódio a ponto de querer exterminá-lo. Não sabemos ao certo – e talvez nem venha ao caso – a ordem dos acontecimentos, mas o fato é que Helena chegou a adoecer e se deprimir nessa situação demonstrando a afirmação de Edith Stein (1999a) de que o amor

é fonte de força vital e o ódio a consome. Além disso, essa relação exemplifica a vivência comunitária no sentido negativo. De fato, as fortes reações de Helena em relação ao ex-companheiro ("tanto ódio, tanta raiva") ilustram um grau de envolvimento que é típico da comunidade; ou seja, uma forte ligação onde as pessoas não ficam indiferentes umas às outras. Ao contrário do que se pode pensar, também numa situação de guerra as pessoas são profundamente afetadas umas pelas outras, caso contrário não se mobilizariam a ponto de doarem suas vidas pelo extermínio do outro. Foi essa a situação relatada por Helena em relação ao pai dos seus filhos: "ou ele me matava ou eu matava ele".

Por fim, destacamos a vivência de Helena em relação aos filhos e neto. Como mãe, Helena assume o papel de sustentadora da comunidade familiar. Relata a dificuldade que enfrentou ao ter que educar os filhos sozinha, como muitas mães do bairro. Se, por um lado, ela ressente-se pelo fato de os filhos não acolherem um bem reconhecido por ela, que é o seu percurso de fé ("não é tristeza, mas eu gostaria que os meus filhos tivessem a mesma caminhada, adquirindo os benefícios"); por outro, ela acredita que eles "recebem a Graça de Deus" porque conta que, em um momento de aflição em que "conversava com Ele [Deus] em oração", Deus lhe disse que iria criar os seus filhos, por isso tem essa "confiança".

Ao mesmo tempo, Helena consegue ter um distanciamento empático, ou seja, consegue deixar de lado as suas expectativas pessoais, as suas projeções em relação aos filhos para contemplar, com gratidão, o percurso pessoal de cada um. Nesse sentido, reconhece suas conquistas profissionais, o noivado do filho, a alegria de ter um neto. Afirma: "Por mais dificuldade que a gente enfrente, tem o L. [filho] que já está noivo, cuida da vida dele, trabalha. Ela [filha] também. Eu só tenho que dar graças a Deus". Reconhece esses percursos como pequenas vitórias ao se dar conta do contexto adverso em que foram criados, tanto no interior da família ("eles podiam ter sido órfãos de mãe" – uma vez que ela tentou suicídio), como no contexto social do bairro, no qual muitos jovens sucumbem. "Tantas mães que choram por tantas dificuldades que enfrentam".

Uma última observação em relação à vivência interpessoal de Helena diz respeito ao modo como ela vê as pessoas em geral. Ao ser questionada se não sente medo mesmo depois dos assaltos sofridos, Helena afirma que não, porque não consegue ver o mal nas pessoas e que, mesmo quando sabe que a pessoa é "barra pesada", pensa: "Meu Deus, como é que uma pessoa dessas... Eu não consigo (...). Não acredito que naquela pessoa existe a possibilidade de ter o mal". Apesar deste relato, Helena não nos deu a impressão de ter uma postura ingênua em relação às pessoas. A impressão que nos passa é a de que ela vivencia o outro como um semelhante que não ameaça a priori. Em sintonia com Edith Stein (1999c), que defendeu o

valor absoluto da pessoa humana em contraposição ao contexto de extermínio que ela presenciou e sofreu, Helena também enxerga a pessoa na sua totalidade e aposta nela como um bem, sem reduzi-la ao mal que faz ou pode fazer. Por isso, em seu relato captamos mais um estranhamento ("meu Deus, como é que uma pessoa dessas"), do que uma postura de negação do mal no outro. Isso pode ser ilustrado pela sequência do relato em que ela afirma sentir certa "moção do Espírito Santo", uma "força" que a protege fazendo-a mudar o itinerário nas ruas do bairro, por exemplo, e protegendo-a de alguma forma.

2. A esfera psíquica e a esfera espiritual

Neste item destacamos algumas vivências que manifestam a dinâmica entre psique e espírito e colocam em evidência os posicionamentos pessoais de Helena. Deste modo se evidencia também a formação como processo, como um movimento do eu que promove a unidade da pessoa ao reger a complexa orquestra das vivências, formadas por ações voluntárias, involuntárias, necessárias, entre outras. Para tanto, selecionamos do relato de Helena as seguintes situações: a) a pressão para abortar e a renúncia ao emprego; b) o sofrimento psíquico vivido no período de crise do relacionamento com o pai de seus filhos; c) a saída do sanatório e o posterior reconhecimento do apoio da comunidade paroquial e d) o processo de abertura ao outro.

Retomando a primeira situação (a), vimos que, ao engravidar pela primeira vez, Helena encontrava-se em uma fase de ascensão profissional, com perspectiva de ser promovida e mudar de cidade. Diante da pressão do chefe para que ela abortasse, Helena renunciou ao emprego realizando o que Edith Stein (1999a) denomina um "ato necessário", ou seja, um ato em que não existe nem uma tomada de posição voluntária e nem um propósito. De fato, Helena não queria sair do emprego, mas, conforme afirma Stein (1999a), para não se "rebaixar a um instrumento cego do querer alheio", cedeu ao impulso em direção à renúncia, dando o seu "*fiat*" e realizando um ato livre. Nesse sentido, podemos dizer que a renúncia ao emprego não foi uma renúncia voluntária a ele e sim ao aborto ao qual estava condicionado. Portanto, tal renúncia foi um "ato necessário" livre que permitiu a Helena realizar um segundo ato livre, este sim decorrente de uma tomada de posição voluntária em que ela diz a si mesma que o aborto não poderia acontecer; e do propósito a partir do qual afirma que não iria abortar. Nos dois casos – renúncia ao emprego e renuncia ao aborto – reconhecemos a presença do "fiat", ou seja, de um impulso que dá início a um fazer do eu e, por isso, os reconhecemos como atos livres.

A segunda vivência que gostaríamos de destacar no relato de Helena foi o sofrimento psíquico vivido no período de crise do relacionamento com seu companheiro (b), que culminou com uma tentativa de suicídio. A esse respeito ela afirma:

> Eu estava vivendo um processo muito difícil com o pai de meus filhos. Então, numa certa feita eu resolvi, bom, os dois não dá pra viver juntos. Ou eu matava ele ou ele a mim. Num clima desses eu preferia até morrer (...). Aí pulei de um andar. Porque minha casa dava para o fundo de uma outra casa que saía na outra rua (...). Aí eu tinha na minha cabeça que ele ia me matar naquele dia. Ele chegou do trabalho e começou umas conversas estranhas e eu botei na minha cabeça. Não sei se foi coisa da minha cabeça ou não. Só sei que eu olhava assim... Bom, ele vai me matar, então antes que ele me mate eu vou matar ele. E fiquei com aquele negócio, entrava e saía com aquele negócio. Uma fixação. Aí eu disse: Eu não vou fazer isso não. Aí eu peguei e pulei. Caí no quintal do vizinho e aí eu disse pro vizinho que era ele que estava querendo fazer aquelas coisas comigo – eu imaginava, né? Ele [companheiro] disse que eu estava maluca, que ia me levar pro médico. Me levou pra um sanatório. Passei um dia e uma noite no sanatório, internada como doida porque era isso mesmo que ele estava querendo. Fui pra São Paulo, passei 3 meses lá com minha mãe e depois voltei pra casa. Eu ia pedir que ele saísse, pedi a separação e ele: 'Não'. Aí comecei a sentir aquelas sensações de novo. (Helena, *trecho da entrevista*)

Helena relata que sentia sensações estranhas e que tinha pensamentos fixos de que o companheiro queria matá-la. Essa ideia a leva a pensar que, para defender-se, ela deveria matá-lo e, a fim de evitar que isso acontecesse, ela reage se jogando da laje. "Bom, ele vai me matar, então antes que ele me mate eu vou matar ele. E fiquei com aquele negócio, entrava e saía com aquele negócio. Uma fixação. Aí eu disse: Eu não vou fazer isso não. Aí eu peguei e pulei".

Portanto, a tentativa de suicídio parece ter sido desencadeada principalmente pela constatação de que ela poderia matar o companheiro e de que não queria fazer isso. Esse relato nos leva a crer que, embora Helena tenha reagido instintivamente ao mal-estar que sentia, agindo no nível psicofísico, essa reação também foi fruto de um propósito, de uma decisão de não matar o companheiro, o que demonstra a presença, ainda que sutil, da dimensão espiritual e da ética na situação. Tomando como referência a análise de Edith Stein (1999a) a respeito da relação da motivação e dos diferentes tipos de atos livres, podemos dizer que Helena foi tomada por um contexto psíquico em que ela não tinha escolha, ou seja, foi tomada por pensamentos delirantes e por uma sensação de mal-estar muito grande. Entretanto, ela se voltou para essa realidade e, neste voltar-se, reconhecemos certo nível de intencionalidade, uma vez que o "eu" captou essa experiência, embora ele não estivesse livre para escolher vivenciá-las ou não. Dizemos que ela se voltou para a vivência porque Helena

descreve as nuances de seu pensamento, ou seja, se deu conta do que estava pensando e, dentre as possibilidades levantadas por ela (ou ela o matava ou ele mataria ela), encontrou uma saída possível (matar-se). Em verdade, Helena não sabia tudo o que estava acontecendo com ela porque não tinha se dado conta de que se tratava de um delírio (do modo como demonstrou ter clareza durante a entrevista em que afirma: "eu imaginei, né?"), mas, no interior da vivência delirante, deu-se conta de quais eram seus pensamentos e do que queria ou não fazer. Helena sabia que não queria matá-lo (propósito) e, ao mesmo tempo, sentia que não podia responder por seus atos, ou seja, que o eu não governava a situação. Diante desse impasse, reagiu como pode a fim de manter seu propósito. É nesse sentido que falamos em intencionalidade e na possibilidade de a reação de se jogar da laje ter sido uma ação motivada e não simplesmente um lançar-se sem sentido. Neste caso, o motivo que desencadeou a ação foi o não querer matar o companheiro e a constatação de que não era livre para realizar tal propósito. O ato mais livre que conseguiu naquele momento foi se jogar para não se submeter a um impulso destrutivo em relação ao outro. Era preferível morrer, eliminar a si mesma do que eliminar o outro.

Julgamos importante essa análise porque permite adentrar minimamente na dinâmica pessoal de Helena e compreender a situação a partir de sua vivência e não dos fatos externos. Realmente se pensarmos no suicídio objetivamente, ele não nos parece um ato razoável ou com algum significado, mas pela análise da vivência ele se torna compreensível. Isso não tira, entretanto, o valor objetivo da própria vida e o aspecto negativo de querer exterminá-la. Edith Stein nos ajuda nesta compreensão ao afirmar que "o motivo autêntico da ligação entre os atos não é o cumprimento do ato em si, mas o seu conteúdo de sentido" (STEIN, 1999a, p. 76). Sendo assim, um mesmo motivo pode suscitar diferentes atos. No caso de Helena, a saída possível nas condições de sofrimento e desespero em que ela se encontrava foi a de pular.

O momento posterior de sua vida demonstra que outras ações caberiam sob a base da mesma motivação. Após sair do sanatório e ficar um tempo afastada morando com a mãe em São Paulo, Helena retornou para sua casa e novamente constatou a impossibilidade de permanecer junto do companheiro. Desta vez, sua reação foi sair de casa com os filhos e ir para a casa da madrinha. Helena conta que tinham construído a casa onde moravam e que ela deixou tudo. Afirma: "Lá eu morei um ano e pouco. Nessa casa novíssima, cheirando leite. E os bens materiais que nós conseguimos juntos nestes quinze anos, eu deixei tudo. A única coisa que eu peguei, que eu fiquei, foi meus dois filhos e a roupa deles". Vemos novamente uma reação impulsiva diante de uma situação adversa. O sair de casa foi uma alternativa ao querer morrer. Alternativa que levou em conta também os filhos. Por isso, apesar de estar

ainda psicologicamente fragilizada (afirma que estava com depressão e com sensações ruins), Helena teve uma reação que demonstrou maior abertura e sobriedade em relação à primeira. Apesar de ter sido uma reação impulsiva que teve como consequência a perda de bens materiais, inclusive da casa própria, o desespero parece ter sido substituído por uma possibilidade de continuação, pelo vislumbrar de um novo caminho, agora sem o companheiro. Não era mais preciso um dos dois morrerem para o outro continuar a existir. Era possível os dois viverem, separados.

Ainda hoje Helena conta que tem momento de depressão, de solidão em que é muito difícil ficar viva. "De vez em quando o travesseiro é que sabe, né? A gente chora mesmo". Nesses momentos, assim como em situações de conflito com as pessoas, encontra forças na sua fé e na oração. Houve, portanto, uma mudança de postura. Como vimos, apesar de permanecer uma tendência natural a reagir para fora, principalmente nas situações adversas, Helena parece estar mais fortalecida do ponto de vista da dimensão espiritual. Hoje ela se conhece melhor e, em vez de reagir subitamente, se recolhe e se volta para Deus, uma fonte de força vital espiritual para ela. Helena retoma a relação com o mundo após ter se acalmado e normalmente o faz, decidida a buscar uma reconciliação, ou seja, realizando o que Edith Stein (2013) denomina um ato social livre em que um "eu" se direciona a outro com alguma intenção. Nesse caso, buscando diálogo e perdão.

A terceira situação diz respeito a sua saída do sanatório (c). Helena conta que foi recebida na casa da madrinha pelas pessoas da igreja que rezavam por ela. Relata que estava tomada de ódio, de raiva e olhava para as pessoas sem conseguir reagir. Isto provavelmente porque lhe faltava força vital. Vemos, neste caso, a relação entre a força vital e a motivação descrita por Edith Stein (1999a). Naquele momento Helena não conseguiu expressar gratidão ou qualquer outro sentimento relacionado ao valor objetivo da situação de apoio das pessoas. Em verdade, mais do que expressar, ela não conseguira nem sequer sentir gratidão como talvez a situação requeresse. Podemos dizer que Helena estava em um estado de angústia tão grande que provavelmente consumia todas as suas forças, a ponto de impedir o surgimento de um novo estado vital suscitado pela situação.

O estado de gratidão suscitado pelo apoio daquelas pessoas no momento em que estava fragilizada ocorreu posteriormente, quando Helena foi pela primeira vez à missa e passou a reconhecer a sua pertença à comunidade paroquial. Neste caso, podemos dizer que, ao sair do sanatório, além de ter faltado força vital que lhe permitisse vivenciar um sentimento diferente da angústia, Helena também não sentiu gratidão provavelmente porque não

reconhecia a oração e a vivência da fé como um valor e, portanto, também não a acolhia como um apoio pessoal, como algo que lhe dissesse respeito.

3. Ética e religiosidade

Neste item abordamos as vivências de Helena ligadas à religiosidade, compreendida como o seu modo de vivenciar a relação com o divino. Destacamos também a dimensão ética buscando explicitar os critérios sob os quais Helena se apoiou para agir em algumas situações.

Com relação à religiosidade, Helena conta que desde a infância sabia da existência de Deus e o procurava a partir de uma relação filial. Para ela Deus era um Pai que estava no céu, ou seja, era alguém que existia e que ela procurava, mas a sua vivência era a de um Outro distante. Afirma:

> Eu tive uma relação com Deus muito diferente porque eu procurava Ele, eu sabia que Deus existia desde o meu tempo de Mapele, eu o tinha como Pai, mas não sabia que tinha o Filho nem o Espírito Santo (...). Mas eu não conhecia como hoje eu conheço (...). Meu Deus era meu Pai. Então eu me relacionava com Ele. Era Deus no céu, Helena na terra e o anjo da guarda. (Helena, *trecho da entrevista*)

Ao afirmar que tinha uma relação diferente com Deus, Helena explicita uma transformação ocorrida nessa relação com o divino. Transformação que, a nosso ver, teve como evento disparador o episódio em que ela resolve ir à missa na Paróquia Nossa Senhora dos Alagados a convite da madrinha. Vejamos o relato dessa vivência.

> Eu bem sentada naquele dia, fiquei assim olhando para o tempo, para o céu. Já estava escurecendo e eu me lembrei de tudo que eu tinha vivido no sanatório (...) tudo o que eu tinha vivido aqueles meses antes, e eu não ia voltar tudo. Eu disse: 'Senhor agora, meu Deus, agora você tem que dar um jeito! (Helena, *trecho da entrevista*)

Sentada em frente à sua casa, Helena olhou para o céu escurecendo e essa paisagem suscitou a recordação do sofrimento vivido no período de crise. A palavra "suscitar" é compreendida neste contexto em referência ao momento hilético da vivência em que as características próprias da paisagem – no caso o crepúsculo –, descritas por Helena como "o céu já estava escurecendo", provocaram uma ressonância interna nela, remetendo-a ao estado de angústia vivido anteriormente. Não sabemos se Helena chegou a sentir angústia, ou seja, se a angústia foi uma vivência originária naquele momento ou se ela se tornou presente apenas pela recordação. De qualquer modo, o que o relato nos revela é que o céu escurecendo e o

conjunto daquela paisagem surtiu um efeito em Helena que a fez associar aquela atmosfera ao estado de crise vivido alguns meses antes. Revela ainda que a recordação do mal-estar experimentado a levou a uma reação psíquica de rejeição desse estado e a um posicionamento pessoal claro que expressa ao afirmar "eu não ia voltar tudo"; compreendido por nós como "eu não queria viver aquilo novamente". Como reação a essa lembrança, à rejeição ao estado de angústia e, provavelmente, à constatação de que sozinha ela corria o risco de não conseguir dominar esses impulsos, Helena recorre ao divino, ao que Edith Stein (1999e) chama "Reino da Graça", em uma atitude de súplica, em um tom quase que de intimação à espera de uma intervenção em seu favor: "(...) meu Deus, agora você tem que dar um jeito!".

A vivência do limite pessoal a partir da lembrança do passado e pela ameaça de ser tomada novamente pelo mal sofrido levou Helena a se voltar com esperança e confiança para o Ilimitado; agora não mais um Pai distante "no céu", mas um Deus próximo com quem ela estabeleceu um diálogo, uma relação pessoal. De fato, é interessante notar como, a partir dessa súplica, Helena reconheceu uma resposta de Deus nos acontecimentos externos e também através de uma escuta interior, conforme demonstra o relato a seguir:

> E foi interessante, um sinal muito forte de Deus, eu sei disso. Começou a ventar, uma ventania na frente da minha porta. Tinha um pé de amêndoa imenso, e ventou, e caiu muitas folhas na rua, e eu fiquei observando aquele vento assim... E passou o vento. Depois que passou o vento, caiu uma folha seca e ela vinha assim descendo e eu acompanhando (...). Eu fiquei olhando e ela ia assim, sem nenhum vento. A folha ia e parava, depois ela ia mais um pouco como se alguém tivesse chutando a folha. Ah! Aquilo me intrigou e eu senti muito no meu coração assim, sabe aquela voz assim: 'Vá pra igreja'. Eu entrei vesti uma calça e eu nunca tinha ido nessa Igreja dos Alagados. (Helena, *trecho da entrevista*)

Helena reconheceu um sinal da intervenção divina na natureza ao perceber uma folha que se movia sem o vento, ou seja, uma ação não natural. Em seguida sentiu em seu interior ("no meu coração") uma moção para ir à igreja e também a reconheceu como uma "voz" que a transcendia e não como algo próprio, que tivesse brotado de seu eu. O que nos leva a essa compreensão é a afirmação de Helena de que ela nunca tinha ido à Igreja dos Alagados, dando a entender que não seria natural ela se dizer "vá pra igreja". Vemos claramente, neste relato, a descrição de uma experiência religiosa em que Helena reconhece a presença divina em seu interior; e não apenas reconhece, mas aceita e dialoga, passando a ver um sentido nos acontecimentos a partir dessa experiência. Retomando os diferentes momentos da vivência, compreendemos essa elaboração como o momento noético em que a dimensão espiritual da pessoa se sobressai. A própria experiência de narrar esta situação na entrevista levou Helena a

organizar seu discurso de acordo com uma elaboração intelectual, nomeando o vivido a partir do sentido captado e que ela explicita ao dizer que a sua vida foi um "milagre" e que Deus a tirou do "sepulcro".

Portanto, após o movimento de súplica, Helena reconheceu a ação divina na sua vida e acolheu a experiência religiosa com um sim, com um *fiat* que se concretizou no ato de ir à igreja. Novamente durante a missa, Helena reconheceu a "voz" de Deus que se dirigia a ela através da homilia do sacerdote: "Eu pensava: 'Mas ele está falando para mim'. Terminou a missa eu comecei a chorar". Nesta situação Helena vivenciou o olhar do Outro sobre ela; vivenciou, de acordo com Edith Stein (1999a), o sair do anonimato da massa a partir de uma relação pessoal com o divino; uma relação essencialmente comunitária em que a sua singularidade foi reconhecida e incluída, uma vez que o sacerdote não falava para a multidão, mas para ela. Nesse sentido, apesar de Helena ter se escondido no fundo da igreja em uma postura de expectadora estrangeira àquela realidade, a vivência comunitária experimentada na relação com Deus pouco a pouco se estendeu à comunidade paroquial, à qual passou a pertencer e, como vimos, não apenas pertencer, mas a servir e sustentar.

Parece-nos que esta vivência foi um divisor de águas na vida de Helena e que esse sentido ligado à experiência de fé não foi vivenciado como uma situação momentânea, mas passou a acompanhar Helena iluminando a sua história e o seu processo formativo. Nesse sentido retomamos a afirmação de Ales Bello (2014) de que a atitude de fé não é meramente sentimental ou intelectual, mas perpassa a pessoa inteira e orienta toda a sua vida. Por isso, a atitude religiosa é considerada pela autora (ALES BELLO, 2014) a base de todas as outras vivências.

No caso de Helena, por exemplo, ela passa a ver sua vida sob o olhar da providência divina. Os relatos demonstram que o divino, vivenciado por ela no contexto da Igreja Católica (e, portanto, que ela afirma encontrar na Igreja, na Palavra, na Eucaristia, nas moções interiores e na oração), é fonte de força vital, é proteção, é farol que a orienta diante dos obstáculos. A esse respeito ela afirma que, quando está triste, lembra da Palavra em que Jesus diz que "no mundo tereis aflições". Trata-se de um exemplo interessante que ilustra uma fé madura no sentido de ela não querer se livrar das situações difíceis a qualquer custo (não reagir instintivamente ao mal-estar), mas de se acolher e acolher o seu sofrimento, vivendo-o em uma nova perspectiva.

Trata-se de uma transformação interior que ilustra aquilo que Edith Stein descreve como "a vida da alma que é guiada pelo alto" (STEIN, 1999e, p. 52). De acordo com a autora (STEIN, 1999e), "o sujeito psíquico liberto" não reage imediatamente às impressões, mas as

acolhe e as capta a partir do seu centro e suas tomadas de posição saem desse centro e são prescritas pelo alto; o que explicita a estreita ligação entre a vida ética e a religiosidade da pessoa.

Outro exemplo da vida da alma "guiada pelo alto" se faz notar pela ligação entre ética e religiosidade no relato de Helena, ao afirmar que busca reconciliação com o outro quando os desentendimentos acontecem. Helena contou que, nessas situações de conflito ou quando percebe que está "irritada" e "irritando os outros", se recolhe e reza. Ela se fecha para o ambiente externo e se volta para seu interior onde busca o encontro com o Outro na oração. Helena não nega o conflito ou as tomadas de posição espontâneas suscitadas por ele, como a raiva por exemplo. Ao contrário, porque as reconhece, silencia e busca auxílio na oração a fim de não reagir em direção a um "contra-valor" para ela, ou seja, de forma violenta, brigando com a pessoa ou falando mal dela ("falando de ausências"). Helena busca na oração, portanto, uma ajuda para conseguir dar uma resposta diferente daquela suscitada naturalmente pela tomada de posição espontânea. Nesse sentido, a oração é uma fonte de força espiritual que auxilia Helena a recuperar a paz interior ("eu me acalmo muito na oração") e a se abrir novamente para o mundo e para o outro em uma atitude ativa e não reativa, que possibilita o encontro.

Vemos assim a centralidade da experiência religiosa como fonte de orientação e de força para um agir ético que leva em consideração a pessoa na sua integralidade (corpo, psique e espírito) inclusive no que diz respeito à relação com o outro e com o Transcendente. Helena passou a se perceber mais (se conhecer), a refletir mais (e reagir menos) e a buscar o auxílio da Graça, ganhando maior liberdade. Todos esses fatores contribuíram como critérios de apoio para seu agir, que em última instância passou a ser fundamentado no Sumo Bem.

É interessante notar como, na abertura para a interioridade, Helena se deparou no centro de sua alma – a exemplo da colina no centro do bairro – com duas realidades opostas que convivem dentro dela: a violência e o bem. De fato, esses dois extremos convivem no interior do ser humano cuja vida pode ancorar-se, de acordo com Stein (1999e), na própria natureza, sendo guiada pelos impulsos ou pela razão natural; ou pode ainda se ancorar em um "reino sobrenatural" sendo guiada pela "Graça" ou pelo mal. Pelo relato de Helena vemos como no início havia uma tendência a se apoiar na própria natureza, reagindo cegamente aos seus impulsos e, muitas vezes com violência, a exemplo da relação com os irmãos menores e com o ex-companheiro. Vemos também como, após a experiência de encontro com o Outro, Helena passou a ter maior consciência dos seus limites, ou seja, passou a reconhecer o mal dentro de si e a buscar auxílio no "reino da Graça", a fim de realizar o bem desejado e que

sentia não conseguir realizar apoiando-se na própria natureza. Por isso, podemos dizer que essa mudança não significou uma repressão ou negação dos seus impulsos. Helena afirma, por exemplo, que sente a mágoa, mas que "não segura" essa mágoa, sente raiva, mas procura não reagir de imediato; e que, quando ocorrem desentendimentos, busca a reconciliação. Todas essas são vivências espirituais que têm como base a consciência de si; diferente de uma reação cega em que a pessoa se volta para fora sem se perceber. O relato de Helena chama a atenção justamente por se tratar de uma vivência que mantém viva a tensão e a relação entre psique e espírito. Um relato em que ela demonstra evitar cair na escravidão das reações cegas, por um lado, e, por outro, no "farisaísmo" da negação de si. Trata-se de uma postura que corresponde à afirmação de Ales Bello (2005) de que os impulsos são fonte de vida e não devem ser reprimidos, mas sim avaliados. A vida ética de Helena pode ser compreendida, portanto, como o resultado de um movimento de busca de integração entre as dimensões de seu ser; uma integração cujo fundamento ela encontrou na vida de fé e na livre adesão ao divino.

Mas a experiência religiosa de Helena não se resumiu a uma experiência pessoal que ela viveu isoladamente. Vimos como essa vivência ocorreu enraizada na comunidade paroquial da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e como o sentido religioso abraçou sua vida profissional e a dimensão social. Helena assumiu um papel na estrutura social da Igreja como secretária e, através deste trabalho, passou a servir e sustentar a vida desta comunidade religiosa. É isso o que seu relato nos revela ao explicitar que sua atividade na secretaria não se resume ao atendimento administrativo, mas é uma oportunidade para ela de acolher, de escutar as pessoas e de lhes apresentar uma realidade Transcendente no momento em que elas vivenciam situações-limite como a morte de um parente.

> Eu sempre tenho oportunidade de falar com as pessoas. Às vezes, vão pedir missa de sétimo dia, de noventa dias e estão abaladas, chorosas, tristes, depressivas, em várias situações e eu sempre tenho a oportunidade de usar um texto bíblico, falar alguma coisa entre aquela realidade que a pessoa está vivendo e outra realidade que Deus convida para viver. Sempre convida. (Helena, *trecho da entrevista*)

Portanto, Helena não lê apenas a sua história como fruto da providência divina, mas também a história do outro e a própria história do bairro. A esse respeito afirma:

> (...) os governantes não olhavam para o lado de cá, não olhavam que tinham outras pessoas que precisavam de uma pavimentação (...). Precisou o Papa vir para cá. Precisou o Papa decidir vir visitar uma favela pra que, rapidinho, em três meses eles olhassem pro lado de cá. Aí fizeram a Regis Pacheco, a Rua Direta, pavimentaram algumas ruas. (Helena, *trecho da entrevista*)

Assim como ela saiu do anonimato da massa pelo olhar divino representado na figura do sacerdote, acredita que o bairro também passou a existir para as autoridades políticas através da escolha de João Paulo II de visitá-los. Nesse sentido, a comunidade religiosa católica – na figura do Papa – é vivenciada como um canal de abertura para a formação e para o resgate da dignidade humana.

É interessante notar como o próprio olhar de Helena sobre o bairro foi sendo transformado a partir da sua experiência na paróquia e como representante desta na Arquidiocese. Conta como o contato com as outras paróquias evidenciou a fecundidade da Igreja dos Alagados que ela passou a valorizar.

> Eu vim realmente defender esse bairro, eu vim, sabe, me apaixonar pelo bairro, amar mesmo o bairro quando eu comecei a sair pra representar a Paróquia fora (...) então eu comecei a ouvir e ver né, o quanto era discriminado (...) Ninguém falava "a igrejinha do Papa", ninguém nem dava bola (...) porque era fora de contexto, ninguém pensava que isso funcionava. E nós fazíamos coisas maravilhosas: peças, teatros, tudo de bom a gente tinha. E quando eu comecei a sair (...) os grupos se levantavam para partilhar e eu dizia: 'Mas meu Deus, a gente já faz isso e agora que vocês vão fazer?!' (...) Aí as igrejas da Arquidiocese começaram a ter conhecimento de quem era a Paróquia dos Alagados. Até que um dia teve um encontro de catequese na catedral, e nós enchemos cinco ônibus de crianças e invadiu a catedral. (Helena, *trecho da entrevista*)

Vemos, portanto, como a vivência da religiosidade abraçou toda a vida de Helena, promovendo uma transformação interior que repercutiu também no seu modo de se relacionar com os outros e com o contexto social no qual está inserida. Nesse sentido, a religiosidade foi um motor formativo que possibilitou a Helena desenvolver a dimensão espiritual, assumindo uma posição ativa em relação a sua própria história e à história da sua comunidade religiosa e territorial (bairro).

4. Formação

Iniciamos este item apresentando um relato de Helena em que se explicita a sua compreensão de formação. Ao falar sobre a imagem de Nossa Senhora dos Alagados,[91] esculpida às pressas para a Igreja erguida em sua homenagem (Igreja Nossa Senhora dos Alagados) ela afirma:

---

[91] A imagem de Nossa Senhora dos Alagados pode ser vista na foto no início da tese. Outras informações encontram-se no item 4.2 Vivências fundamentais em uma perspectiva comunitária (vivência da maternidade).

> Como o tempo foi curto, acabou que ele [artista] não terminou a imagem. É uma imagem inacabada porque você vê que ele só fez os traços, você vê que é bem agressivo, bem grosseiro (...). O Papa abençoou a imagem daquele jeito (...). Do mesmo estilo não tem outra imagem igual. Ele [artista] fazia bem trabalhada, bem mais bonita. Eu acho que tudo promoveu porque assim... aqui nos Alagados era o resto do resto, do resto que vinha. O lixo de todos os lugares vinha pra aqui. As mulheres e os homens que vinham pra aqui era um pessoal que vinha do interior, vinham buscar trabalho por aqui. Não sabiam ler, não sabiam nada. Vinham pra invadir a suburbana, as ruas, para morar. Se você olhar ali no fundo da Igreja você vê aquele barranco imenso né? Muita gente morreu, tem muita gente morta ali embaixo daquela terra (...) desabou, matou muita gente e muita gente saiu dali pra morar na maré (...). Então eu penso que humanamente somos inacabados. Somos acabados pelas mãos divinas. O homem, o homem é um ser bruto. Ele só é torneado, purificado com mãos de Deus. Fora isso o homem só vai continuar bruto, bruto em todos os sentidos não é. Se Deus não vier para modelar o homem, para ter uma beleza, o homem vai ficar bruto. Então eu acho que a imagem representa muito essa coisa bruta e o que o próprio homem fez com outro homem. (Helena, *trecho da entrevista*)

Neste sentido, concordando com Edith Stein (1999b) Helena compreende a formação como um processo que, em última instância, é fruto da intervenção divina. O ser humano, inacabado e limitado intui o caminho a seguir; e neste tatear nebuloso reconhece uma luz vinda do seu Criador. Sendo assim, o processo formativo de tornar-se cada vez mais si mesmo avança na medida em que se se abandona nas mãos divinas, "que sabe o que será de nós e que tem o poder de nos conduzir a tal meta" (STEIN, 1999b, p. 36).

Esse sentido do divino como formador do humano foi vivenciado por Helena pessoalmente, a partir de ressonâncias interiores, proporcionadas pelas características físicas da imagem de Nossa Senhora dos Alagados – como o traçado grosseiro e a coloração natural –, que denotam o inacabado. Retomando a análise de Ales Bello (2014) a respeito das vivências religiosas, podemos dizer que, no contato com a imagem, ela captou o rústico, o inacabado – momento hilético – cujo sentido elaborado – momento noético – foi o do ser humano limitado e dependente do Ilimitado para ser formado e "ganhar beleza".

Helena exemplifica essa visão ao falar da história sofrida dos moradores ("Alagados era o resto do resto") e da transformação promovida pela intervenção divina ao atrair os olhares dos governantes para os Alagados. Demonstra, portanto, o descaso dos seres humanos uns para com os outros – "o que o próprio homem fez com outro homem" – ao afirmar que o bairro foi aterrado com lixo; que muitas pessoas morreram em um desabamento em torno na colina, que os moradores invadiam a maré porque não tinham onde morar e que a maioria não teve oportunidade de receber uma educação formal ("não sabiam ler"). Por fim, relata a transformação promovida pela intervenção divina ao dizer que os olhares dos governantes se

voltaram para o Uruguai por causa da vinda do Papa João Paulo II. Os moradores foram incluídos, de acordo com Stein (1999a), na estrutura social do Estado que, pelo descaso dos governantes, excluía o povo dos Alagados da vida comunitária do povo soteropolitano, que ele (Estado) tem a função de sustentar.[92]

Esse processo formativo, explicitado pelo sentido da imagem de Nossa Senhora dos Alagados e ilustrado no âmbito comunitário pelo papel da Igreja Católica no desenvolvimento do bairro, foi vivenciado também em nível pessoal por Helena. Retomando alguns pontos de seu percurso explicitados nos itens anteriores, vemos como a experiência de fé assumiu um lugar central na sua vida, conferindo sentido a todas as suas vivências (passadas, presentes e futuras) e auxiliando-a a "caminhar de acordo com seu núcleo" (RUS, 2006).

Vimos como ela sentiu um apelo para se abandonar ao divino, como se reconheceu na fala do sacerdote durante a missa e como passou a pertencer e a doar sua vida pela paróquia Nossa Senhora dos Alagados, tornando-se uma sustentadora dessa comunidade religiosa. Em seu relato Helena conta que "se encontrou" na igreja e, por isso, se deixou moldar pelas relações vividas neste ambiente.

> Eu vi que ali dentro era realmente meu lugar. Se eu chorasse, se eu sorrisse ou se eu esperneasse; se eu brigasse ou não, ali era o meu lugar (...) e eu não queria sair. Então, eu tinha que me deixar podar, me deixar polir para continuar ali, mesmo que eu me debatesse como desse; mas eu vi que eu tinha que ficar lá. Então são vinte e tanto anos, não são dois dias. (Helena, *trecho da entrevista*)

A exemplo da vontade de estudar que ela intuía como um caminho de realização pessoal e que a levou a buscar os meios para realizar, Helena vivenciou uma pertença à Igreja, sentiu que ali ela podia ser ela mesma (e se tornar cada vez mais si mesma), e humildemente se deixou formar. Ela queria ficar, decidiu que ficaria e aceitaria as correções porque as reconhecia como um bem. Interessante notar que ela aceitava as correções mesmo se tendia a reagir a elas ("mesmo que eu me debatesse como desse"). Conta que foi "sendo lapidada" e que muitas pessoas passaram na sua vida dentro da igreja, cada uma contribuindo de uma forma. "Cada um foi tirando a sua lasquinha". Cada pessoa com sua singularidade estabeleceu

---

[92] A esse respeito é interessante destacar que muitos moradores percebem o auxílio do governo como intervenções pontuais que envolvem situações de interesse político e não como resultado de uma política pública voltada às necessidades e interesses dos moradores. Chama-nos a atenção também a brincadeira que ouvimos de uma moradora ao dizer que eles são cidadãos "uruguaianos" (do bairro do Uruguai) e não soteropolitanos, ilustrando o sentimento de pertença a esse bairro que, por muito tempo, ficou isolado e excluído do resto da cidade, ganhando a conotação de um povo à parte que configura quase outra cidade. Essa foi a nossa impressão também durante a pesquisa de campo. Muitas vezes tive a sensação de estar em uma cidade do interior (anotação do diário de bordo).

uma relação única com Helena, transformando-a em um aspecto diferente. Esse relato ilustra a afirmação de Stein (1999b) a respeito do valor da vida comunitária para o desenvolvimento pessoal. O outro foi vivenciado por Helena como um valor, ainda que sua presença nem sempre lhe causasse bem-estar.

Aprofundando nossa análise, ousamos dizer que, ao assumir a Igreja Católica como um lugar seu, Helena passou a assumir, em última instância, a figura de Cristo como modelo para sua formação. Era necessário se conformar àquele ambiente, porque ele a aproximava dessa imagem que passou a ser reconhecida como um bem para si. Nesse sentido, Helena vivenciou, segundo a perspectiva de Edith Stein (1999b), Jesus Cristo como "o arquétipo do ser humano autêntico", como uma imagem que deveria "ser assumida em si para se fazer forma íntima" nela, "plasmando-a do interior" (STEIN, 1999b, p. 41 e 36). Helena vivenciou Jesus como modelo e educador de acordo com o relato a seguir: "Cada pessoa foi me lapidando e o próprio Jesus, eu creio muito nisso que, como ele disse 'não seja como a mula porque eu te dou o domínio' nem que seja com aquela viseira que bota no cavalo pra o cavalo ir só para um lado. Então eu não queria ser como a mula". Afirma ainda: "Como eu não sou cavalo, eu sou inteligente [risos] eu me deixei ir moldando pelo Espírito Santo".

Vemos nesta frase de Helena a vivência da formação como um apelo ao domínio das reações impulsivas que a identificam com o animal (mula) e para o uso da inteligência, ou seja, para o desenvolvimento da dimensão espiritual que a eleva à condição humana. Trata-se no fundo de um convite a assumir com consciência a própria vida, escolhendo, dentre as suas possibilidades, aptidões, tendências, aquelas que quer alimentar e cultivar e as que não quer que se desenvolvam. É isso que Edith Stein (1999e) aponta como o processo de autoformação e a construção do próprio caráter.

> A pessoa senhora de si se apossa da esfera psíquica (...) a sua atividade consiste em escolher dentre as possibilidades que se lhe apresentam. Ela pode reprimir determinados sentimentos da alma ocasionalmente ou sistematicamente. Pode considerar outros importantes e cultivá-los. Fazendo assim, ela estará trabalhando na construção de seu próprio caráter.[93] (STEIN 1999e, p. 56)

Neste trecho Stein refere-se à pessoa "senhora de si" como aquela que domina a sua psique com a própria natureza. Helena parece compreender este aspecto ao se recordar da afirmação de Jesus de que ela tem uma inteligência que deve ser usada a seu favor. Por outro lado, como vimos, ela não para na natureza, mas recorre à força sobrenatural, ao "reino da

[93] Isto é o que Stein (1999e) denomina autoformação.

Graça" vivenciado como o Espírito Santo ("eu me deixei ir moldando pelo Espírito Santo"). Por essa postura identificamos o processo formativo de Helena com o da pessoa "ancorada no alto", o que não significa que todas as suas decisões ou vivências sejam sentidas como fruto de uma iluminação divina. Dizer que se trata de "uma pessoa ancorada no alto" significa que reconhecemos em seu processo formativo um desejo constante de se deixar moldar pelo divino. Desejo este que parece ter sido despertado pela experiência de um limite pessoal que foi a vivência da depressão. Trata-se de um traço do seu caráter vivenciado como uma tendência impossível de dominar com as próprias forças. A esse respeito ela afirma que ainda hoje tem momentos de "luta interior" (sic).

Além da formação do caráter, o contato com Helena, não apenas pelo seu relato, mas pela manifestação de toda a sua pessoa expressa também na corporeidade (através da qual captamos uma força), nos permitiu vislumbrar o seu modo próprio e único de ser, ou seja, a sua pessoalidade. Foi bonito ver como essa pessoalidade intuída já desde o primeiro contato com Helena manifestou uma permanência ao longo de sua história. Esteve presente a todo momento, manifestando-se na atualidade de cada circunstância de formas diferentes, mas conservando sempre a sua marca indelével. Um exemplo desse aspecto que podemos colher dos relatos e que já citamos anteriormente foi o modo de Helena reagir espontaneamente diante da vida, ou seja, a tendência a se impor, a se lançar nas situações. A este respeito, Helena relatou como essa característica tendia a aparecer de maneira violenta ("Eu ia impondo o meu jeito, eu ia me impondo. Se é bom pra mim é bom pra você [risos] e é bom pra todo mundo") e como foi sendo moldada de modo a contribuir para a realização de valores como a solidariedade e a responsabilidade. Essa mudança é reconhecida até mesmo pela sua risada ao descrever-se. O fato de rir de si mesma demonstra um distanciamento e um reconhecimento de que hoje não faz mais sentido agir assim, chega a ser engraçado. Vemos, portanto, que a forma mudou, mas não a essência que podemos reconhecer, embora seja impossível descrever. Traduzimos essa marca pessoal de forma simplista como uma força, um inconformismo que permanece.

Por fim, gostaríamos de destacar o sentido do bairro do Uruguai para Helena e como o seu processo formativo tem repercutido na sua relação com esse contexto. De acordo com Stein (1999b), o ambiente em que vivemos é um dos tripés da formação. Ao mesmo tempo em que ele deixa uma marca na vida da pessoa, também é transformado por ela a partir de suas escolhas e de sua pessoalidade. Ao falar do bairro do Uruguai, Helena aponta para as dificuldades vividas e percebidas, mas também para o seu valor em função de algumas

facilidades e, principalmente, pelo sentido sagrado que ele adquiriu para ela após a experiência religiosa vivida no contexto da Igreja Nossa Senhora dos Alagados.

A respeito dos aspectos negativos, Helena cita a dificuldade de criar os filhos em um lugar como o Uruguai. "Criei meus filhos sozinha, não tive outro companheiro. Me separei tem 30 e poucos anos. Não é fácil criar dois filhos nesse bairro, um bairro violento, que tem muitas drogas, muita prostituição e discriminação. Se você põe no currículo que mora no Uruguai já viram a cara". Neste sentido Helena vivenciou o Uruguai como um ambiente adverso, reconhecendo nele a presença de antivalores como a violência, que não colaboravam com ela na formação dos filhos. Ainda a esse respeito relata que acha "assustador ver as famílias achando tudo normal" e ouvir "as crianças dizerem que seus pais vendem drogas". No fundo o que Helena percebe é uma naturalização desses antivalores que ficam impregnados na cultura local influenciando o processo formativo de seus moradores.

Relata também o sonho de adquirir uma casa própria no Uruguai e a dificuldade de realizar este projeto devido às circunstâncias históricas, uma vez que o bairro foi construído a partir de um processo de invasão e, portanto, as casas não possuem escritura nem algum tipo de legalização formal. Esta situação reforça a exclusão do bairro em relação à cidade de Salvador, ou seja, reforça a exclusão dessa comunidade de povo e enfraquece os moradores na dimensão da cidadania, impedindo-os, por exemplo, de conseguir um financiamento para a aquisição da casa própria no local em que eles escolheram viver, como é o caso de Helena.

Mas essas situações adversas não a motivam a querer sair do bairro, um lugar em que ela construiu vínculos e em relação ao qual possui um sentimento de pertença que lhe oferece segurança. Diante da proposta dos filhos de se mudarem ela responde:

> Como é que eu vou sair daqui? Todo mundo me conhece e conhece vocês, aqui a porta fica aberta (...). Nessa violência que tá aí, aqui é o único lugar que qualquer dia, qualquer momento, todo mundo conhece, né? Então, como a gente vai sair pra outro bairro que não conhece, até se habituar. Eu gosto muito do Uruguai (...). Então, eu não saio. E depois já trabalhando na igreja eu já tenho uma raiz profunda aqui nesse bairro. É bom mudança, mas mudança de algumas coisas. (Helena, *trecho da entrevista*)

Reconhece que o bairro foi construído com muitas dificuldades e os sofrimentos vividos em comunidade a uniu às pessoas, contribuindo para esse sentimento de pertença. Afirma que o que gosta no bairro é justamente o fato de ele "ter sido construído pelas pessoas (...). Esse bairro foi construído a base de muito sacrifício. Pessoas que a gente foi conhecendo, era muita, muita história". Portanto, o fato de conhecer as pessoas e de se sentir em

comunidade, aliado à sua localização e conformação geográficas ("é perto de tudo, é plano"), torna o bairro um local positivo para se viver.

Essa percepção de Helena parece ser compartilhada por outras pessoas uma vez que os imóveis estão supervalorizados. Helena comenta que um prédio no bairro chega a custar R$ 240 mil. "Pessoas novas estão chegando porque o bairro é perto, dá pra ir na Calçada,[94] a pé na praia da Ribeira, tem banco [agência bancária], feira, transporte fácil. É prático". Além disso, percebe melhoras em relação à infraestrutura e à violência. Com relação ao primeiro aspecto, percebe que existem mais ruas pavimentadas e iluminadas. Relata que hoje é secretária do Conselho Comunitário da região e que, com a formação desses Conselhos, que estão distribuídos por toda a cidade, estreitou-se o diálogo entre a comunidade e a prefeitura, repercutindo em alguns benefícios.

Com relação ao segundo aspecto, acredita que a violência diminuiu com a implantação de uma base comunitária da Polícia Militar inaugurada em 23/07/2014. Acha que a polícia está numa "postura de proximidade, de buscar diálogo com moradores". Também compreende a diminuição da violência como fruto da melhora na iluminação e da iniciativa de instalação de câmeras no bairro, o que faz, segundo Helena, com que as pessoas se "sintam mais seguras e os bandidos se sintam vigiados". Apesar de achar que houve uma diminuição na violência, acredita que sua extinção estaria ligada à extinção das drogas, o que para ela é impossível.

Finalmente, gostaríamos de destacar o valor que o bairro tem para Helena a partir do sentido do sagrado. Acredita que o Uruguai foi um lugar escolhido pelo divino e por isso a construção da Igreja Nossa Senhora dos Alagados no centro do bairro. Afirma: "Não foi à toa. Na cidade de Salvador existe tanto lugar pra se fazer uma igreja para um Papa. Aí vieram fazer a igreja aqui em cima? Dentro do mangue, dentro da maré. Então eu acho que tudo é da vontade de Deus. Quando ele determina a gente faz, nem percebe como, mas já fez". Ainda segundo Helena, esta escolha tem a ver com a situação precária do bairro, ou seja, Deus quis estar entre os pobres, veio ao encontro da miséria humana dando um sentido para o sofrimento vivido pelos moradores.

> Nesse lugar aqui derramou muito sangue, muita gente morreu pra construir esse bairro, muitos morreram afogados, muitos foram assassinados porque queriam um pedaço de água pra construir, brigas, né? Muitos foram assassinados por questão de droga e de outras situações. Muitas crianças morreram afogadas, caíam dentro da água enquanto os pais não estavam em casa. Quando chegavam já estava morto. É um lugar de muito sofrimento, mas também eu leio hoje, de muitas passagens bíblicas. Eu encontro aqui

[94] Bairro comercial de Salvador.

> muitas passagens bíblicas: 'Onde o pecado abunda, a graça superabunda'. Felipe dizia: 'o que vem de Nazaré? Vem e vê'. Então, o que tem nos Alagados? Vem e vê. Se não vê; vem e sente! (Helena, *trecho da entrevista*)

Complementa: "Nós temos um combate espiritual muito grande, muito violento. Ali naquele lugar [colina onde se localiza a Igreja] foi derramado muito sangue, isso é certo. Mas também é um lugar de muitas bênçãos, é uma terra sagrada. Para Helena, portanto, o bairro do Uruguai é um local da presença do divino, que, apesar de estar em todo lugar, escolheu fazer sua morada particularmente na colina, solo que abrigava a violência e onde "foi derramado muito sangue". Ali se construiu a Igreja Nossa Senhora dos Alagados, o que transformou o sentido do lugar para Helena. De fato, hoje ela vê a colina como um "Monte Tabor", monte de silêncio e de encontro com o divino. "A colina é o lugar mais alto do bairro. Você sobe aqui essas escadarias, é um Monte Tabor. Você pode estar cansada, você sobe, mas quando você desce, você desce diferente. Não é porque eu estou lá e falo, mas é porque eu sei que é isso. E também escuto as pessoas que falam". Neste caso, Helena dá o exemplo de uma moradora falecida aos 86 anos e que "até os últimos dias estava lá em cima". Fala também dos moradores antigos que se reuniam embaixo da mangueira [localizada na colina] para rezar o terço. "Era só mato. Não foi à toa".

Retomando a análise de Ales Bello (2014) a respeito do momento hilético na experiência do sagrado, vemos como a característica física da colina de ser o lugar mais alto do bairro, associada a aspectos psicológicos (local que provoca medo, respeito e, ao mesmo tempo, o local escolhido para a construção da Igreja), fazem dela um lugar privilegiado de encontro com a Potência. Por isso, a colina passou a ser vivenciada como uma fonte de força espiritual para Helena, que a fortalece inclusive na dimensão psicofísica ("você pode estar cansada, você sobe, mas quando desce, você desce diferente"; "Tem uma força interior, é uma força. Não tenho palavras para descrever não").

Helena confirma a sua percepção do sentido sagrado do bairro e especialmente da colina pelo olhar estrangeiro, a exemplo da frase de um sacerdote que os visitou e também pela presença de pessoas de fora, visitantes ou missionários, que se sentem atraídos pelo local. A respeito do sacerdote ela relata:

> Teve um padre que quando fez caminhada vindo do Lobato disse: 'Agora nós estamos entrando num lugar sagrado'. Parou e mandou todo mundo tirar as sandálias. Me arrepia porque muitas vezes a gente tá dentro e a gente não percebe, mas quem está fora sente algo diferente. E aí ele disse assim: 'Aqui

> pisou madre Teresa de Calcutá que é santa, aqui evangelizou irmã Dulce e aqui veio beato João Paulo II'.[95]

Outra vivência de Helena em relação ao bairro é a do "combate espiritual" que lhe confirma a sacralidade do local. "É um lugar que eu particularmente acredito muito na presença de Deus porque é um lugar muito combatido. A gente sente na pele o combate espiritual, é um combate. Tempo forte da Igreja – quaresma, páscoa, natal – aqui a gente sofre". Portanto, Helena percebe que há um aumento da violência e de situações difíceis de sofrimento nos períodos festivos do calendário cristão e vivencia esse acontecimento como uma luta espiritual em que o "tempo forte" da manifestação do sagrado é acompanhado pela manifestação do mal. Esse sentido de combate, da convivência tensa entre bem e mal tem sua concretização justamente na colina, local de violência e da morada divina. Esta vivência de combate também se revela na fala de Helena de que "onde abunda o pecado, superabunda a Graça".

Interessante retomar a discussão de Ales Bello[96] a respeito do mal. Segundo a professora, é comum as pessoas se perguntarem o porquê do mal se existe Deus. A vivência de Helena a respeito desse tema aproxima-se ao que Ales Bello afirma ser a resposta do cristianismo; ou seja, Deus não é responsável pelo mal, mas porque o ser humano é criatura limitada, imperfeita, experimenta o mal nesta limitação. Deus, por sua vez, na figura de Cristo, veio dar um sentido para o sofrimento decorrente do mal, e mostrar o caminho para sua superação através da ressurreição. Parece ser esta a vivência de Helena ao afirmar que a "Graça", ou seja, a ação divina está presente onde existe o mal e o supera.

Por último gostaríamos de destacar como a transformação do ambiente está inserida no processo formativo de Helena. Vimos como, pela abertura ao divino e pela descoberta da Sua presença na história pessoal e comunitária, Helena vivenciou ter saído do "sepulcro", ou seja, vivenciou a superação do limite da morte. Esta experiência lhe trouxe um olhar de esperança e a mobilizou no sentido de querer compartilhar tal esperança com os moradores. A este respeito ela afirma que as pessoas não negam a existência de Deus porque o buscam em um momento de perda, estampam camisetas com frases bíblicas quando morre um parente. Por outro lado, percebe que se trata de uma fé desenraizada, uma fé superficial que não leva a uma mudança de vida. Ela se pergunta: "Como você trabalha para mostrar a essas crianças,

---

[95] Na época da entrevista João Paulo II ainda não tinha sido canonizado, ou seja, proclamado "santo" pela Igreja Católica.

[96] Curso da professora Angela Ales Bello "Experiência religiosa: entre Fenomenologia e Psicologia" ministrado no IPUSP/SP de 8 a 11/09/2015. Tirado do endereço https://www.youtube.com/watch?v=F8lR9pXK9G4

adolescentes e pessoas adultas que não é só aquilo, que tem um Deus, tem uma salvação, que tem uma vida eterna? Embora eles saibam que existe um Deus, eles não vivem muito. Estão distantes porque sabem que o modo como vivem não é certo".

Esta pergunta evidencia uma inquietação de Helena, de encontrar um modo de apresentar aos moradores o Bem que ela vivenciou. Pelo relato vemos que ela coloca esse projeto em prática pelo encontro pessoal com as pessoas em seu trabalho, pela responsabilidade assumida no Conselho Comunitário e também testemunhando com sua própria vida. A respeito deste último aspecto, no relato de outra entrevistada escutamos a afirmação de que Helena é um exemplo para ela de calma e de paciência.

4.1.2 Juliano

É preciso estar atento e forte,
Não temos tempo de temer a morte.
Atenção!
Divino maravilhoso, Gilberto Gil

Resumo da entrevista

Juliano morava no bairro da Liberdade em Salvador e mudou-se com sua família para o Uruguai aos quatro anos de idade, para cuidarem da casa de um familiar que tinha ido para São Paulo. Após três anos, seus pais compraram um terreno no local; segundo ele, por ter um preço acessível e também pelo fato de a Liberdade estar violenta. Este terreno localizava-se no "gueto", região da Praça João Paulo II, considerada por Juliano a mais perigosa na época (1997). Ali construíram uma casa de madeira em que Juliano morou dos 7 aos 19 anos. Aos 16 anos passou a conviver com pessoas do tráfico e a admirá-los. Começou a se envolver com o crime, a ter um comportamento violento e conta que isso o fez se sentir "meio pesado". Entre 17 e 18 anos frequentou uma comunidade de religiosos evangélicos e afastou-se do crime. Começou a trabalhar em um mercado e após um ano comprou uma moto. Conta que aos poucos foi ganhando prestígio, passou a beber, usar drogas e a aspirar bens materiais que não conseguiria adquirir com seu salário. Afirma que, pelo fato de ter uma moto, foram surgindo oportunidades para participar de roubos de veículos e outros delitos e, aos poucos, esse tipo de atividade passou a fazer parte de sua rotina, "como uma profissão". Juliano acabou sendo preso ao assaltar o carro de um policial militar. Conta que quase foi morto e que seu companheiro foi atingido por três balas. Essa experiência o despertou para o perigo que

corria e que até então não tinha consciência. Na prisão, Juliano se converteu ao cristianismo e decidiu deixar o crime. Conta que, por seu comportamento "exemplar" na prisão, conseguiu diminuir a pena de dois anos para seis meses. Ao ser solto, Juliano passou a morar no centro da cidade onde hoje trabalha como guia turístico.

1. Aspectos antropológicos

a) Aspectos psicofísicos

O contato com Juliano foi feito através de uma irmã dele que conheci no bairro do Uruguai. A entrevista foi realizada em um albergue no centro de Salvador, local onde Juliano trabalha. Para a entrevista, nos encontramos em um ponto turístico durante a semana, no início da noite, e fomos a pé até o local. Juliano caminhava rapidamente e cumprimentava algumas pessoas no caminho. Parou em outras pousadas para falar com grupos de turistas (em inglês), combinando a saída da noite em que ele seria o guia. Ele estava em horário de trabalho, por isso a entrevista foi interrompida algumas vezes. Nos acomodamos em uma mesa no terraço do albergue por estar vazio, pois chovia, mas alguns dos hóspedes se sentaram posteriormente nas mesas vizinhas e Juliano pediu que fôssemos discretos, porque ele não queria se expor. Procuramos falar baixo e, enquanto conversávamos, ele dividia a atenção entre a entrevista e o movimento local.

Juliano tem 25 anos, é negro, magro e não muito alto. Tem um olhar atento, profundo e ao mesmo tempo aberto para tudo o que está em volta. Enquanto falava, abaixava a cabeça e fixava o olhar em algum ponto demonstrando concentração. Ao mesmo tempo, seus olhos acompanhavam a movimentação de pessoas ao redor. Não apenas o olhar, mas todo o corpo, os gestos rápidos, a agilidade, a postura vigilante nos passavam a ideia de alguém que está aberto, receptivo e, simultaneamente, em constante alerta (uma postura que lembra o gato).

Essa postura nos remete à história de Juliano e ao relato de ter crescido em um ambiente inseguro em que as pessoas do tráfico não respeitavam os moradores e poderiam agir com violência contra alguém que os delatasse. Juliano conta que, aos doze anos, ia caminhando de manhã sozinho para a escola e tinha que passar pelas "bocas acesas" onde a venda de drogas já acontecia desde cedo. "Eu já via em cada esquina os traficantes armados (...) nós víamos dia a dia o tráfico de drogas, a violência". Portanto, todos os dias Juliano se deparava fisicamente com pessoas armadas nas esquinas próximas à sua casa. Afirma que eles o cumprimentavam, ou seja, era visto por essas pessoas, provavelmente trocavam olhares, e Juliano relata que sentia medo de ser julgado negativamente por eles, ou seja, de ser suspeito

de denúncia. Essa situação nos permite inferir que Juliano vivenciava seu corpo como um corpo vigiado e aprisionado em certo tipo de conduta (o silêncio, por exemplo). Um corpo cujos movimentos espontâneos ou mesmo os gestos pensados que fugissem à ética imposta pelos criminosos poderiam ser fatais. Trata-se, portanto, de um corpo que não pode vacilar, que não pode expressar livremente a alma – embora não deixe de expressar o medo –, mas que deve agir com precisão para defender a vida. Um "corpo escudo".

Avaliamos esta experiência como um aprisionamento do corpo pelo fato de ele estar submetido a regras de comportamento impostas pelos traficantes ou mesmo pelo medo de Juliano. Essa experiência de aprisionamento também foi vivenciada em relação ao espaço geográfico nas duas situações descritas a seguir. A primeira diz respeito ao relato de que era orientado pelos pais a evitar determinados lugares por serem conhecidos como alvo de violência (como o terreno ao lado da Igreja Nossa Senhora dos Alagados); por serem dominados pela facção rival à do tráfico da sua vizinhança ou pelo histórico de violência gerada pelo acerto de contas entre os traficantes. Um desses lugares era onde Juliano gostava de jogar futebol com os amigos. A este respeito ele relata: "Duas, três pessoas foram pegas, atingidas por balas e nós jogávamos bola perto. Então, tinha esse receio de estarmos naquele lugar e recebermos bala perdida. A qualquer momento podia ter uma guerra entre essas duas localidades [Gueto contra Boca]". Vemos neste caso um tipo de violência apontada por Santos (2004) como o desterro, ou seja, a impossibilidade de circular por certos lugares do bairro, inclusive lugares de que Juliano gostava e que eram pontos de encontro com os amigos. Mais uma vez, o movimento espontâneo deve dar lugar ao movimento cuidadoso e vigilante e, neste caso, aparece um novo elemento que foge ao controle do "corpo escudo": a bala perdida.

A segunda situação que se refere à restrição em relação ao espaço geográfico foram os seis meses em que Juliano passou na prisão. Neste caso, o corpo foi privado não apenas do espaço físico, mas, conforme relato, de condições básicas de higiene e conforto. Segundo Juliano, materiais de higiene pessoal, travesseiro, cobertores só eram adquiridos através de visitas externas ou se a pessoa tivesse uma liderança no tráfico local. Então, ela recebia esses materiais tidos como regalias ou benefícios dos líderes da facção que dominava a prisão, conforme ocorreu com Juliano.

A esse clima de insegurança, que provavelmente levava Juliano a uma postura vigilante, soma-se a sua história posterior de participação em roubos, assaltos e o relato de que "tinha experiência em fugas". É interessante notar como a experiência do corpo vigilante e do "corpo escudo" permanecem, mas neste caso temos a impressão de que não se trata mais

de uma vivência associada ao medo ou ao aprisionamento e sim a um corpo que pode, que desafia os limites (ou até os nega) e que responde a uma intencionalidade sua. Diferentemente da primeira situação em que o corpo estava submetido a regras impostas ou refém do medo, a adesão de Juliano ao tráfico nos leva a crer que, agora, seu corpo respondia a uma ética escolhida ou tornada própria, já que ele se tornou um membro do grupo de traficantes. Juliano parece ter desenvolvido uma agilidade corporal pela necessidade, pelas escolhas que fez e pelo exercício do hábito que foi dando forma ao seu caráter. Na verdade, se levarmos em conta a noção de Edith Stein (1999b) de que é impossível desenvolvermos algo que não esteja presente em nosso núcleo desde o início, ainda que em forma potencial, podemos dizer que Juliano possuía uma habilidade corporal que se desenvolveu na medida em que a exercitou ao se utilizar dela como "instrumento de trabalho".

Finalmente, gostaríamos de assinalar uma experiência relatada que diz respeito ao corpo que é alvo de cuidados e não mais de violência como descrevemos até agora. Juliano narra com pesar a perda de uma vizinha que fora assassinada na porta de sua casa. Conta que tinha uma forte ligação com essa senhora que cuidava dele quando estava doente. "A nossa amiga, vizinha, como um de nossos familiares com quem nós crescemos. Ela fazia reza com folha quando alguém estava com doença intestinal, com dor de cabeça forte, febre (...). Ela foi assassinada com tiros na boca (...). Foi uma coisa que nos marcou muito".

Também nos chama a atenção, neste relato, o fato de Juliano e sua família contarem com alguém da comunidade para os cuidados com a saúde (e não tanto com o Estado). O corpo é cuidado com "reza" e alimentos naturais ("folhas"). Era esse o método da vizinha, que usava de seus recursos (conhecimento e fé) para tratar deles, assumindo um papel que poderíamos comparar ao do médico de família.

Colocando ênfase nos aspectos psíquicos, as vivências relatas por Juliano, principalmente na idade de 12, 13 anos, revelam o sentimento de medo e ameaça que o acompanhavam no dia a dia. Apesar de afirmar que os traficantes "cumprimentavam" e "respeitavam a gente", complementa dizendo: "mas também tinha um certo tipo de medo". A sensação que predominava nesta convivência era de mal-estar, medo, ameaça e desconfiança. Não se tratava de um medo infundado ou não razoável, de acordo com Edith Stein (1999a), mas decorrente do reconhecimento de acontecimentos que presenciava ao seu redor e que o levavam à convicção de que "qualquer um de nós podia ser vítima a qualquer momento". Dentre esses acontecimentos, Juliano cita justamente o assassinato da vizinha acima referido:

> Eu tinha medo porque nossa vizinha, dona M., foi assassinada quando o Brasil foi campeão na Copa de 2002. Eu tinha 12, 13 anos. Ela foi

> assassinada porque, nessa época, nessa rua o pessoal estava na porta dela cometendo todo tipo de tráfico, incomodando a vida dela. Ficavam fazendo barulho, algazarra, jogando pedra no telhado. Ela estava se sentindo incomodada e denunciou aos policiais. Os policiais chegaram a prender alguns deles (...) eles foram soltos e por represália eles acharam por bem assassinar ela. (...). Ela estava almoçando no dia em que o Brasil foi campeão da Copa do Mundo. Eles chamaram ela pra fora e assassinaram ela. Eu lembro como se fosse hoje, foi 30, 31 de julho de 2002. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Esse acontecimento gerou insegurança em Juliano por perceber que "a criminalidade não respeitava os moradores". Afirma que, quando ocorria denúncia de vizinhos sobre traficantes, "qualquer um podia ser suspeito". Conta que, por seu pai ser muito comunicativo, seu maior medo era de que ele fosse assassinado. Relata também um clima de desconfiança tal, que temia suspeitarem dele também. "Dentro de mim, mesmo eu não sendo suspeito, já tinha algum medo deles pensarem mal de mim".

Afirma ainda que os traficantes eram "acima da lei", porque nem os policiais "tinham muito poder sobre eles". Pela vivência de Juliano, a lei que regia as relações era ditada pelo tráfico e não pelo Estado. Tratava-se da lei do silêncio imposta pela ameaça e que, na sua visão, poderia punir seu pai por ele possuir uma característica oposta ao que era exigido, ou seja, o fato de ser comunicativo. Esta era uma forma de violência sofrida por Juliano. Violência física como vimos acima; violência psicológica que o impedia (a ele e aos moradores) de reagir espontaneamente às situações vividas, de partilhar seus incômodos, medos e violências assistidas; e violência espiritual no sentido de o ambiente não favorecer a reflexão sobre o que vivia ou ainda de não poder agir com liberdade na tentativa de transformar essa situação, recorrendo, por exemplo, à proteção legal do Estado (por medo de represália e também pelo sentimento de que não podia contar com a polícia, que, segundo ele, era impotente frente aos traficantes).

Esta foi, portanto, a vivência de Juliano entre 12 e 13 anos de idade. Uma vivência de insegurança, impotência e medo em relação à violência e aos traficantes, e que se transformou, mais tarde, em admiração e atração. Conta que, aos 16 anos, o que era temido passou a ser admirado e desejado. Juliano se sentiu atraído pelas pessoas ligadas à criminalidade por fazerem algo "anormal", pelo prestígio que elas tinham, por serem admirados pelas meninas, por conseguirem ganhar bastante dinheiro em comparação ao que ele poderia ganhar trabalhando, e até mesmo pela liderança que esse grupo gozava na

comunidade.[97] Juliano passou, portanto, a querer integrar o grupo que gerava medo e não mais o grupo que sentia medo. Foi atraído pelos benefícios psíquicos que aquelas pessoas possuíam ("Isso era o que eu mais cobiçava: ter fama, mulheres, ter roupa de marca cara") e conta que pertencer a este grupo lhe trazia a sensação de "glória".

> No primeiro, segundo ano [do EM], fiz parte de grupos que já usavam drogas, que já usavam certo tipo de violência com os outros. Isso pra mim era como certa glória. Estar no meio de pessoas que eram mais violentas, que faziam algo anormal como o uso de drogas, como o uso de armas. Isso passou a chamar mais minha atenção, mais do que o estudo, do que ser um jovem capacitado. Nada disso me chamava a atenção como essa influência da criminalidade. (Juliano, *trecho da entrevista*)

"Isso pra mim era como certa glória". Chama-nos a atenção à palavra "glória" utilizada por Juliano. Segundo o dicionário Caldas Aulete,[98] glória significa alcançar uma realização excepcional; grandeza; honra e presença de Deus. Parece que Juliano encontrou na criminalidade um caminho de possibilidades que o tirariam do medo e o levariam para um lugar de honra, de poder, um lugar em que ele pudesse fazer "coisas anormais" que o ajudariam a se sentir alguém importante, e encontrar sua dignidade. Foi isso que ele vislumbrou e era isso o que sentia pertencendo ao tráfico. De acordo com Edith Stein (1999a), Juliano se sentiu atraído por aquele contexto e aceitou essa tomada de posição espontânea escolhendo caminhar nesta via. Passou a integrar esse mundo e a se comportar de modo violento, agindo, segundo Stein (2013), como um "membro tipo" do grupo ("Comecei a participar de baladas nos finais de semana, a usar bebida, drogas, coisas que até então eu não tinha afinidade"). Aos poucos, o que era "anormal" visto de fora, virou normal, virou rotina, hábito e, mais ainda, vício, transformando sua sensibilidade, suas emoções e seus valores e levando-o a uma conformação àquele contexto.

> Quando comecei a participar tinha certo tipo de medo, mas depois quando passou a ser algo frequente, isso passou a ser rotina, então o medo não existe mais porque passa a ser algo rotineiro. Isso passa a ser algo normal. É como um usuário que se vicia nas drogas, pra ele é comum. Até mesmo o roubo passou a ser algo profissional, algo muito normal, corriqueiro, do dia a dia.

---

[97] A respeito dessa liderança Juliano afirma que os traficantes possuem um papel de representar e defender o bairro: "A pessoa que quer estudar, que quer trabalhar, não tem muito privilégio em relação à pessoa que representa a comunidade, representa a favela, se envolve com drogas representando a favela de uma forma... portando sua arma, defendendo a favela de outros criminosos". Outra jovem de 16 anos (Priscila) também expressou essa visão dos traficantes como líderes comunitários, ao afirmar que eles fazem festa para os moradores na páscoa, dão churrasco, "são gente boa". Trata-se de uma liderança reconhecida pelos jovens devido aso benefícios psíquicos que o tráfico porta.

[98] Caldas Aulete. *Mini Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014 (p. 404).

> Passou a integrar meu cotidiano. Até os dezenove, vinte anos, eu tinha isso como profissão. Todo dia tinha que articular alguma coisa pra fazer, tinha que ter movimentação de algum delito. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Vemos no relato de Juliano uma mudança de sensibilidade em relação à situação do crime. No início essa situação lhe causava medo e provavelmente o levava a agir de um modo diferente, mais cauteloso, menos ousado. Com o tempo, o medo desapareceu e, como em uma situação de "vício", permaneceu apenas o desejo de roubar mais ("todo dia tinha que articular alguma coisa pra fazer, tinha que ter movimentação de algum delito"). Como vimos, Juliano não reconhecia mais os estudos ou o emprego formal como uma possibilidade de desenvolvimento pessoal. O crescimento almejado era o da posição de destaque no crime, o que conseguiu praticando delitos cada vez mais arriscados, complexos e que envolviam quantias de dinheiro cada vez maiores. Como em uma profissão, Juliano vislumbrou um plano de carreira e "foi subindo":

> Com dezoito, dezenove anos (...) já estava cometendo delitos como roubos, interceptação de veículos. Como eu tinha uma moto passei a me aproximar dessa parte (...). Passei a me integrar a grupos criminosos que faziam roubo de carros e até roubo de mercados, de agências de jogo do bicho. Era muito perigoso. Uma pessoa que participa de um roubo de uma casa lotérica, de um mercado onde tem segurança até mesmo por parte de policiais, é mesmo muito ameaçador (...). Eu já estava tendo uma visão de dez mil, quinze mil, e acontecia realmente. O dinheiro no tráfico passa a circular de uma maneira muito fácil até o ponto de nós cobiçarmos ter algo mais, com expectativa de comprar veículo, de comprar algo pra me estabelecer nesse patamar do crime. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Por esse lugar de destaque, Juliano passou a ser abordado constantemente por policiais. "A todo momento havia abordagens, pelo fato de estar num nível mais elevado". Apesar disso, ele não sentia medo, não temia. A nosso ver, Juliano passou a ter uma vivência de "empoderamento" no ambiente do crime, um certo endeusamento pelo qual o limite não existia para ele. De fato, apesar de hoje relatar que, com o tempo, foi assumindo riscos maiores e que era abordado pela polícia com mais frequência, parecia estar anestesiado, cego em relação aos perigos objetivos, sentindo-se todo-poderoso e ilimitado. Segundo Juliano, a própria experiência no crime alimentava esse sentimento de potência e a negação do perigo: "A autoconfiança começa a fazer parte da vida da pessoa que está cometendo esses crimes". Movido pela ambição (o ganhar mais e ter status), sua atenção estava voltada para o planejamento e realização de crimes cada vez mais complexos e rentáveis que o levavam a se relacionar com uma rede ampla que extravasava o bairro do Uruguai, envolvendo criminosos reconhecidos em toda a cidade.

> Eu fazia parte de uma quadrilha que era muito procurada aqui nos bairros de Salvador. Um dos meus amigos e comparsas era filho de um dos maiores traficantes daqui da cidade na época. Eu não citarei nome por ética. Eu tive oportunidade de integrar essa quadrilha que tinha um fluxo de roubos (...) todo dia tinha alguma proposta, algum roubo a mando de penitenciária. (Juliano, *trecho da entrevista*)

O excesso de autoconfiança e negação do perigo se romperam quando Juliano foi pego pela polícia durante um assalto. Em seu relato, ele conta que foi perseguido por um policial que "estava com sede" de matar, porque ele [Juliano] tinha feito algo "muito desrespeitoso" que foi roubar o carro da polícia. Juliano se viu diante da morte, vivenciou o limite que negava e passou a ter consciência do perigo. A esse respeito afirma:

> Eu e um amigo meu de menor fomos assaltar o veículo de um policial militar com o objetivo de cometer outro delito maior e nós fomos presos. Ele [parceiro] foi atingido por três balas e eu tive um livramento e passei a ter mais consciência da vida, passei a me conscientizar da minha fragilidade; porque até então tudo o que eu cometia eu conseguia escapar, conseguia ter uma camuflagem, ninguém conseguia me pegar (...). Eu achava que nunca ia acontecer, achava que até mesmo a morte não ia acontecer pra mim (...). Depois dessa experiência em que eu e meu amigo fomos presos, eu tive uma consciência maior do perigo que eu estava correndo. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Conta que, ao ser preso, foi para uma delegacia de furtos e roubos de veículos em uma região da cidade que era dominada por uma facção diferente da sua ("Lá era território de uma certa facção da qual eu não fazia parte") e, por isso, sentiu-se ameaçado, mudando seu comportamento. Passou a sentir medo e a agir com maior prudência. Afirma: "se eles soubessem de qual grupo eu fazia parte, eles teriam uma punição maior pra mim, até mesmo espancamento, até mesmo morte". Posteriormente, na prisão, Juliano teve contato com pessoas evangélicas e começou a se voltar para esse caminho religioso, conforme vemos adiante.

b) Espírito

A primeira vivência espiritual que gostaríamos de destacar no relato de Juliano diz respeito justamente à tomada de consciência de si como um ser limitado e mortal ("eu tive uma consciência maior do perigo que eu estava correndo"). De fato, segundo Stein (2013), essa consciência é característica essencial do espírito, ou seja, o saber de si e se conhecer. No caso de Juliano, vemos que a experiência do limite vivenciada durante a fuga da polícia foi reveladora de uma característica ontológica sua que, até então, esteve ofuscada por uma atitude reativa ao sentimento de poder que os crimes bem-sucedidos alimentavam. Tal

revelação lhe abriu para um caminho de autoconhecimento e para um processo reflexivo de avaliação a respeito de seu percurso, bem como de tomadas de decisões.

> Isso nunca tinha acontecido comigo, de ser preso. Eu tive essa experiência muito terrível na minha vida. Mas foi lá que eu tive a oportunidade de conhecer a realidade, acordar para a realidade que eu estava vivendo e decidir o que eu queria na minha vida: se eu queria realmente continuar nessa vida de trevas ou se eu queria uma mudança de vida. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Chama-nos a atenção o fato de Juliano vivenciar uma maior consciência de si e da realidade e, desta forma, adquirir maior liberdade justamente em um momento de sua vida em que estava fisicamente preso. Essa situação evidencia novamente uma característica essencial do espírito que é o fato de ele não se fechar nos limites de tempo e espaço. Ainda que o espírito humano esteja inserido no contexto dos condicionamentos psicofísicos, e ainda que ele não possa desvincular-se fisicamente do corpo, é capaz de sair dele pela imaginação, pelo pensamento, pela projeção; é capaz de visitar o passado pela recordação – o que provavelmente aconteceu com Juliano – e é capaz de agir com liberdade em qualquer condição. A vivência de Juliano revelou, portanto, uma situação paradoxal do ser humano, à medida que a experiência de aceitação do limite lhe permitiu avançar em direção à liberdade. Isso demonstra como a liberdade do ser humano não é uma "liberdade apesar do limite", mas uma "liberdade com o limite" próprio de sua condição existencial.[99]

Retomando o relato, constatamos também que essa nova fase de seu processo formativo se deu no contato com o contexto religioso específico do cristianismo evangélico, através, principalmente de presos convertidos.

> Eu fui um dos que foram impactados por isso [pelos presos que tinham se voltado para o cristianismo]. No meu segundo mês eu já estava passando por uma certa transformação a ponto de começar a ter uma consciência de que tinha que mudar. Foi essa posição que eu tomei: decidi me converter ao cristianismo, aceitar Jesus e buscar o caminho da salvação, o caminho da justiça, do juízo. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Juliano conta que se sentiu atraído por esse grupo e que, conforme foi conhecendo a "Palavra de Deus", passou a ter consciência da sua "relação com Ele"; e consciência também de que sua vida deveria mudar em função dessa relação. Juliano se abriu e se deixou transformar pelas leituras bíblicas e pelos ensinamentos religiosos que recebia. Vemos

---

[99] De acordo com Edith Stein (2003), liberdade significa a "possibilidade de distanciar-se de si mesmo e de contrapor-se como se estivesse diante de um objeto alheio" (STEIN, 2003, p. 258, Tradução nossa).

novamente a dimensão espiritual humana que é capaz de se abrir interiormente (e não apenas em direção ao exterior como acontece com os animais) e escolher o que acolhe ou não em si. Juliano escolheu acolher, tornar seus os ensinamentos evangélicos que recebeu, assumindo uma postura ativa em seu processo formativo.

Escolheu também partilhar sua experiência com outros jovens envolvidos com o crime, doando-se na busca de colocá-los em contato com um caminho diferente do que vivem e apostando que pode atraí-los para os valores que conheceu e que os entusiasmou a ponto de decidir mudar de vida. Recorrendo a Edith Stein (2013), vemos novamente a manifestação do espírito que é abertura e doação. O espírito que é capaz de sair de si conservando-se. Nesse sentido, Juliano passou a agir como um formador, buscando fazer da sua experiência de vida um contexto formativo para outros jovens.

> Hoje o meu passado, as coisas pelas quais eu passei, acredito que vai ser exemplo pra outros jovens porque até então eu tenho conseguido levar outros jovens a ter essa consciência. Eu encontro esse jovem nas drogas, no tráfico, na criminalidade, no roubo. Eu posso me aproximar deles e falar pra eles da experiência que eu tive e da solução que eu tive.[100] (Juliano, *trecho da entrevista*)

Finalmente, gostaríamos de destacar neste item algumas convicções que Juliano manifestou ao final de entrevista. Trata-se de opiniões formuladas a partir de uma reflexão baseada na sua experiência de vida (e, portanto, fruto de uma atividade espiritual) e que, segundo ele, respondem à pergunta que ele gostaria que lhe tivesse sido feita na entrevista; e que ele formulou da seguinte maneira: "Qual o caminho que o jovem deve caminhar?"

Acha que a violência está associada ao descaso em relação às necessidades sociais: "A violência vai ter sempre numa proporção elevada conforme o que a sociedade oferecer". Segundo ele, para a violência não dominar, depende de o jovem ter uma profissão e ter "consciência de que ele próprio precisa contribuir para a sociedade, de que ele precisa evoluir". Acredita que, se a política favorecer o cidadão, isso terá consequências positivas. Afirma que a questão religiosa também é importante, mas não basta. Que o jovem precisa "ter a consciência de que ele pode somar muito mais fazendo coisas boas na sociedade do que traficando, roubando, do que sendo uma pessoa aparentemente prestigiada pela camada negativa da sociedade, que é a questão da criminalidade".

[100] Destacamos que esta foi também, segundo Juliano, a motivação que o levou a aceitar participar da pesquisa e a contar sua história.

Afirma que hoje em dia as pessoas querem viver o momento e que a educação é colocada como algo importante para o futuro.

c) Interpessoalidade

Gostaríamos de destacar, neste item, as relações de Juliano com pessoas e grupos que, pelo relato, pareceram significativos para o seu processo formativo: a relação com a vizinha, com os pais, com os amigos e com as pessoas do bairro ligadas ao tráfico. Também a presença de uma moradora que interviu na situação de fuga da polícia; as relações estabelecidas na prisão (grupo dos evangélicos e grupo da facção do tráfico); a relação com o irmão mais velho e com o líder da comunidade religiosa à qual passou a pertencer.

A primeira pessoa que aparece no relato de Juliano foi dona M., a vizinha que fora assassinada na porta de sua casa. Juliano afirma que este foi um fato "muito marcante" na sua história pela relação de proximidade que tinha com ela. Dona M. era considerada uma "amiga" e também alguém da família ("como um de nossos familiares"). Alguém com quem ele cresceu e por quem se sentia cuidado. Sua morte foi uma perda para Juliano. Perda de uma relação comunitária no sentido steiniano do cuidado e da solidariedade; da ajuda mútua e da partilha de vida. Perda também da segurança, uma vez que a violência atingiu seu núcleo próximo de relações ("Depois disso nós nos sentimos ameaçados").

O sentimento de ameaça perpassava as relações de Juliano no bairro marcadas pela falta de confiança no outro e também em si. Vimos de fato como, aos 12 anos, ele sentia medo de ser mal visto pelos traficantes, apesar de saber que não havia feito nada que justificasse essa suspeita. Portanto, a insegurança marcava um convívio em que o silêncio era o maior aliado. Trata-se de um ambiente em que o diálogo e a abertura ao outro, próprios do ideal de convivência humana (STEIN, 1999a), são cerceados pelo medo, dificultando a construção de uma vida comum.

Essas características marcaram a relação de Juliano com os pais que o orientavam a respeito dos lugares que ele não deveria frequentar, e que também "eram muito severos com as amizades". Juliano afirma: "uma amizade era um motivo para nos levar pro caminho das drogas, do tráfico" e, na época, "a cada 10 pessoas, 9, 8 participavam [do tráfico]". Esse foi também o seu caminho. Conta que era muito apegado aos amigos e que acabou "sendo influenciado", principalmente em uma época em que sua família passava por uma crise e havia muita discórdia entre eles. "Isso fez até mesmo com que alguns amigos fossem um espelho maior do que nossos próprios familiares".

Juliano passou a se reconhecer e se encontrar nas amizades ("um espelho maior" do que os familiares) abrindo-se a elas e se deixando influenciar pelo que viviam. Chega a dizer que os amigos se tornaram sua "família". Pelo relato, parece-nos que o encontro com os amigos e o fato de tomar essas pessoas como modelo para si ocorreram de forma reativa a um desencontro familiar e, como vimos, a uma atração psíquica ao que o grupo representava.

> Na época não era nada absurdo. Participar do tráfico já tinha certo prestígio (...) ladrão era respeitado, quem porta uma arma é respeitado. Tinha essa cobiça pra ter esse tipo de respeito porque a pessoa que não participa disso é tachado como um bobo, um otário. Quando estamos numa fase de quatorze, quinze anos, na adolescência, até hoje em toda cidade, até mesmo em todo Brasil eu acredito, que na parte periférica quem não se envolver com álcool, quem não tiver uma associação com o tráfico não tem prestígio (...). Eu conheci uma jovem que ela falava que quem é assim é um cara que tem atitude. (Juliano, *trecho da entrevista*)

De acordo com Edith Stein (1999b), trata-se de um processo formativo que se desenvolveu a partir de um modelo eleito do mundo exterior e não tanto como fruto de um autoconhecimento e de um apelo de seu centro pessoal. Entretanto, isso não significa que esse modelo fosse totalmente alheio à pessoa de Juliano. Se, por um lado, não havia uma afinidade total, levando-o a imitar comportamentos que não reconhecia como naturais para si ("passei a frequentar baladas, beber, usar drogas, coisas que até então eu não tinha afinidade"), por outro, não era um modelo formativo totalmente estranho; mas um caminho que respondia a uma característica sua que pudemos captar no relato: a ambição, a vontade de crescer e de se desenvolver em busca de alcançar a melhor posição possível de acordo com seus esforços e com as possibilidades do contexto.

De fato, essa característica aparece no relato como algo constante, que independe das circunstâncias. Aparece na vontade de crescer no contexto do crime e na vontade de se tornar um cristão. Aparece também no momento atual de sua vida em que ele demonstrou querer crescer profissionalmente no ramo de turismo, aprendendo novas línguas, fazendo cursos, interagindo com estrangeiros, aproveitando as oportunidades para se destacar no que faz. Juliano expressa essa sua característica pela afirmação de que busca "evoluir". Portanto, apesar de ele recorrer a um modelo externo, talvez como forma de buscar segurança em um mundo de tantas ameaças, podemos dizer que havia algo nesse modelo que calou em Juliano e que esse "algo" não diz respeito apenas à reação ao medo e à falta de confiança em si, mas também à afirmação de uma característica sua de querer evoluir. Havia, portanto, uma motivação autêntica e um reconhecimento de uma possibilidade de se desenvolver no caminho escolhido. E de fato Juliano se desenvolveu, segundo os critérios do crime. O que

talvez lhe faltasse naquele momento fosse a pergunta: Evoluir em que direção? Para quê? Faltava a consciência de que não bastava evoluir, mas de que essa evolução deveria ocorrer em determinada direção, de acordo com determinados valores se ele quisesse crescer como pessoa (livre e responsável). Esse questionamento a respeito do sentido de sua evolução surgiu posteriormente, quando ele passou a avaliar seu percurso como um caminho "de morte" e não "de vida", um caminho que não o levaria à realização plena de si.

Reconhecemos, entretanto, que esse momento posterior não nos permite negar ou apagar o valor positivo do caminho no crime enquanto expressão de um movimento de busca autêntico: busca de crescimento e, acrescentamos, busca de um ambiente comunitário (no sentido steiniano do termo) que não encontrava na família. Além disso, neste percurso Juliano desenvolveu habilidades naturais como a agilidade do corpo, a comunicação, a facilidade de se socializar e de se articular, que mais tarde lhe foram úteis para o recomeço profissional quando saiu da prisão.

Portanto, tomando a imagem de Teresa D`Ávila, da alma como um castelo, podemos dizer que, ao seguir esse modelo externo, Juliano habitou a periferia de sua alma. Não estava totalmente fora do castelo, mas também não o adentrou completamente a ponto de habitar o seu centro (RUS, 2006). Essa vivência de Juliano demonstra que o processo formativo do ser humano não é um caminho pronto e nem linear, mas sim, construído a partir das escolhas possíveis a cada momento (ou falta delas). Demonstra, assim, a afirmação de Edith Stein (1999b) de que não possuímos uma imagem clara do que devemos nos tornar e que essa imagem vai se desvelando ao longo do caminho.

Provavelmente um dos obstáculos que impediam Juliano de reconhecer e seguir o próprio núcleo foi justamente o tipo de relação que ele passou a estabelecer com as pessoas mais próximas. Ao adentrar no mundo do crime, ele se fechou e se distanciou dos pais, passando a usar de subterfúgios para esconder o que vivia e fazia. "Eu, com meus amigos, tinha certa manobra de estar sempre disfarçando, camuflando pra não ser descoberto. Tudo oculto, sigilosamente feito". Passou a esconder-se e a falsear as relações criando um abismo existencial entre ele e seus familiares. Recorrendo a Edith Stein (1999a), podemos dizer que essa situação dificultava (se é que não impossibilitava) o diálogo e a compreensão empática nas relações, distanciado Juliano dos outros e de si mesmo. Por esse motivo, afirmamos que essa qualidade de relação era um obstáculo para o desenvolvimento de sua personalidade e para um caminhar autêntico. De fato, trata-se de um ambiente oposto ao que Stein (1999a) define como comunitário em que há uma partilha de vida que proporciona a experiência do "nós", e que na sua visão é o tipo de relação mais favorável para a realização da pessoa.

Juliano criou um mundo paralelo ao que vivia, sustentando uma imagem "ideal" perante os pais. Com isso, alimentou a convicção destes, de que seu filho não se envolveria com o tráfico. Conta que, apesar dos moradores alertarem seus pais, eles não acreditavam e não sabiam o que ele vivia. "Na época minha família tinha certa desconfiança até porque os vizinhos comentavam: 'Seu filho está fazendo coisas, eu estou sabendo coisas de seu filho.' Mas a minha mãe não acreditava, meus pais tinham essa convicção".

Essa posição dos pais de Juliano ilustra o que Edith Stein (1999a, p. 83) denomina "recusa de uma tomada de posição espontânea" (e a consequente aceitação de uma tomada de posição oposta); ou seja, houve uma recusa em crer na notícia de que Juliano estava envolvido no crime, o que neutralizou "o efeito motivador que a notícia poderia ter", tornando-a ineficaz. Simplesmente eles continuaram a viver como se não fosse verdade, aceitando o que Juliano lhes apresentava e não o que a vizinhança dizia. Tal situação remete-nos também à descrição de Stein (2010) a respeito da alma feminina e da atitude de atenção às pessoas, que pode se transformar em uma incapacidade de suportar críticas à sua pessoa e aos seus. Juliano afirma que seus pais "tiveram certa inocência por não acreditarem no que ouviam falar". Afirma ainda que "isso acontece muito nas famílias", ou seja, "o pai e a mãe não acreditam que aquele filho que teve uma orientação esteja agora fazendo parte do crime" e conclui: "Meus pais sempre foram os últimos a saber realmente".

Mas se a simulação de Juliano e a recusa do pais em aceitar a verdade os impossibilitaram de ter uma vivência comunitária na família (ao menos naquele período), essa vivência pôde ser experimentada por ele na intervenção de uma moradora durante a fuga policial. "Nesse dia foi como um milagre porque nós não fomos mortos (...) uma moradora local interviu e não permitiu que o policial nos levasse pra nos matar; e os policiais estavam com sede mesmo de nos matar". Trata-se de uma vivência empática em que a moradora reconheceu um ser humano diante da ameaça de morte. Uma vivência empática que a levou a um impulso (*fiat*) de intervir, fruto do que Edith Stein denomina uma "tomada de posição voluntária" em que provavelmente ela afirmou para si mesma que aquele assassinato não poderia acontecer (STEIN, 1999a). Portanto, através de um impulso voluntário, a moradora arriscou sua vida para salvar a vida de Juliano. Isso significa que ela foi além da vivência empática, ou seja, ela não apenas compreendeu o que Juliano estava vivendo, mas se comprometeu com ele, se corresponsabilizou na ação de preservar-lhe a vida, dando origem à vivência do "nós".

Embora Juliano não tenha relatado o que sentiu a esse respeito, ousamos inferir que tal experiência tenha lhe permitido experimentar uma relação de gratuidade pela qual o valor da

sua vida, o seu valor, a sua dignidade estavam acima de qualquer julgamento (e não dependia dele fazer coisas extraordinárias ou ser poderoso, pois encontrava-se em uma condição de total fragilidade e impotência). Juliano foi surpreendido em uma situação em que estava "nu", ou seja, havia sido pego, a verdade que buscava sempre camuflar, esconder para os outros e para si havia sido revelada e, ainda assim, ele era digno de defesa. A atitude daquela moradora lhe possibilitou um encontro com a verdade e, ao mesmo tempo, lhe mostrou que a condenação não vinha do limite e sim da sua negação. A partir desse momento, ele afirma que "passou a ter maior consciência", a se conhecer melhor, dando novo rumo ao seu percurso formativo.

Nesse processo, Juliano contou com o apoio de um grupo de cristãos evangélicos no período em que esteve preso. Passou a pertencer a essa comunidade religiosa que lhe orientava e sustentava na decisão de sair do crime. Após cumprir sua pena, contou com o apoio de seu irmão mais velho que lhe ofereceu moradia fora do bairro do Uruguai, possibilitando a Juliano iniciar um novo percurso profissional longe do tráfico ("Meu irmão como num período de três, quatro anos viveu longe dessa minha realidade. Passei a me aproximar dele, ele me ajudou, me deu moradia"). Nesse período contou também com o apoio da comunidade religiosa. Conta que se engajou em um grupo de jovens, teve ajuda de seu "líder" para conseguir um trabalho vendendo picolé. Hoje participa da Igreja Batista Missionária. Se engajou nesta comunidade e começou a trabalhar com eles, motivado por novos ideais:

> Tenho o objetivo de fazer missões em comunidades no meio dos jovens, de pessoas envolvidas no tráfico, de pessoas que estão à beira da criminalidade até mesmo em outras cidades, em outros lugares onde o pensamento cristão não foi disseminado. Essa Congregação tem muita importância porque as pessoas que faziam parte me incentivaram, estavam sempre me apoiando, estavam me influenciando de uma maneira positiva. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Finalmente, gostaríamos de ressaltar a interpessoalidade na relação de Juliano com a Potência, que, segundo relato, se manifestou ativamente na sua vida através da intervenção da moradora durante a fuga ("foi um milagre") e pela inspiração nos momentos de prova na prisão ("Minha fonte de inspiração foi a Palavra de Deus"). Vale ressaltar ainda que, durante a entrevista, Juliano reconheceu a oportunidade que teve de se formar na escola graças à "severidade dos pais em relação aos estudos". Reconheceu que isso lhe abriu oportunidades no âmbito profissional e que muitos amigos que não tiveram pais severos como o dele não se formaram. Todas essas pessoas (pais, irmão, comunidade religiosa, Deus) ofereceram a

Juliano uma qualidade de relação que o ajudou a avançar na abertura em direção ao interior, aprendendo a se firmar mais em si mesmo, construindo um caminho próprio (recomeçou, por exemplo, vendendo picolé, depois descobriu o gosto pela área de turismo e a facilidade para aprender línguas); e menos nas imagens emprestadas de fora.

2. A esfera psíquica e a esfera espiritual

Neste item abordamos a luta interior vivenciada por Juliano durante o processo de escolha e transformação experimentados na prisão, e que compreendemos como um conflito envolvendo vivências relativas às dimensões psíquica e espiritual.

Ao ser preso, Juliano foi encaminhado para uma delegacia de furtos e roubos de veículos na Baixa do Fiscal. Ali começou a vivenciar duas realidades distintas que o atraíam e que passaram a conflitar dentro dele: a vida no tráfico e a possibilidade de ocupar uma posição de destaque nesse contexto; e o caminho proposto pelo cristianismo, vislumbrado como possibilidade de mudança de vida.

Conta que a delegacia era território de uma facção rival à sua e isso, aliado à consciência do limite desencadeada pelo fato de quase ter morrido durante a fuga da polícia, gerou nele uma mudança. "Passei a ter um comportamento diferente, passei a ter medo, receio, uma prudência maior". Era este seu estado atual e os sentimentos que o habitavam quando entrou em contato com o cristianismo na delegacia. "Por ter um grupo de Irmandade, de Evangelho, sempre mencionando a Palavra de Deus, depois de uns dois meses eu passei a ser influenciado, passei a fazer parte". Juliano conta que esta escolha não se deu apenas pelo medo, mas também "pelo impacto espiritual" que sentiu; ou seja, foi fruto de uma reação psíquica ao medo, mas também de um motivo espiritual relacionado à experiência religiosa. Com relação a este último aspecto, conta que a "Palavra de Deus" o "ensinava a ser nova criatura, ser uma nova pessoa, ter um procedimento melhor diante da sociedade, diante dos meus pais, dos meus amigos, do meu próximo... Multiplicar e somar ao invés de subtrair. Isso criou dentro de mim um sentimento de revolução".

Por outro lado, relata que na delegacia recebia também muitas propostas para participar de grupos criminosos devido à sua experiência na área.

> Bastava eu contar minhas experiências vividas antes de ser preso, que era motivo pra muitos me chamarem pra assumir certa liderança (...) eu já tinha um grau mais elevado no crime, eu já não era mais um iniciante, já era

> experiente em cometer assaltos, com experiência em fuga, sobrevivendo no crime (...) e isso era muito importante para o grupo: uma pessoa com o perfil, com experiência e disposição que não teria o medo de um iniciante. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Estas duas realidades vividas inicialmente na delegacia ganharam um colorido mais intenso quando Juliano foi transferido para a "Detenção". Se, por um lado, as condições físicas deste novo ambiente eram melhores do que na delegacia (ventilador, comida) e a parte jurídica "era mais atuante", por outro, tratava-se de um lugar "mais influenciador" em relação à criminalidade. Juliano conta que a Detenção era comandada por uma única facção onde um grupo de dez pessoas ("linha de frente") "dominava" cerca de dois mil e quinhentos homens. Ao chegar nesse ambiente, Juliano foi reconhecido por uma das pessoas da linha de frente que lhe ofereceu regalias como a liderança de uma cela, colchão, lençol, roupas, material higiênico e outras coisas que eram muito difíceis a um "recém-chegado" adquirir, porque dependiam de visitas. Tudo isso foi vivenciado por Juliano como um "privilégio" e, ao mesmo tempo, como um "desafio" que deveria enfrentar para superar a influência do crime sobre ele. A esse respeito afirma:

> Por um lado, eu tive o privilégio de ter essa regalia, mas por outro lado era algo que estava me chamando a integrar essa facção. Eu passei por uma luta mental muito grande. Eu tive que decidir ou ter a regalia e ao mesmo tempo fazer parte da facção; ou rejeitar a regalia e ir contrariamente à vontade da facção. Foi algo muito difícil nesse período. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Juliano passou a vivenciar uma divisão e uma luta interior entre a liderança no crime e a vida que lhe era apresentada no grupo religioso. "Enquanto muitos estavam me chamando para continuar no caminho da criminalidade, a minoria estava me convencendo de qual caminho era o certo, de qual era a boa influência". Era necessário se posicionar. Sentia-se "tocado" pela "Palavra de Deus" e, ao mesmo tempo, percebia a oportunidade que estavam lhe dando no mundo do crime. Essa vivência foi descrita por ele como uma disputa entre o ego e a religiosidade: "Foi uma luta muito grande, eu tive que decidir entre a minha religiosidade e meu ego".

Estava dividido entre a atração psíquica e o bem-estar por um lado (ego) e, por outro, a atração a um caminho de fé que fora reconhecido, valorizado e compreendido (dimensão espiritual) como a possibilidade de uma nova vida; mas que implicava a renúncia a tudo o que havia valorizado, vivido e aprendido até então (renúncia ao ego). De fato, Juliano intuiu a religiosidade como um valor no sentido steiniano do termo, ou seja, como um elemento significativo para a sua formação (STEIN, 1999b). Captou nesta realidade um valor que o

atraiu e que motivou nele "um querer e um agir, dando origem a um comportamento reconhecido como moralmente reto" (STEIN, 1999a, p. 75).

O que se evidencia para nós nessa situação, entretanto, é que a transformação de Juliano não foi automática ou sem dificuldades, não foi a passagem definitiva de um extremo a outro (do criminoso ao cidadão exemplar, ou do pecador ao santo), mas se configurou como um processo sofrido em que sentimentos contraditórios o habitavam; em que as decisões oscilavam repercutindo em seu comportamento. Conta, por exemplo, que chegou a traficar na detenção mesmo depois de ter iniciado um processo de conversão religiosa na delegacia.

Evidencia-se, portanto, a constatação de Edith Stein (1999a) de que conseguimos identificar e nomear estados da pessoa (tais como cansaço e frescor) que correspondem apenas aos sentimentos vitais extremos e que não contemplam as inúmeras gradações intermediárias de um mesmo sentimento. Sendo assim, reconhecemos a limitação de nossa descrição e análise à medida que as diversas esfumaturas dos estados vitais nos escapam. Por outro lado, é possível intuir e evidenciar a sua complexidade pela vivência que Juliano descreveu como uma "luta interior". Estas gradações se evidenciam também pelo relato de que "a pessoa que se convertia tinha uma certa dúvida, ela não sabia o que seguir".

Mas esses movimentos da pessoa não eram respeitados pela ética do tráfico. Imerso nessa luta, Juliano conta que foi provado pelos integrantes da facção. "Num momento eu tive que decidir entre fazer parte da facção ou agregar aos cristãos. Foi esse o momento mais difícil pra mim (...) eu fui questionado: 'Vem cá, você quer ser cristão ou você está com medo? Está com medo de nós fazermos algo pra você?'". Juliano foi questionado a respeito de sua conversão, ou seja, foi questionado se ela era fruto de uma convicção ou se era uma simulação utilizada como instrumento de proteção.[101]

Esse questionamento surgiu após Juliano ter negado uma proposta de trabalhar com os criminosos, dando a entender que ou ele colaboraria – com eles e não com outra facção – ou sairia do caminho, deixando-os agir sem concorrência. Conta que muitos o incentivavam a se unir ao grupo porque ele já era "filho" de um dos integrantes da linha de frente e poderia "ganhar muito" dinheiro, "portar faca", ou seja, começaria já em uma boa posição.

> Eu rejeitei aquela proposta com a condição de ser provado (...) tive que provar o que realmente eu queria para os criminosos. Então eu passei por dez semanas de provação onde eles olharam meu comportamento, se realmente eu estava procedendo conforme minha escolha, se queria realmente ser

[101] Juliano passou pelo mesmo questionamento ao qual Edith Stein e muitos hebreus convertidos durante o nazismo passaram. Tratava-se de uma conversão autêntica ou de uma conversão por conveniência devido às circunstâncias adversas?

> cristão. Foi aquilo que me fez focar. Comecei a me afastar das más amizades, a meditar a Palavra e a falar menos, a ajudar quem podia ajudar. Mas não foi muito fácil, foi difícil. Muitos deles andavam com rádio, com fone de ouvido fingindo que estavam ouvindo música, mas estavam no silencioso pra ouvir qual conversa eu estava tendo, se eu estava conversando sobre crimes, sobre sair e cometer crimes. Eu estava sendo testado diariamente, estavam tendo ordem de me testar. Se eu fosse pego em uma infração, em uma contradição, eu ia ser punido. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Portanto, as pessoas ligadas ao crime testaram Juliano a fim de verificar se ele estava mentindo, e o modo escolhido para verificar isso era a observação do seu comportamento. A contradição entre o que afirmava e o que fazia seria a prova da mentira. Durante dez semanas ele foi observado e não podia vacilar. Viveu sob uma pressão que, segundo ele, o ajudou "a focar". A condição externa de ameaça em que teve que "provar o que queria", o ajudou a sair da dúvida e a se posicionar, assumindo o propósito de agir em conformidade à ética cristã. "A convicção que eu tinha é que aquilo lá [vida no crime] ia me levar pra destruição, que era melhor seguir pro outro lado. Por mais que fosse duvidoso, era o lado que eu ia conseguir algo melhor. Era o lado religioso, do cristianismo". Portanto, por mais que não fosse tão concreto, imediato, visível, Juliano deu um passo baseado em uma convicção (a de que o crime o levaria à destruição), e na fé de que Deus o ajudaria a crescer.

> Eu estava acreditando piamente na Palavra de Deus, que saindo dali eu ia ter a intervenção de Deus na minha vida, pra eu crescer, conquistar meus objetivos. Deus estaria proporcionando o meu crescimento e a minha mudança de vida. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Essa situação nos permite afirmar a vivência do que Edith Stein (2013) denomina "ato social", ou seja, o fato de Juliano ter que provar para os membros da facção que a sua adesão ao cristianismo decorria de uma posição assumida internamente pelo eu e não de um simulacro. Isso, de certa maneira, o forçou a afirmar para si mesmo esta posição e a realizar um ato livre e voluntário, ainda que sob ameaça. A este respeito Edith Stein afirma que "não podemos nos forçar para obter um ato livre, mas podemos nos propor a isso" (STEIN, 1999a, p. 88). Foi isso o que Juliano fez. Se propôs a seguir este caminho procurando adequar seu comportamento, mas também buscando o alimento espiritual que lhe daria o sustento interior para isso. Se "afastou das amizades, começou a "ajudar" as pessoas e a "meditar a Palavra".

Juliano passou pela prova e conseguiu minimizar a pena na prisão. Poderíamos dizer que ele optou pela religiosidade, abrindo mão do ego. "Eu escolhi sair de lá sem esse prestígio [da criminalidade], mas com minha fé". Nesse sentido, Juliano deixou o ego de lado, abriu

mão do senhorio de si, da sua profissão, daquilo para o qual havia sido treinado e que sabia fazer bem (modo como tinha escolhido formar o seu caráter até aquele momento) para seguir o caminho religioso. Por outro lado, ele vivenciou essa escolha religiosa como uma possibilidade de sobrevivência, uma vez que passou a vivenciar duas certezas, ou seja, a de que o crime o levaria para "destruição" e a de que "Deus estaria sempre na sua vida, lhe proporcionando o melhor". Sendo assim, Juliano realizou um ato de fé, de abandono à Potência. Morreu para si na esperança de iniciar uma nova vida, contando com o auxílio divino.

Ao sair da prisão, consciente de seu limite, Juliano escolheu viver fora do bairro do Uruguai. A luta não havia terminado, mas o acompanharia e, por isso, era preciso fazer escolhas que amenizassem as tentações:

> Eu tive essa convicção, então era o meu foco: sair desse lugar e seguir essa visão. Quando eu saí, nem queria voltar pro bairro porque eu sabia que no bairro tinha um força que podia me fazer fraquejar e voltar pro mesmo lugar. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Buscou um novo contexto que o auxiliasse a caminhar na direção escolhida: o centro histórico de Salvador.

3. Ética e religiosidade

Chama-nos a atenção no relato de Juliano o fato de seu percurso ser marcado pela adequação aos códigos de ética dos grupos com os quais conviveu. Vimos como, desde a infância, ele esteve submetido à lei do silêncio e como, por medo, preocupava-se em ser avaliado positivamente pelos traficantes. Vimos também como a realidade do tráfico, temida e vivenciada como um mal na infância, passou a ser valorizada e imitada na juventude. Juliano reconheceu no modo típico de se comportar daquele grupo, ou seja, na ação violenta e criminosa, no porte de armas e na presença que ameaça, um critério de bem para si.

De fato, no meio em que convivia (amizades, meninas da escola) e para a maioria dos jovens ("de dez pessoas, nove, oito participavam"), as pessoas que se comportavam assim eram admiradas e respeitadas por terem "atitude", por ousarem fazer coisas "anormais" e isso foi um critério importante que motivou Juliano a aderir ao modo típico daquele grupo. Conta que passou a agir com violência na escola, passou a beber, a usar drogas, a frequentar baladas e a praticar roubos. Tudo isso motivado pela possibilidade de ser valorizado e, ousamos dizer, de ser reconhecido na sua dignidade.

Essa situação nos remete a Ales Bello (2005) ao afirmar que todos nós possuímos o desejo de nos realizarmos no sentido positivo, mas que temos dificuldade de captar "o que nos constrói". A escolha de Juliano esteve pautada em critérios como respeito, poder, prestígio, o ser admirado, valorizado. Critérios positivos por um lado, mas insuficientes, segundo a autora (ALES BELLO, 2005), para uma escolha ética moralmente fundamentada. Para Ales Bello (2005), os critérios de orientação para nosso agir podem ser encontrados "levando-se em conta as dimensões constitutivas da pessoa (corpo, psique e espírito), a vida comunitária e a experiência religiosa, de modo a harmonizar esses elementos".[102] No caso de Juliano, apesar da motivação de fundo de seu percurso corresponder a uma busca ontológica autêntica de realização pessoal e de afirmação da própria dignidade, os critérios escolhidos para orientar seu caminho referiam-se predominantemente à dimensão psíquica da pessoa ("tinha essa cobiça pra ter esse tipo de respeito"), deixando de lado a **vida corpórea** (bebia, usava drogas, se colocava em risco de vida); a **vida do espírito** (reagia aos impulsos sem avaliá-los – "como um vício" – e não se dava conta do perigo que corria); **o outro** ("Uma pessoa morrer não era um escândalo, era uma coisa normal"); e a abertura para uma realidade transcendente (**experiência religiosa**).

A respeito deste último aspecto, Juliano conta que, antes de ter um contato mais próximo com o cristianismo na prisão, "tinha a convicção de que Deus era com um ser que não tinha parte" com ele; ou seja, apesar de acreditar na Sua existência, achava que as coisas que ele "fazia não tinham relação nenhuma com Deus". Não se tratava de uma negação de Deus, mas sim, da ausência de uma vivência pessoal do divino. Tratava-se de um Deus intelectualmente aceito, mas não vivenciado em primeira pessoa e nem vislumbrado como um critério de orientação da sua vida.

Portanto, podemos dizer que o percurso de Juliano nessa época fora marcado por uma grande ênfase na dimensão psíquica em detrimentos dos outros aspectos da pessoa ("nada me chamava a atenção como a influência da criminalidade"). Apesar de ele não ter consciência dessa situação, conta que se sentiu incomodado com o que vivia: "Eu passei por uma certa crise na época dos dezessete, dezoito anos em que eu estava me envolvendo com toda conversação, com toda participação, todo envolvimento criminoso. Isso me fez sentir um pouco pesado". Reconhecemos, neste momento de crise, um apelo interior do eu pelos aspectos da pessoa que não estavam sendo considerados (um apelo à integralidade da pessoa). A sensação de peso evidencia, por exemplo, uma atividade espiritual de avaliação negativa do

[102] Tirado do Capítulo 2 desta pesquisa, do item 2. 4 Ética e experiência religiosa.

vivido. Uma avaliação que não se apresentou de modo consciente, mas que se manifestou a Juliano pela sensação de mal-estar. Era como se uma força (um julgamento moral profundo) apontasse para a direção contrária na qual caminhava, oferecendo resistência e causando a sensação de peso.

Edith Stein (1999a) nos ajuda a compreender essa situação ao afirmar que o "viver" e que "a consciência do viver" de uma vivência dependem da quantidade de força vital disponível no momento em que ela acontece. Por isso, afirmar que Juliano tomou como critério de ação unicamente a dimensão psíquica não significa dizer que as vivências relacionadas às outras dimensões não estiveram presentes, pois isso seria negar a unidade da pessoa. Significa, sim, afirmar que essas outras vivências não se apresentaram com a mesma intensidade e consciência e não mobilizaram Juliano da mesma forma que a atração psíquica pelo mundo do crime. A sua "força vital" estava sendo consumida no esforço de se inserir na criminalidade, enfraquecendo o "viver" e a "consciência do viver" de outras vivências que aconteciam concomitantemente. Neste sentido, compreendemos que a vivência da avaliação estava presente e viva[103] no fluxo de vivências; e que, embora ela não tivesse força suficiente para se manifestar com clareza, sua presença e ação se fizeram notar pelo "sentimento de peso". Portanto, as situações vividas naquele momento por Juliano foram captadas como um valor negativo, motivando o que Edith Stein denomina uma "tomada de posição de um sentimento", traduzida por Juliano como o "sentimento de peso" (STEIN, 1999a, p. 75).

Essa tomada de posição diante da realidade vivida como um antivalor motivou Juliano a abraçar o contexto religioso.

> Nessa época eu tive oportunidade de me associar com religiosos evangélicos. Eu passei pela Igreja nessa época dos dezessete, dezoito anos e aí eu tive certa mudança e parei de frequentar lugares de influência. E até certos tipos de amigos passei a evitar. Eu passei a ter outra visão; fui correr atrás de emprego. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Juliano afirma que passou pela Igreja Evangélica, um ambiente que o ajudou a ter uma "visão" diferente e a valorizar um novo tipo de trabalho ("fui correr atrás de emprego"). Pela análise anterior, parece que o contato com a Igreja decorreu de um apelo interior seu, e que esse ambiente lhe forneceu uma estrutura que o ajudou a se firmar e a colocar em prática – ao menos por algum tempo – o propósito de mudar de vida.

Essa situação nos remete novamente à dinâmica indicada no início deste item, segundo a qual Juliano tende a se adequar ao código de ética dos grupos que frequenta, apoiando-se

[103] Uma vivência é considerada "viva" na medida em que ela produz novas vivências (STEIN, 1999, p.46).

nessas estruturas para caminhar. Como uma criança que necessita de um apoio externo para dar os primeiros passos, ou como uma planta que é amarrada a um suporte para ajudar o seu crescimento em determinada direção, Juliano pareceu necessitar de algo que o estruturasse de fora. Trata-se de uma necessidade natural e compreensível, sobretudo quando se refere a alguém que vivencia um redirecionamento radical[104] da própria vida. Por outro lado, essa situação nos leva a refletir a respeito do processo formativo de modo amplo. Considerando a afirmação de Edith Stein (2013) de que a formação acontece do interior para o exterior, podemos dizer que o se deixar conduzir por uma estrutura externa pode ajudar a pessoa a se construir se esta dinâmica for temporária e tiver o intuito de ser um apoio para o processo de fortalecimento da estrutura interior. Caso contrário, corre-se o risco de ela impedir o fortalecimento interior da pessoa gerando dependência.

Pelo relato de Juliano percebemos um movimento de busca que teve origem na sua pessoalidade, mas que tendia a avançar impulsionado mais pelas circunstâncias do que por motivações próprias. É como se ele se adequasse ao tipo característico dos grupos em que se inseria sem, contudo, avançar na formação interior, ou seja, sem tornar próprio esse modo de ser, dando a ele uma forma pessoal. Permanece assim uma forma superficial que não se enraíza na pessoa (não é incorporada pela alma) e que é mais suscetível à ação de ventos contrários. Essa situação se exemplifica no percurso de Juliano pelo relato de que ele retornou para o crime após um ano. Conta que, com o salário que recebia do emprego comprou uma moto, o que foi um vetor importante para seu retorno à criminalidade. De acordo com o relato, a moto lhe trouxe status e o desejo de ganhar mais dinheiro para se manter nessa posição. Além disso, o tornou alvo de propostas criminosas uma vez que ela facilitaria ações como o roubo de veículos.

> Quando eu completei um ano nessa empresa eu comprei uma moto. Depois disso, passei a ter outra qualidade de vida, ter prestígio perto dos amigos, mulheres (...) comecei a participar de baladas nos finais de semana (...) comecei a ter mais fama (...) tive necessidade maior de correr atrás e ganhar mais, coisa que um salário mínimo, um emprego não daria conta. Então, foram surgindo as oportunidades, as propostas para que eu fizesse parte do crime (...) como eu tinha uma moto, passei a me aproximar dessa parte de interceptação com roubo de veículos. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Essa vivência associada à moto nos remete ao tema da hilética em que as características próprias de um objeto material provocam determinadas ressonâncias nas

[104] Utilizamos o termo "radical" no sentido de um movimento profundo do eu, que atinge os valores, a visão de mundo da pessoa, e que gera uma exigência de rompimento com rotinas, hábitos e comportamentos já instaurados.

pessoas. A moto dá velocidade, potência, força. Nesse sentido, adquirir uma moto significava adquirir para si essas características; adquirir "uma qualidade de vida", prestígio, fama e status. De posse desse objeto quase sagrado (no sentido de uma potência que ultrapassa a condição humana), Juliano assumiu a imagem de alguém poderoso, o que era incompatível com uma rotina "comum" de estudante e trabalhador. Voltou a "fazer coisas anormais" como roubar e usar drogas, alimentando a ilusão da onipotência.

Mas, como vimos, Juliano não se fixou na criminalidade. A experiência de ter sido pego pela polícia, a ameaça de morte e a intervenção de uma moradora foram vivências que despertaram a sua consciência e o mobilizaram para nova mudança de rumos. Uma mudança cujo fio condutor foi a religiosidade. "Eu digo que, se não fosse a Palavra de Deus, o Evangelho de Jesus Cristo, eu não teria sobrevivido, eu teria continuado naquele caminho".

A experiência do sagrado também se explicita na vivência de Juliano ao descrever a intervenção da moradora como um "livramento", uma proteção divina. Ele foi salvo inesperadamente em uma situação em que só vislumbrava a morte, e isso foi vivenciado como o resultado de uma intervenção sobrenatural, um "milagre". "Nesse dia foi como um milagre porque nós não fomos mortos e, além de ter sido pegos, uma moradora local interviu e não permitiu que o policial nos levasse pra nos matar. E os policiais estavam com sede mesmo de nos matar!".

Além disso, no contato com o grupo religioso ele se deu conta de que traçava um caminho de "morte". Juliano tomou consciência de seu protagonismo na própria história e da consequência de suas escolhas. Passou a avaliar sua conduta de acordo com a ética cristã, orientado pela "Palavra de Deus".

> Com o tempo eu fui conhecendo a vontade de Deus, que o roubo não agradava Deus, que o homem sanguinário, violento não agrada a Deus, que o caminho do homem perverso é a perdição, a condenação. Isso tudo começou a colocar dentro de mim um temor. Eu temia continuar naquele caminho. A qualquer momento eu podia morrer, eu podia ter uma punição da parte de Deus. Eu creio que essa consciência do homem em relação a Deus faz com que o homem tenha um temor maior nas suas ações. Se eu continuasse a fazer parte daqueles grupos certamente eu ia ser preso de novo e ia morrer. O lugar que eu ia chegar era na punição... ia ser atormentado eternamente. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Vemos, neste caso, uma transformação em relação à experiência religiosa e uma proximidade maior entre fé e vida. Se antes a vivência em relação ao divino era a de um Deus que "não tinha parte" com ele, agora ela havia sido substituída por um Deus próximo que salva, mas também que julga. Portanto, Juliano passou da indiferença ao "temor" em relação a

Deus. Escolheu seguir os mandamentos divinos para não ser punido; e aqui novamente seu percurso se revela como um movimento que brota da interioridade (pois ele fez uma escolha em direção àquilo que se lhe revelou como um valor), mas que tende a avançar pautado por uma ética emprestada (seguida como reação ao medo), e não tanto integrada a si (como afirmação de seu ser). A nosso ver esse movimento ilustra um amadurecimento em processo e também uma característica pessoal de Juliano, que é a força de vontade[105] e a tendência a se agarrar aos contextos (e leis) que se lhe revelam como oportunidades de crescimento. Demonstra ainda abertura e docilidade para se deixar moldar.

Finalmente, gostaríamos de destacar uma última situação vivenciada por Juliano que ilustra essa dinâmica pessoal. Trata-se do momento na prisão em que ele foi pressionado pelos membros da facção a se posicionar claramente em direção ao crime ou à religiosidade. Conta que recebeu várias propostas, mas que estava convencido de que esse caminho o levaria para a "destruição". Ao rejeitar os convites, foi questionado se essa escolha decorria de uma reação ao medo ou se era motivada por uma autêntica convicção religiosa. Afirma:

> Eu rejeitei aquela proposta com a condição de ser provado (...). Foi aquilo que me fez focar. (...) Se eu fosse pego em uma infração, em uma contradição, eu ia ser punido. A punição lá é severa. Quem é pego fingindo que está crendo na religião acaba na punição, sendo até mesmo espancado por vários ou sendo como um escravo, oprimido. Se for provado que eu estou realmente seguindo a doutrina, seguindo o cristianismo, aí vão ter consciência, vão me respeitar e não vou mais ser cobrado. Mas a partir do momento que eu estou sendo investigado e passo a ter uma contradição em mim mesmo, a ser pego em uma falha (...) eu não vou ter a oportunidade de fazer parte do grupo dos cristãos e, pelo contrário, terei que fazer o que eles [criminosos] determinarem. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Portanto, Juliano esteve submetido à severa lei do crime. Lei rígida, exigente e violenta. De acordo com o relato, se uma pessoa é pega em contradição, passa a ser considerada "uma pessoa sem moral" e, por isso, deverá fazer o que lhe for determinado. Neste caso, ela perde a identidade de sujeito para o grupo, por ter se mostrado alguém "sem palavra", contradizendo com seus atos aquilo que afirmava. Segundo essa ética, quem age assim não é digno de seguir a própria consciência. Passa a ser tratado não mais como pessoa (livre e responsável) e sim como um escravo subjugado à vontade alheia; como um animal que precisa ser domado. Juliano afirma: "É muito opressor. Ou é certo ou é errado. Não pode

[105] A força de vontade é definida por Edith Stein como a capacidade de se emprenhar pelos valores sentidos (STEIN, 2001, p. 186).

misturar as coisas". Não há espaço para o erro e, nesse sentido, trata-se de uma ética violenta e desumana.

Juliano não escolheu estar nessa situação, ou seja, a prova lhe foi imposta, mas deu um sentido para ela servindo-se dessa imposição para avançar na direção escolhida. Como alguém que caminha sobre um fio nas alturas e que concentra todos os seus esforços nesta tarefa (de equilíbrio, força, domínio de si), a prova firmou Juliano na convicção de se deixar forjar pela proposta de vida cristã e o ajudou a tomar os meios concretos para isto: cuidou do ambiente ("comecei a me afastar das más amizades"), buscou o alimento espiritual para se fortalecer ("a meditar a Palavra de Deus") e agiu conforme a lei cristã da caridade ("comecei a ajudar quem podia ajudar"). Ao completar a travessia, provou a sua identidade de cristão convertido e não fingidor, ganhando o respeito dos criminosos por esta escolha.

Como recompensa, Juliano também ganhou a liberdade. Afirma que sua mudança de comportamento diminuiu a pena inicial e que isto foi um "benefício da parte de Deus" por ele ter se comportado de "forma surpreendente". Esta vivência religiosa nos chama a atenção pela semelhança com a lógica do crime em que o valor da pessoa não é intrínseco a ela, mas depende do mérito. Apesar da sua inserção em uma doutrina religiosa como o cristianismo em que a experiência do perdão é central, a vivência de Juliano em relação ao divino era fortemente marcada pelo tom duro e legalista pelo qual o fazer tinha o predomínio sobre o ser. "A recompensa de Deus traria muitas consequências pra minha vida (...). Tudo o que eu fizesse teria uma repercussão positiva ou negativa de Deus. Então decidi fazer as coisas boas, fazer as coisas certas (...). Isso me fez evoluir mentalmente e espiritualmente".

Por outro lado, essa evolução não foi vivenciada unicamente como fruto do próprio esforço, mas também pela ação divina. Nesse sentido, Juliano vivenciou Deus não como um ser passivo que apenas julga pelo resultado, mas também como alguém que participa do processo, que orienta, ensina, auxilia e forma.

> A Palavra de Deus foi minha forma de me transformar. Não foi o conhecimento, não foi nenhuma influência humana, foi influência divina, espiritual. Isso me ajudou a mudar todo o meu pensamento e a criar perspectiva de sair daquele lugar e conseguir um novo futuro. Eu estava acreditando piamente na Palavra de Deus (...) e Deus estaria proporcionando o meu crescimento e a minha mudança de vida. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Após sair da prisão, Juliano se inseriu em uma nova comunidade religiosa que o ajudou a amadurecer no caminho da fé, e também a se "ressocializar".

> Eu passei por um período de quatro meses em que fiz parte de uma crença e nós passávamos por uma doutrina que era ler a Palavra de Deus, cantar louvores, jejuar e sempre estar em constante oração. Isso foi espiritualmente muito importante para mim porque eu estava me libertando de pensamentos medíocres como cometer assaltos, cometer roubos, fazer parte de facção criminosa. Então, isso me ajudou porque, se por um lado eu aprendi a marginalidade, agora eu estava aprendendo a me ressocializar. (Juliano, *trecho da entrevista*)

Pela sua descrição, ele parece ter vivenciado um processo de purificação interior através de práticas como o jejum e a oração. Isso demonstra que a mudança de comportamento vivida na prisão não tinha ainda um enraizamento profundo na vida da alma. Para que os gestos apreendidos pudessem ser pessoalmente apropriados, era preciso um trabalho interior descrito por Juliano como libertação e aprendizagem ("eu estava me libertando de pensamentos medíocres"; "eu estava aprendendo").

Edith Stein (1999e, p.98) nos ajuda a esclarecer essa dinâmica ao afirmar que "cada evento psíquico atual coloca a psique em determinado tipo de reação" (por exemplo, quando somos levados à ira pelo comportamento de alguém) e que inicialmente esta reação ocorre com uma motivação razoável, mas que ela origina uma disposição[106] a reagir daquele modo. Disposição que será fortalecida cada vez que tal reação se repetir, tornando-se um hábito (caracterizado como vício ou virtude, dependendo se a disposição é um mal ou um bem para a pessoa). Nesse sentido, os atos violentos também podem se tornar um hábito na vida da pessoa, de modo que o comportamento continue a ocorrer ainda que não exista uma motivação originária para isso, ou seja, ainda que a pessoa tenha renunciado interiormente ao mal que ela comete.

Essa dinâmica traduz para nós a vivência de Juliano segundo a qual ele afirma que precisava se "libertar de pensamentos medíocres como cometer assaltos, cometer roubos". Ele havia renunciado interiormente a esse tipo de comportamento, mas lutava contra um hábito e nessa luta o jejum tinha a sua função. De fato, de acordo com Stein (1999e, p. 99), nesse processo a pessoa precisa desenvolver uma atividade própria que ajude a desenraizar o mal de sua "carne". Isto porque houve uma conversão interior, mas ela precisa atingir o psicofísico.[107] Trata-se de um processo constante de conversão e formação no qual Juliano estava decidido a avançar. "Eu estava buscando aumentar meu conhecimento na Palavra de

---

[106] Segundo Stein (1999e) essa disposição pode ser uma tendência inata ou fruto do caráter adquirido.

[107] De acordo com Edith Stein (1999e), segundo a tradição cristã católica, a penitência que o sacerdote dá à pessoa que se confessa (Sacramento da Confissão) tem essa função de ser um ato específico que caminhe na direção oposta à tendência da pessoa, com o intuito de desabituá-la ao mal.

Deus, no segmento religioso que é o cristianismo. Isso fez com que eu tomasse decisões como me batizar (...) passei a congregar com o grupo de jovens, fazia trabalhos como o evangelismo, gincanas. Eu passei a ter outra perspectiva".

Nessa nova perspectiva, Juliano encontrou um sentido para a sua história de vida.

> Hoje o meu passado, as coisas pelas quais eu passei, acredito que vai ser exemplo pra outros jovens (...). Eu encontro esses jovens nas drogas, no tráfico, na criminalidade, no roubo. Eu posso me aproximar deles e falar pra eles da experiência que eu tive e da solução que eu tive. A solução que eu tive foi a consciência da importância de conhecer a Palavra de Deus, conhecer o cristianismo, a importância de ter Jesus Cristo como ajudador, como verdadeiro Salvador ... uma força maior pra conseguir vencer as lutas diárias. Então, eu falo pros jovens que eles podem ter passado por isso, mas que tem um Deus que está contemplando as dificuldades que eles passam, o motivo pelo qual eles estão passando uma dificuldade financeira. Mas sempre haverá uma porta aberta pra ele e pra isso tem que se esforçar. (Juliano, *trecho da entrevista*)

A sua vida passou a ser testemunho, uma biografia capaz de levar esperança para outras pessoas inseridas na criminalidade. Juliano experimentou a "salvação" pelo cristianismo e isso o motivou a levar essa salvação para seus semelhantes, para o "próximo" que, segundo o cristianismo, é até mesmo o inimigo (os que estão na criminalidade). Pela vivência da empatia, ele consegue acessar o que esses jovens estão vivenciando, e a proximidade das experiências o faz crer que esses jovens também podem reconhecer na sua biografia uma possibilidade para si mesmos. Vemos, neste caso, uma nova ética em que o erro é condenado, mas não a pessoa, que é digna de compreensão e perdão.

4. Formação

Retomando o percurso de Juliano, é possível identificar uma marca pessoal sua que é a abertura ao exterior e certa docilidade para se deixar moldar pelo ambiente. Se, por um lado, essa marca o tornou mais vulnerável à inserção no crime – pois tinha um contato próximo com as pessoas ligadas ao tráfico de drogas, inclusive amigos –, por outro, ela também o ajudou a mudar de vida pela abertura aos valores vividos no cristianismo, com o qual se encontrou na prisão. Vimos também pelo relato que as suas vivências em relação a estas duas realidades tinham uma forte ligação com a questão ética, ou seja, com as regras de comportamento que governavam esses grupos.

Foi este um dos sentidos que nos levou a descrever e sintetizar a vivência de corpo como um "corpo aprisionado" ou um "corpo escudo", ou seja, como um corpo que procura se

adequar a uma imagem idealizada para sobreviver. De fato, vimos como ao longo de seu percurso formativo ele procurou se adequar a diferentes modelos. Na infância, a figura assumida era a do morador submisso à lei do silêncio imposta pelos traficantes; na juventude, a do criminoso onipotente e, posteriormente, a do cristão moralmente reto.

Juliano parecia se agarrar a essas estruturas à medida que eram intuídas como possibilidades de crescimento, respondendo, nesse sentido, ao seu desejo de "evoluir". Esse desejo, aliado à habilidade de adaptar-se, e a uma força de vontade e disciplina permitiram, de fato, que Juliano evoluísse. Tratava-se, entretanto, de uma evolução que caminhava mais no sentido de sua realização como "membro tipo" dos grupos em que se inseria, do que em relação a sua pessoalidade (à estrutura interior). Os relatos ilustram que os benefícios psíquicos que essas imagens lhe proporcionavam o atraíam a ponto de sobrevalorizar esses modelos em detrimento da sua própria singularidade. Sendo assim, a abertura para o exterior ofuscava a sua visão interior, impedindo-o de crescer na confiança em si e de se firmar na própria estrutura.

Entretanto, Juliano não ficou estagnado nessa situação, mas passou a viver um processo de transformação cujo estopim foi o encontro com a verdade durante a fuga da polícia. Ao ser pego pelo policial, ele ficou "nu". Toda a ilusão de onipotência, toda a imagem mantida pela dissimulação caiu por terra e ele tomou consciência da verdade sobre si, um ser humano limitado e frágil. Ao mesmo tempo, a intervenção da moradora em sua defesa no momento em que ele se despia da imagem que julgava valorosa apontou para o seu valor próprio, como pessoa.

Estes acontecimentos parecem ter potencializado um caminho de abertura interior, confirmando a visão de Stein de que a tomada de consciência sobre si abre à exploração do eu",[108] ou seja, à exploração da vida que dele brota, e que se desdobra em um existir (RUS, 2015). Ainda segundo Rus (2015), "ao tomar consciência de si mesmo e ao experimentar a certeza de seu próprio existir, [o ser humano] interroga-se sobre o sentido desse existir" (RUS, 2015, p. 40). Sendo assim, Juliano passou a tomar decisões de modo mais consciente e intencional, procurando direcionar sua vida para um novo sentido desvelado pela religiosidade. Afirma que a "Palavra de Deus" o ensinava a ser uma "nova criatura" e a caminhar na direção oposta ao que vivia, gerando nele um "sentimento de revolução".[109]

---

[108] A definição de eu retirada da obra *Ser finito e ser eterno* é a de um ente cujo ser é vida. Não uma vida no sentido de formação da matéria, mas como um desabrochamento do eu em um existir que surge dele mesmo (RUS, 2015, p. 40).

[109] A palavra revolução diz respeito ao ato de revolver, a uma mudança abrupta na organização estrutural, uma "transformação brusca e radical" (Caldas Aulete. *Mini Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio

Este sentimento de revolução evidencia a abertura para a interioridade e um movimento de conversão em que toda a pessoa de Juliano estava implicada. Não era apenas o moldar-se a uma aparência sem repercussão interior, mas um processo formativo que partia do centro da alma e que se potencializava pela experiência religiosa. O sentimento de revolução evidencia também – uma vez que ela havia se iniciado pelo contato com a "Palavra de Deus" – a afirmação de Stein de que a palavra "é uma encarnação privilegiada do espírito" e, no caso citado por Juliano, do espírito divino (RUS, 2015, p. 63).

Parece, portanto, que o encontro com a verdade sobre si possibilitou a abertura interior, a tomada de consciência de si e o início de um percurso de autoconhecimento e autoformação. Além disso, ilustrando a afirmação de Rus (2015) de que "conhecer-se é reconhecer sua finitude", ou seja, reconhecer "o fato de ser algo e não ser tudo" e consequentemente "viver seu ser como uma participação temporal do Ser mesmo", podemos dizer que o encontro com a verdade levou Juliano à consciência de uma Verdade maior da qual ele se reconheceu parte, e que o conduziu – e o tem conduzido – nesse processo formativo (RUS, 2015, p. 41).

4.1.3 Bruno

"Aí tive que me virar. Eu fui jogado na água mesmo."
(Bruno)

Resumo da entrevista

Bruno é francês, tem 58 anos e é sacerdote da Diocese de Marseille na França. Veio para o bairro do Uruguai em missão pela sua Diocese,[110] a convite do arcebispo de Salvador

---

de Janeiro: Nova Fronteira, 2014). No caso de Juliano, compreendemos que ele vivenciou uma revolução interior, uma mudança estrutural que dizia respeito, sobretudo, a uma inversão da hierarquia de valores vivida até o momento. De fato, segundo Rus (2015, p. 70), Stein designa valor uma força motivadora que nos ajuda a tomar posição. Para a autora (Stein), existe uma hierarquia objetiva de valores segundo a qual cada valor remete a um nível de profundidade da pessoa. Entretanto, na prática, essa hierarquia pode ser obscurecida e invertida. Sendo assim, o agir voluntário está baseado no reconhecimento de um valor e, quanto mais a pessoa é capaz de habitar o seu íntimo, tanto mais ela acessa o que é axiologicamente elevado.

[110] Bruno veio para o Brasil a partir de um contrato "*Fidei Donum*". Trata-se de um contrato de cooperação estabelecido entre duas Dioceses (região da cidade administrada por um bispo, que coordena várias Igrejas com seus sacerdotes). Através dele, o sacerdote de uma das Dioceses é enviado por seu bispo para servir à Diocese parceira por um período determinado. Este modelo de colaboração foi proposto pelo Papa Pio XII na Carta Encíclica "*Fidei Donum*" de 1957 em que se tratou da necessidade de ajudar sobretudo as missões da África (Carta Encíclia *Fidei Donum* - Retirado do site em 21/09/2014 http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum_po.html).

Dom Geraldo Magela, tendo permanecido ali de 2003 a 2008, como Pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados. Após um duro período inicial de adaptação em que ficou gravemente enfermo, Bruno retomou suas forças motivado, sobretudo, pela missão de reconquistar a "Igrejinha do Papa", até então alvo de assaltos e ações violentas devido a sua localização estratégica. Seguindo uma "firme intuição" pessoal e enfrentando a resistência dos moradores, Bruno passou a morar na Igreja e, junto com a comunidade paroquial, deu início ao projeto do Reforço Escolar, que contribuiu para instaurar uma nova dinâmica de paz no local.

1. Aspectos antropológicos

a) Aspectos psicofísicos

A entrevista foi realizada em 16 de julho de 2014, no Estado do Rio de Janeiro, onde Bruno mora atualmente. No período da entrevista, Bruno estava afastado do Uruguai havia 6 anos, tendo contato com os moradores e com a Paróquia Nossa Senhora dos Alagados em visitas pontuais por ocasiões festivas.

Bruno é alto, tem a pele e olhos claros. Sua aparência contrasta com a maioria das pessoas do Uruguai (negras e de baixa estatura), o que faz com que ele seja facilmente identificado como um estrangeiro. É uma pessoa forte, dinâmica. Gosta de caminhar. Vê-se, pela sua idade e disposição, que o exercício físico faz parte de seu dia a dia. Fala com convicção, em um tom firme, assertivo e, ao mesmo tempo, amoroso e apaixonado.

Bruno contou-nos que sua vinda para o Brasil fora repentina. Ele não havia tido tempo de se preparar como imaginara, de aprender a língua, de se despedir da França. Conta que recebeu a ligação do então pároco dos Alagados – que deixaria a paróquia por ter sido nomeado bispo – e que, a pedido do arcebispo de Salvador, ele deveria estar na Bahia na semana seguinte, para assumir o seu lugar. Bruno teve que se adequar a um tempo imposto, diferente do seu. Conta que, em seus planos iniciais, ele faria um curso de três meses em Brasília antes de assumir a missão, com o objetivo de "aprender a lidar com as coisas do Brasil". As condições possíveis e necessárias para a concretização desse projeto (que ele queria realizar) eram diferentes das que ele imaginara. Diante dessa realidade conta que se sentiu preso, sem alternativas, senão a de aceitar as condições de urgência e abrir mão da preparação idealizada: "Eu estava preso. Tive que voltar para Marseille [porque estava em Jerusalém], fazer minha mochila. Avisei minha família e saí para o Alagados. Cheguei às três

da manhã nos Alagados... dormi. E comecei aqui (...) começou meu ministério. Começou assim: nenhuma preparação".

A imagem que Bruno nos apresenta dessa vivência é a de alguém que foi jogado na água e que tinha que aprender a nadar na marra. Ele afirma: "Aí tive que me virar. Eu fui jogado na água mesmo". Teve que aprender a se virar com o português, com a cultura brasileira-baiana e com a especificidade do bairro do Uruguai, incluindo, nesse sentido, o contexto da violência. A esse respeito afirma que "não sabia de nada" e que, no início foi roubado, mas que depois aprendeu a lidar com essa situação. Conta que aprendeu "tudo sozinho" e que, quando tinha uma situação de conflito, as pessoas o ajudavam a se proteger pedindo que ele entrasse em algum lugar ou dando conselhos. Afirma que "obedecia para sobreviver". Bruno se via ignorante e indefeso naquele contexto e, como forma de sobrevivência, confiou na sabedoria dos moradores. A esse respeito, ele afirma que "tem uma sabedoria nos Alagados" e que "as pessoas aprendem a lidar com a violência", "têm uma prudência".

Por outro lado, afirma que as pessoas têm medo e que uma das consequências desse medo é a "lei do silêncio". Por isso, conta que ninguém o informava de nada e que foi descobrindo a realidade do crime sozinho. Uma realidade complexa, sobre a qual sempre há coisas novas a descobrir, a aprender.

> Há leis a respeitar... muita lei do silêncio. A gente [as pessoas] não fala[m] as coisas. Aí tem medo sim. O medo tem por consequência a lei do silêncio. Ninguém fala nada, mas todo mundo sabe de tudo. Aí pra mim é um universo novo. (...). Ninguém te conta nada. Você descobre aos poucos. É muito progressivo... depois de três, quatro, cinco anos. É um poço sem fundo. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Pelo que pudemos captar dos relatos, como parte de sua adaptação ao bairro e da percepção de que "você não sabe que é quem, o que ele faz", Bruno também foi aderindo à lei do silêncio. Isso se explicita, sobretudo, na sua relação com a polícia. Afirma ter sido "ingênuo", no início, por acreditar que os policiais estavam ali para proteger a população; e que posteriormente constatou que isso não ocorria.[111] Tal constatação não foi infundada

[111] Essa compreensão de Bruno a respeito da polícia tem a ver com o sentido essencial dessa formação social, ou seja, a polícia tem de fato a função de proteger. Entretanto, a vivência de Bruno, no contexto brasileiro e do bairro, revelou que, na prática, os policiais não vivem essa essência. Tal situação nos remete à observação semelhante de Ales Bello a respeito de essência do cristianismo, e da necessidade de a diferenciarmos do modo como cada cristão vive essa proposta. Portanto, assim como a estrutura humana é universal, mas se concretiza em cada pessoa de uma forma singular, assim também o Estado e a Religião possuem um sentido essencial que irá se concretizar em formas particulares em cada cultura e contexto. A compreensão desse contexto foi sendo revelada aos poucos para Bruno, a partir de suas próprias vivências no bairro.

(STEIN, 1999a), mas se deu a partir de vivências como a de um assalto que ele sofreu na casa paroquial. Conta que estava com um seminarista e que chegaram assaltantes armados querendo entrar. Ele conseguiu trancar a porta e os assaltantes deram tiros de raiva. Nessa ocasião, Bruno chamou a polícia, "que chegou depois que tudo tinha acabado" e que duvidou de seu relato. Essa foi uma das experiências que o fizera perceber que não podia contar com a proteção dos policiais ("Você não tem proteção"); e que havia certa conivência deles com o crime. Como reação a essa realidade, ele concluiu que não deveria dizer nada importante à polícia ("lei do silêncio") e também deixou de pedir sua ajuda em situações de conflito. Portanto, diante dessa realidade insegura, Bruno aprendeu a se defender de algumas maneiras:

- Confiando na sabedoria dos moradores:

> Tem momentos de tiro, momentos de resolução de conflitos, aí todo mundo tá preso nas casas, ninguém sai. Mas depois, quando pode, sai de novo, como depois da chuva. O pessoal aprende a viver com a violência. Eles sabem lidar, eles sabem das situações violentas. Eu não sabia, aprendi com eles. Ver todo mundo desaparecer num instante, do nada! Eles repararam num rapaz que está armado e vai resolver um conflito. Eles sabem. Aí eu obedecia quando me diziam: 'Entra aqui!'" (Bruno, *trecho da entrevista*)

- Relacionando-se bem com as pessoas: "Por isso é bom manter relação com todo mundo";
- Deixando de contar com a ajuda da polícia e procurando se proteger dela pelo silêncio. Neste caso, a vivência Bruno a respeito da polícia era a de alguém que não apenas não protegia, como ameaçava.

Por essa descrição, vemos que a reação de Bruno a esse "choque de realidade" não foi de recuo. Ao ser jogado na água sem saber nadar, ele não procurou sair da água, mas buscou, em primeiro lugar, o apoio daqueles que tinham experiência (moradores), para, em seguida, ousar dar suas próprias braçadas. De fato, as vivências de Bruno nesse primeiro momento de sua estada no Uruguai, revelam um período de luta pela sobrevivência. Podemos dizer que foi um processo de adaptação ao "novo mundo". Um processo em que ele enfrentou dificuldades de todos os níveis ("eu não sabia a língua, o jeito de lá..."); inclusive o adoecimento físico.

Bruno conta que no início pegou dengue e ficou internado no Hospital Santo Antônio.[112] Emagreceu muito e, por recomendação médica, foi obrigado a deixar a sua moradia inicial. Afirma: "Quando voltei os médicos disseram: 'Você não pode morar onde

[112] O Hospital Santo Antônio foi fundado por irmã Dulce e é um local de referência para os moradores do Uruguai devido à proximidade com o bairro e pela acessibilidade ao atendimento que é gratuito.

mora porque é perigoso, não tem condições de saúde'. Aí eles me apavoraram aqui. Aí comecei a brigar com os médicos. Aí eu morei com as irmãs da caridade[113] e me recuperei. Porque cheguei a perder muito peso mesmo, fiquei muito magrinho".

Bruno estava debilitado fisicamente, à mercê de médicos que não conhecia e sem moradia. Isso o apavorou ("aí eles me apavoraram") e o levou a reagir de modo agressivo brigando com os médicos ("comecei a brigar com os médicos"). A briga, neste caso, foi uma reação a uma situação que Bruno não aceitava, mas que também não tinha possibilidades de mudar. Provavelmente foi uma reação ao medo e à impotência que sentiu. Tal reação ilustra uma característica pessoal de não se conformar às situações adversas e não se deixar paralisar por um limite imposto pelas circunstâncias.

Outro exemplo que ilustra esse tipo de reação, foi o relato[114] de um assalto sofrido na casa paroquial, no dia em que faziam a mudança da secretaria da Igreja para lá.[115] Bruno não estava presente no início do assalto. Conta que, por precaução havia levado o dinheiro da Igreja para ser guardado em sua casa.[116] Ao voltar, encontrou as pessoas que estavam na secretaria de costas para a parede e dois assaltantes armados, roubando suas coisas. Bruno conta que, ao ser surpreendido por aquela cena, não se intimidou. Perguntou o que eles estavam fazendo e disse que conhecia a mãe de um deles (o que não era verdade), e que falaria com ela. Disse para eles irem embora, prometendo que não chamaria a polícia, e eles se retiraram. Ao relatar essa cena, Bruno dá risada de sua própria reação ao dizer que conhecia a mãe do assaltante e afirma que eles [assaltantes] não podem sentir que a pessoa está com medo ou que se intimida.

Também a condição de urgência imposta para sua vinda ao Brasil não o impediu de partir. Pelo contrário, parece que as dificuldades muitas vezes foram uma motivação, um impulso para Bruno avançar. A esse respeito, ele demonstra ser uma pessoa determinada, perseverante, com forte capacidade de resistência e, ousamos dizer, certa teimosia. Se, por um lado, havia a abertura para se adaptar ao ambiente (reconhecendo a sabedoria dos moradores e

---

[113] Madre Teresa de Calcutá visitou o bairro do Uruguai em 1979, com a intenção de preparar a visita de João Paulo II que ocorreria no ano seguinte (KERN, 2015). Nesta ocasião ela abriu ali uma casa de sua congregação religiosa – Irmãs Missionárias da Caridade, chamadas popularmente de "Irmãs da Caridade". Ainda hoje elas estão presentes no bairro e em sua casa funciona uma creche e um asilo. Bruno ficou hospedado nesta casa.

[114] Esse relato não ocorreu durante a entrevista e sim em uma conversa informal com Bruno. Ele foi registrado no diário de bordo.

[115] Antes, por medo da violência, a secretaria ficava na casa de uma paroquiana.

[116] Se no início ele afirma ter sido ingênuo em relação à polícia e também por ter tido o relógio roubado logo que chegou, agora, ao se adiantar em guardar o dinheiro, ele demonstra que aprendeu a sabedoria e a prudência dos moradores.

aceitando ajuda das irmãs da caridade, por exemplo), por outro, havia uma resistência a se conformar a ele, no sentido de não deixar que o contexto (de doença, de violência) impedisse a realização de seu projeto pessoal.

De acordo com Bruno, o processo de adoecimento foi um fator a mais que dificultou sua adaptação, a integração com os moradores e a sua missão como pároco local. A esse respeito ele afirma: "O povo não confiava em mim porque não sabia se eu ia sobreviver (...) as pessoas falavam muitas coisas".[117] Aliado a isso, ele relata ter vivenciado o desafio de suceder a Daniel,[118] uma pessoa muito carismática e que havia deixado o bairro como "herói".

A importância de Daniel para os moradores pode ser compreendida pelo contexto de violência que atingia diretamente a comunidade religiosa católica. De acordo com o relato de Bruno, a Igreja Nossa Senhora dos Alagados fora construída em uma região geográfica estratégica. Trata-se de uma colina de onde as pessoas têm uma "visão privilegiada do bairro" e não podem ser vistas pelos que estão embaixo. Por isso, ela sempre foi alvo de traficantes e um lugar de violência e de "desova de corpos" principalmente da polícia. Isso inclusive antes da construção da Igreja, em 1980. A fala de Bruno de que "a Igreja foi construída lá, mas não resolveu", deixa a entender que esse local fora escolhido propositalmente, como uma estratégia de transformação de seu uso. Entretanto, como afirma Bruno, a violência continuou: "Roubaram tudo, os sinos, tudo o que tinha valor. Menos os tijolos, que aí é difícil tirar. Era uma casa de ladrões mesmo". Isso dificultou muito a ocupação da Igreja pelos padres anteriores, que eram alvo de roubos, assaltos e até mesmo tentativas de assassinatos. Eles acabavam morando ou em outros bairros, ou na casa de moradores; e subiam na Igreja somente para as celebrações. O mesmo aconteceu com Bruno ao chegar no Uruguai. Ao ser questionado se ele morava na Igreja, obtivemos a seguinte resposta:

> Ninguém morava na Igreja. Lá era um lugar apavorante. A comunidade ficou traumatizada com o que aconteceu lá na Igreja Matriz. Acho que ninguém sabe disso, porque o que aconteceu... Daniel também morava na casa Bernadete.[119] Quando celebrava missa lá em cima, levava o vinho, as hóstias, paramentos, tudo. Não tinha nada lá. O som... tudo! Levava tudo cada vez

[117] Esse relato de que "as pessoas falavam muitas coisas" confirma a visão de uma das irmãs da caridade que, em conversa informal, afirmou que a violência chega a ela principalmente pelas histórias que as pessoas contam, às vezes, aumentado o ocorrido (anotações do diário de bordo).

[118] Daniel é o nome fictício que demos ao antigo pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados, e que também entrevistamos.

[119] A casa Bernadete abrigava Daniel e dois missionários Fidesco que trabalhavam com meninas adolescentes do bairro. De acordo com relato de Daniel, o nome fora inspirado na menina (Bernadete) que tivera a visão de Nossa Senhora em Lourdes, na França, e que, segundo ele, tinha uma vida difícil como as meninas do bairro. Este tema é tratado de forma mais detalhada no item 4.2 Vivências fundamentais em uma perspectiva comunitária.

> que tinha uma missa. Todo mundo ia e depois descia com todo o material. Era um lugar de droga, de prostituição, de assassinatos... e a comunidade ficou muito traumatizada. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Devido a essa situação, os sacerdotes acabavam indo embora em pouco tempo e, de acordo com Bruno, Daniel havia sido o primeiro a resistir e permanecer, daí a sua importância para a comunidade local: "Também nos Alagados só Daniel resistiu. Por isso ele saiu como bispo e ficou nove anos. Ele saiu como herói". Tratava-se, portanto, do desafio de suceder a um herói. Ele, fragilizado, sem resistência física, sem conhecimento de nada, tentando aprender tudo sozinho e enfrentando a desconfiança dos moradores que não "se deixavam cativar" por alguém que provavelmente sucumbiria. Mas com o tempo essas situações foram sendo superadas.

Bruno relata que morou quatro meses na casa das irmãs da caridade. Conta que, da janela da casa, que fica ao pé da colina, ele avistava a Igreja e sentia um forte desejo de se mudar para lá. Esse desejo reforça a nossa visão de Bruno como alguém que não se acomoda ao que está estabelecido. Segundo seu próprio relato, era quase impensável morar naquele "lugar apavorante". A realidade falava contra essa ideia e a prudência (e/ou o medo) dos moradores também. Mas isso não parecia ser um impedimento para ele. De fato, ele enfrentou muita resistência das pessoas, mas se preparou e se mudou.

Segundo relata, sua mudança, aliada ao início de um projeto de reforço escolar com as crianças do bairro, que passaram a utilizar a área externa ao lado da Igreja para brincar, trouxe um "novo dinamismo" ao local e ajudou os moradores a mudarem a visão que tinham da colina, e a dar um novo sentido a ela. "O projeto (...) trouxe uma contribuição pela ocupação do lugar de violência com jovens e crianças, dando novo dinamismo ao local".

> Eles [crianças] jogavam lá. E demorou muito tempo pra mudar essa mentalidade. Ainda hoje tem gente que pensa que lá é só violência. Mas aos poucos muda a mentalidade. Mas durante dois, três anos, conversando na rua ouvi: 'não vou lá, ninguém vai lá'. Mas eu dizia: 'eu moro lá! E tem crianças que brincam lá!' Aos poucos se inverteu essa mentalidade e as pessoas subiram com as coisas para as festas juninas... Minha morada lá em cima ficou conhecida. Aos poucos se inverteu o processo. E esse Monte Tabor que era um lugar de violência, se tornou um lugar de paz (...) se inverteu tudo (...) Aí a vitalidade da comunidade foi importante porque graças às crianças do reforço escolar, à contribuição da Fidesco, tudo isso começou a mudar. Demorou muito. Ainda hoje tem gente que nunca vai em cima porque tem gravados na memória os estupros, os assassinatos, a polícia militar que matava sem julgamento... cinquenta jovens foram assassinados na porta da Igreja, sem julgamento, por bala. É colossal. Continuou um pouco, mas comigo morando lá dificultou muito. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Bruno narra, neste caso, uma transformação que toca os sentidos e a dimensão psíquica das pessoas pelo fato de elas passarem a ter contato com uma nova paisagem na colina. O estímulo, que recebem (pela visão, pela audição) de crianças brincando, é capaz de forjar novos sentimentos em relação ao lugar. Neste caso, o mal-estar ligado à dor, ao trauma, à tristeza e ao medo que os moradores sempre vivenciaram em relação à colina, aos poucos, por um novo contato que agora a associa ao lazer, à infância, a momentos de celebração (festa junina, missa) e à vida, pode dar lugar a sensações prazerosas e à alegria. Referimo-nos, neste caso, ao momento hilético da vivência (ALES BELLO, 2014), ou seja, às possibilidades que emergem do contato com uma colina caracterizada, não mais pela presença de corpos mortos e pelo som de tiros, mas de crianças que brincam e de pessoas que rezam. Uma colina batizada de "Monte Tabor" por Bruno e por outras pessoas que participam daquela comunidade religiosa.

Como vimos, trata-se de uma paisagem com um dinamismo vital que carrega em si um potencial transformador, mas que, por si só, não garante essa transformação interior nos moradores. Isso porque, segundo Edith Stein (2013), no ser humano as sensações não se conectam apenas com a sensibilidade emotiva, ou seja, com os sentimentos ligados aos sentidos. Se assim fosse, necessariamente todas as pessoas que entrassem em contato com algo prazeroso sentiriam o bem-estar decorrente desse contato. Mas não. As sensações também se conectam a estados da sensibilidade geral (que não possuem ligação com nenhuma impressão sensorial específica); e a uma avaliação instintiva que cada um faz daquilo que recebe. Aliado a isso, soma-se o significado que aquele conteúdo recebido tem para a pessoa (por exemplo, o significado da infância, o significado de uma igreja). Isso nos leva a afirmar que a vivência de cada morador em relação a essa "nova colina" não é previsível, mas pode variar de acordo com a história e com as características pessoais de cada um. Nos ajuda, portanto, a compreender o relato de Bruno de que ainda hoje existem pessoas que não entraram em contato com o local.

Além disso, Bruno descreve essa transformação como uma "mudança de mentalidade". Trata-se de uma mudança cultural-coletiva que depende da transformação individual de cada um. Edith Stein nos ajuda a compreender esse fenômeno ao descrever a dinâmica própria de uma vida comunitária e também do contágio psíquico em uma relação de massa. Ao longo da história, os moradores do Uruguai se depararam com cenas de violência na colina. De acordo com Bruno, muitas pessoas têm "gravadas na memória" os estupros e assassinatos de parentes, amigos ou conhecidos. São pessoas que vivenciaram diretamente

(uma vivência originária de acordo com Stein) essa situação no passado e que hoje a vivenciam como uma memória traumática capaz de reacender a dor sentida na ocasião.

Além disso, trata-se de uma vivência comunitária uma vez que se refere à violência contra membros das diversas comunidades às quais essas pessoas pertencem: comunidade familiar, comunidade de amigos e, em última instância, da comunidade maior dos moradores do Uruguai (comunidade geográfica). Portanto, como afirma Edith Stein (1999a), os moradores vivenciaram um sentido comum que foi a morte violenta, na colina, de membros da sua comunidade. Ainda segundo Stein, esse sentido comum foi vivenciado de um modo particular por cada morador ("invólucro") e o conjunto das vivências individuais formam o modo próprio da comunidade do Uruguai vivenciar essas perdas e essa situação de violência associada à colina. Pelos relatos, percebemos que, junto com a dor – vivenciada no silêncio –, existe o medo e a tendência a evitar o contato com o local (colina). Esse parece ser o modo próprio da comunidade do Uruguai vivenciar o fenômeno da violência na colina. Aliado a isso, entendemos que muitos moradores que não vivenciaram diretamente esse fenômeno acabam sendo afetados pelo medo e pela visão negativa do lugar através do contágio psíquico, e se fecham nessa visão evitando também o local.

Portanto, trata-se de uma dinâmica criada ao longo de anos, o que nos ajuda a compreender a afirmação de Bruno de que a mentalidade está mudando "aos poucos", e que, mesmo após dois, três anos do início do reforço escolar, ainda ouviu os moradores dizerem que não vão lá. Retomando a lógica da vida comunitária de Stein (1999a), podemos pensar que uma mudança no modo dos moradores vivenciarem o contato com a colina depende de uma transformação pessoal de cada membro dessa comunidade, a fim de que o conjunto desses "invólucros" resulte em um novo modo de se relacionar com a colina. Sendo assim, a transformação depende da abertura de cada um para se deixar tocar pela nova realidade que surge. A mudança na paisagem é um novo estímulo que coloca em cheque a visão anteriormente sedimentada da colina e os sentimentos ligados a ela. Trata-se, como vimos, de uma experiência hilética capaz de suscitar vivências agradáveis que podem suplantar as memórias desagradáveis e traumáticas do lugar.

Entretanto, um fator que parece dificultar esse processo é o fato de muitos evitarem a colina, impedindo-os de terem suas próprias vivências originárias do local. A esse respeito, é interessante a percepção de Bruno de que a mudança na paisagem da colina teve início antes mesmo do reforço escolar, com a reforma da Igreja realizada por jovens franceses. Bruno afirma que os jovens ficavam pendurados do lado de fora da Igreja e que era possível contemplar essa cena ao longe; ou seja, ainda que a pessoa não fosse até lá, era possível ter

contato com a nova dinâmica pela visão, pela audição. “Todos os dias os jovens ficavam suspensos nas paredes, dava pra ver de muito longe. Aí ajudou: no lugar que ninguém vai tinha um monte de estrangeiros que só usam bermuda, camisa e cruz de madeira, sem relógio, sem nada; de chinelos”. Além disso, Bruno conta que esses jovens ficaram hospedados na casa de paroquianos, ou seja, estiveram presentes no meio da comunidade, extravasaram o espaço geográfico da Igreja e desceram a colina para encontrar com os moradores.

Assim como Bruno enfrentou resistência à sua mudança para a Igreja, também enfrentou resistência dos pais, que tinham medo de mandar os filhos para o reforço escolar (“No início os pais não quiseram, mas alguns pais deixaram e começamos com essas crianças. Começou com jogo na praça”), e da equipe da paróquia, a exemplo de Helena, que não queria que a secretaria se transferisse para a colina. Mas pela sua determinação e ousadia, o projeto aconteceu.

b) Espírito

Com relação às vivências espirituais de Bruno, o primeiro aspecto que nos chama a atenção em seu relato é o fato de sua vinda para o bairro do Uruguai ter sido decorrente de uma decisão pessoal de se doar no contexto da Igreja Católica. Havia em Bruno uma abertura espiritual nesta direção, uma sensibilidade ao valor da doação que ele acolheu para si ao ouvir o apelo de seu bispo. De acordo com o relato, ele se sentiu mobilizado e assumiu como uma missão pessoal a necessidade expressa pelo bispo, de enviar sacerdotes para a Igreja do mundo. Bruno afirma:

> Aí quando o bispo diocesano nosso disse exatamente no final de um retiro sacerdotal: ‘Nós somos pobres sacerdotes, mas a gente se enriquece somente do que está dando. Hoje não tenho mais sacerdotes pra partilhar com outra igreja no mundo’ (...) Aí senti o apelo. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Portanto, Bruno acolheu o apelo lançado. Trata-se de um movimento próprio da dimensão espiritual, que revela algo do caráter e também da singularidade de Bruno. Como vimos, de acordo com Stein (2001), o caráter de uma pessoa diz respeito à sensibilidade aos valores. Na situação em questão, trata-se de um valor religioso que se refere à doação de si como sacerdote, em um movimento de solidariedade para com a Igreja (Católica) em outros países. Pensando que o apelo fora lançado a um grupo de sacerdotes, podemos dizer que se tratava de pessoas com um tipo de caráter comum no que se refere à sensibilidade ao valor religioso. Por outro lado, nem todos do grupo se relacionaram com este apelo da mesma forma, e aqui vemos expressa a nota pessoal de Bruno e a afirmação de Edith Stein (2001), de

que "entre a pessoa e cada valor que lhe é acessível, existe uma relação absolutamente individual" (STEIN, 2001, p. 183). Portanto, podemos dizer que a mudança de Bruno para os Alagados foi vivida como parte de seu percurso formativo de realização da vocação sacerdotal, em resposta a um apelo de doação à Igreja da América Latina e, em especial, do Brasil.

Uma segunda vivência que nos chama a atenção no relato de Bruno e que expressa a dimensão espiritual da pessoa pela ótica da liberdade diz respeito à obediência ao seu bispo, e à aceitação das circunstâncias adversas inerentes ao contexto da missão. Parece paradoxal que a liberdade se expresse no contexto de vivências como obediência e aceitação, mas, se adentrarmos na análise das vivências como nos ensina Edith Stein e compreendermos a relação motivacional entre elas, veremos que não se trata de uma obediência no sentido pejorativo que esse termo carrega muitas vezes no senso comum (de submissão cega ou por medo – o que também pode acontecer), mas da obediência como virtude e, neste caso, caracterizada como um ato livre do eu motivado por um sentido (STEIN, 1999a).[120]

A esse respeito, é possível identificar vários atos livres de Bruno que convergiam para a sua partida em missão: Bruno queria se doar. Ele aceitou essa tomada de posição espontânea, ou seja, surgiu nele um estímulo que ele aceitou e deu livre curso para sua realização (primeiro ato livre que diz respeito à aceitação de uma vivência). Paralelamente a isso, ele teve contato com o Brasil e tomou conhecimento da necessidade de sacerdotes neste país. Neste caso, foi um segundo tipo de ato livre que Stein (1999a) denomina "reconhecimento de um estado de coisas" (a necessidade de sacerdotes no Brasil) e a consequente afirmação desta necessidade ("asserção genuína") que o levou a crer que sua missão deveria ser no Brasil. Tal convicção, por sua vez, teve outro forte motivo que foi a posição favorável de seu bispo e a obediência a ele que lhe havia orientado a fazer conforme as pessoas (envolvidas com a missão do Brasil) lhe dissessem.

Portanto, Bruno foi, pouco a pouco, vivenciando situações que fortaleciam dentro dele a convicção de que ele tinha um "chamado pessoal para o Brasil". Foi avançando nesta direção com pequenos passos concretos ("comecei a rezar", "falei com a Comunidade Emanuel", "falei com meu bispo"), que se configuraram em um posicionamento pessoal positivo (*fiat*) em relação à proposta. O sentido de realização da sua pessoa e a certeza de que "era a vontade de Deus" para a sua vida eram fortes motivações que o impulsionavam a

[120] Este tema foi esclarecido pela professora Ales Bello em co-orientação. Segundo a professora a palavra obediência, originada no termo latim "*audire*", escutar em profundidade, no caso da comunidade nunca é cega, mas se trata de uma virtude.

avançar abraçando também os obstáculos inerentes a esse percurso (pressa, sentimento de despreparo). Portanto, o sim de Bruno foi pleno. Ao saber da necessidade de uma partida imediata, ele não ficou dividido entre o ir e o não ir. O sim à partida foi também o sim às condições adversas que se apresentariam, e daí a possibilidade de falarmos em aceitação do inevitável (assim como em obediência) como expressão de liberdade.

A terceira vivência que queremos destacar como expressão da dimensão espiritual foi a intuição de Bruno de que deveria habitar a Igreja e o ato livre que realizou ao aceitar essa vivência intuitiva. A esse respeito ele afirma: "Estava todo dia olhando pra esse negócio em cima [a Igreja]. Falava pra mim mesmo: 'Você não está aqui por nada, porque essa Igreja foi fundada pelo Papa'. Minha vocação sacerdotal vem do Papa João Paulo II (...). Minha intuição era firme". Bruno aceitou essa vivência uma vez que a reconheceu como a realização de um valor ligado à sua pessoa (vocação sacerdotal) e à comunidade local (vocação religiosa da Igreja Nossa Senhora dos Alagados). Essa vivência será melhor explorada no item referente aos aspectos psíquicos e espirituais.

A quarta vivência que analisamos como própria da dimensão espiritual diz respeito ao processo de reflexão coletivo – da comunidade católica, sob a liderança de Bruno – para a criação de um projeto que contribuísse com a paz no bairro. O reconhecimento das situações adversas enfrentadas sobretudo pelos jovens foi motivador para a criação do Reforço Escolar.

> Todos os jovens, todos, viram seja (sic) colega de escola se prostituir ao lado, com catorze anos, ouviram irmãos sendo assassinados pegando bala perdida, outros são traficantes mesmo. Me lembro do tempo quando cheguei; todos os coroinhas de Daniel foram mortos por bala. Nenhum sobreviveu. Todos, de quinze, dezesseis anos, saíam da Igreja e tinham uma esperança de vida muito fraca. Por isso a gente fez esse Reforço Escolar com crianças, era muito difícil... (Bruno, *trecho da entrevista*)

Também a visão peculiar de Bruno a respeito do bairro ilustra uma característica do espírito de projetar para além do que está posto. Bruno enxerga a beleza e o potencial do Uruguai do ponto de vista turístico: "E no futuro, bom, não sei... vai ter turistas... por enquanto dá um pouco de medo ainda, mas será uma zona turística no futuro, porque é um lugar bonito, na realidade. Tem água do lado, o dique...". Trata-se de um olhar amoroso que, como afirma Edith Stein, faz com que a pessoa (no caso o bairro, que no fundo são as pessoas do bairro) continue sendo amável e apreciável, mesmo com todos os seus limites. Afinal, apesar de "não pensar nisso" e de ter chegado no bairro "sem preconceito" e tendo contato com cada um "olho no olho", Bruno nunca negou o aspecto da violência; e a maior prova disso foi o fato de ter escrito o seu testamento antes de partir para o Brasil.

c) Interpessoalidade

Chama-nos a atenção, no relato de Bruno, a força da dimensão comunitária em seu percurso formativo – o que ilustra a visão de Edith Stein (1999e) a respeito da interdependência ontológica entre pessoa e comunidade. Evidencia-se em seu processo a relação com a comunidade religiosa na dimensão da "Igreja Católica", com a comunidade religiosa mais restrita – "Comunidade Emanuel" –, com a comunidade geográfica dos "moradores do Uruguai" e com a comunidade familiar.[121]

Iniciando pela comunidade religiosa (Igreja Católica), Bruno sentiu um apelo pessoal para sair em missão e vir para o Brasil, mas este caminho não se iniciou e nem se confirmou sozinho. De acordo com o relato, ele teve início na fala de seu bispo ao lançar o desafio aos padres da Diocese para servirem em outros países. A motivação lançada no discurso do bispo pautava-se no valor da doação ("a gente só se enriquece do que está dando") e era justamente isso o que Bruno queria enquanto projeto pessoal: "fazer uma coisa de doação". Portanto, Bruno reconheceu, no apelo da Igreja Católica (na figura do bispo), um apelo pessoal. Pessoa e comunidade comungavam da necessidade de doação (núcleo de sentido comum) e, neste caso, a sua missão nasceu e se enraizou no seio da Igreja Católica, que a viabilizou a partir de um contrato "*Fidei Donum*".

Além do acompanhamento e confirmação de seu bispo ("ele discerniu comigo durante seis meses; verificou que era um chamado mesmo"), a vinda de Bruno para o Brasil passou pela aprovação do Conselho da Comunidade Emanuel[122] ("me abri à Comunidade Emanuel que me liberou"). A esse respeito, ele reconhece uma generosidade da Comunidade Emanuel ("A Comunidade é grande!") e reconhece também que a sua vinda repercutiu na vida desta comunidade que, pelo contato com os Alagados, renovou o sentido de sua existência e missão. Bruno afirma:

> A Comunidade Emanuel percebeu essa tendência elitista [no contexto da Igreja Católica na França] e se voltou para os Alagados. Porque foi uma reflexão da Comunidade com os anos de caminhada... vinte e cinco, trinta anos... percebemos que estávamos virando elitistas. Aí YLS [responsável pelos padres da Comunidade Emanuel na época] e os outros, perceberam os pontos focais: 'É isso que você está fazendo sozinho que interessa à

[121] Tomando o sentido de comunidade no âmbito específico da visão steiniana, nossa análise não visa refletir a respeito dos agrupamentos citados para verificar se eles vivem ou não uma vida comunitária, mas restringe-se a identificar vivências específicas de Bruno nas quais identificamos uma relação comunitária com esses grupos.

[122] Bruno pertence à Comunidade Emanuel e, por isso, além da obediência ao seu bispo diocesano, ele esperava a aprovação da Comunidade.

> Comunidade' (...). Aí houve ações de sacerdotes que estão continuando. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Portanto, o que teve início como um projeto pessoal de um membro da Comunidade Emanuel acabou enriquecendo a vida comunitária e se tornando uma fonte de força vital para ela, que se renovou ao assumir no âmbito comunitário a missão iniciada por Bruno.[123] Esse contexto ilustra a afirmação de Stein de que cada membro com a sua singularidade enriquece a vida comunitária e a ajuda a viver com mais coerência o seu núcleo de sentido comum, que, no caso da Comunidade Emanuel, está ligado à vivência da adoração a Jesus Cristo na Eucaristia, à compaixão e à evangelização.

Ainda no contexto da Igreja Católica, conta que conhecia o pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados que fora seu colega de seminário na França. Por isso, ao saber da sua ordenação como bispo, entrou em contato com ele para cumprimentá-lo e a resposta foi o pedido para que Bruno assumisse seu lugar de pároco. "Ele mesmo ligou, em Jerusalém [onde Bruno se encontrava] e me disse que o cardeal queria que eu ficasse no lugar dele. O cardeal já me conhecia de Paray le Monial". Portanto, a vinda de Bruno para o Brasil não foi uma missão "inventada" como ele afirma, mas dada pela Igreja do Brasil, a pedido do arcebispo de Salvador.

Bruno vivenciou a sua missão no bairro do Uruguai como uma realização de sua vocação sacerdotal, ou seja, uma missão ao mesmo tempo pessoal e comunitária. O sentido pessoal de doar-se como sacerdote se concretizou no contexto da Igreja Nossa Senhora dos Alagados. Esse sentido comunitário foi vivenciado por Bruno ao assumir o papel de "pastor" e adotar a Paróquia como "sua".[124] Bruno assumiu para si a responsabilidade pela vida religiosa local, tornando-se um "sustentador" da vida dessa comunidade (STEIN, 1999a). Essa relação comunitária se expressa fortemente na sua afirmação de que "fez corpo com a comunidade".

O sentido comunitário da estada de Bruno no bairro do Uruguai também se expressa na vivência do tempo. Ele tinha consciência de que a sua missão era passageira. Ele a percebia como uma contribuição pessoal pontual que se inseria no tempo presente, ligando passado e futuro e dando continuidade a uma história comunitária mais ampla, que ele denomina "sucessão apostólica". Ao afirmar que "não é um carisma que faz a Igreja", Bruno

---

[123] E antes por Daniel, que, embora não fosse membro da Comunidade Emanuel, foi o primeiro a colocá-la em contato com o bairro pelo acordo de cooperação com a Fidesco.

[124] "... depois de 15 anos de ministério fui enviado pelo meu bispo como missionário "*fidei donum*" no Brasil em Salvador de Bahia, e aí descobri que a **minha paróquia** era fundada pelo papa João Paulo II dia 07 de julho de 1980...".

reconhece a contribuição pessoal de cada sacerdote que passou (e que ainda passará) pela história da Paróquia, e tem consciência de que esse carisma vem agregar na medida em que a vida comunitária não se paralisa nele, mas que se beneficia da sua contribuição em um momento preciso e circunscrito da história, preparando o momento seguinte e permitindo à comunidade avançar. Essa visão se explicita no seguinte relato:

> Daniel foi o primeiro realmente. Ele tinha muita força e muito carisma pessoal. Ele congregou pela primeira vez uma comunidade. Mas depois eu penso que eu estruturei a comunidade. O que Daniel não fez. Porque um carisma sucede ao outro. Daniel tinha o carisma humano de congregar gente, mas não se importava com o material. Aí depois, quando cheguei, dei uma estruturada fundando a casa paroquial, revitalizando a Igreja abandonada por causa da violência e mudou um pouco o centro, que era a casa Bernadete e virou a Igrejinha, como eles [moradores] diziam a Igreja do Papa (...). Depois veio padre R. que continuou muito bem nesse sentido. Na estruturação da capela. Padre R. fez um trabalho excelente (...) foi ele quem realmente permitiu continuar os projetos na capela atrás. Ele foi o artífice. Quer dizer que um prepara o outro. Importante é a continuidade. A igreja é uma sucessão apostólica. Não é um carisma que faz a igreja, é a sucessão apostólica. A questão é permanecer, continuar. Cada um chega com os talentos que Deus deu e o que a igreja, a história fazem. Mas a história dos Alagados é prodigiosa! (Bruno, *trecho da entrevista*)

Nesse contexto, Bruno reconhece que a comunidade católica tem um importante papel no bairro por oferecer uma estabilidade[125] em um local onde tudo é fluido. Além disso, a contribuição da Igreja é vista pelos projetos sociais que ela oferece. De fato, o trabalho de Bruno na Paróquia não se restringia ao desenvolvimento da vida religiosa dos moradores, mas havia uma intenção de "oferecer uma contribuição de paz no bairro". Intenção que ia além da sua vontade pessoal, manifestando-se como uma motivação comunitária que reuniu outros membros da Igreja para pensarem ações nesta direção ("A gente passou um ano de reflexão para dizer como nós, comunidade católica, vamos dar uma contribuição de paz a um mundo super violento").

A resposta foi a criação do Reforço Escolar. Posteriormente outros projetos foram surgindo, o que promoveu, de uma forma mais intencional, o encontro entre a comunidade católica e a comunidade dos moradores que extravasa o contexto dos paroquianos (ou seja, os não católicos). A esse respeito, Bruno afirma que se trata de "um serviço de humanidade" e

[125] Como vimos, essa estabilidade é dada, não pela permanência das pessoas, mas pela continuidade no tempo e pela permanência da essência da missão da Igreja Católica. Assim como na pessoa humana, a essência permanece, mas a forma muda (as pessoas e os fatos mudam). Por isso nem sempre essa estabilidade é evidente para os moradores. Em uma das entrevistas, por exemplo, uma senhora relatou que alguns paroquianos tinham reclamado com o bispo a respeito da troca de padres e que o bispo havia respondido que os padres passam e que Cristo é que tinha que permanecer no coração deles, apontando assim para a essência dessa comunidade religiosa.

que, por isso, a comunidade católica contribuiu para o bairro e "conseguiu uma autoridade moral" mesmo entre os não católicos, que também se beneficiam com essas ações por serem abertas a todos. Ao falar sobre a contribuição da Igreja Católica e a forma como ela é vista no bairro, Bruno afirma:

> É mais por capilaridade – através do Reforço Escolar ou dos cursos – que nós estabelecemos contato com as pessoas... se abre uma simpatia pela Igreja (...). Eu vejo que a atividade da Igreja deu um estímulo para os jovens estudarem, para dizer que o esforço é possível (...). É difícil medir a influência sobre os outros, mas o que eu vejo é que, quando tem as vias sacras, as manifestações da Igreja, as pessoas têm uma benevolência. (...). As pessoas acolhem por causa da credibilidade, da ajuda gratuita que foi oferecida (...). Por isso pra mim é difícil dissociar os dois: se não houvesse a presença da comunidade [religiosa], o bairro não teria esse progresso. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Além disso, a consciência da dinâmica comunitária expressa pela "sucessão apostólica" levou Bruno e os paroquianos a estruturarem os projetos sociais de forma que eles estivessem "inseridos na Igreja", garantindo a sua continuidade quando Bruno não estivesse mais presente. A solução foi a criação legal de uma sociedade que garantisse a permanência das ações apesar da substituição das pessoas. Surge assim a Associação João de Deus.

Pelo relato de Bruno, a criação da Associação surgiu de uma necessidade reconhecida a partir da sua própria experiência e das dificuldades vivenciadas no início de sua estada no bairro. Ela teve a função, em concordância com a visão de Edith Stein (1999a) a respeito da sociedade, de garantir a continuidade da vida comunitária, apesar de tendências humanas como o individualismo, que podem levar seus membros a uma sobrevalorização dos aspectos pessoais em detrimento da dinâmica comunitária.

Além da estabilidade e dos projetos que tiveram início no contexto da Igreja, Bruno reconhece um terceiro tipo de contribuição da comunidade católica no bairro, que é o fato de ela colaborar com iniciativas de outros moradores. Como exemplo ele cita a distribuição de comida junto com os jovens em outros bairros pobres. Afirma que "são ações sociais (...) mais amplas do que a Igreja (...)" e que "a iniciativa não era do padre; era deles [jovens]". Cita ainda o exemplo concreto de um casal cuja filha tinha problemas respiratórios e que moravam em uma casa com chão de terra. Junto com os moradores, fizeram um mutirão para cimentar o chão. Bruno afirma que muitos cristãos ajudavam nessas obras e que a motivação era "fazer o bem". Nesse sentido, o relato de Bruno revela uma abertura da comunidade católica do bairro do Uruguai para trabalhar e colaborar com os moradores independente da religião ou de outros critérios sociológicos. O que parece reger as ações é a vontade de "fazer o bem" e

colaborar para a "construção da paz". Segundo Edith Stein (1999a), a abertura é uma característica fundamental da comunidade. De fato, para Stein, uma comunidade que se fecha, deixa de ser comunidade.

Essa abertura também é expressa por Bruno na sua relação pessoal com os moradores. Ao ser questionado se sentia medo, por exemplo, ele afirma que chegou nos Alagados sem preconceito e que "não pensava nisso porque via as pessoas" e se relacionava com cada um "olho no olho". Bruno parecia não se deixar contagiar (no sentido do contágio psíquico) pelo contexto geral de violência e medo, mas estabelecia uma relação pessoal com cada um. A expressão "olho no olho" revela uma proximidade e um olhar para a singularidade que ultrapassa o estereótipo e o preconceito. Fala de uma relação interpessoal em que, pela empatia, o outro é reconhecido como um semelhante e, indo além, ele é vivenciado como um irmão da grande família humana. Trata-se de um posicionamento moral que supera a visão reativa relacionada à simpatia ou antipatia, ou ainda a uma visão comum no contexto de violência, segundo a qual o outro é sinônimo de ameaça. Um exemplo de relato que demonstra esse posicionamento foi a experiência de convívio com um jovem ameaçado de morte:

> ... também visitava um rapaz que recebeu dezessete tiros no corpo e não tinha morrido – o que é muito raro. Queriam matar ele. Diziam: 'ele não pode sair porque o dia que ele sair ele vai ser morto'. Ele sabia que não podia sair. Era um jovem, tinha dezessete, dezoito anos. Era um jovem que não era tão amado... Não sei... eu conversava com ele. Nada a ver com a Igreja, pois era um outro mundo. Ele me acolhia muito bem porque ninguém ia visitar ele. A mãe não cuidava dele. Era abandonado. Ia visitar esse rapaz. Não todo dia, mas de quinze em quinze dias subia e ia visitar ele. Escutava as histórias dele. Eu sabia das bandas que tinha aqui. A banda rival... (Bruno, *trecho da entrevista*)

Portanto, Bruno não visitava um jovem criminoso de quem era perigoso se aproximar, ou um pecador necessitado de conversão; mas visitava um jovem abandonado à própria solidão e condenação. Com um olhar de misericórdia,[126] enxergava a pessoa para além dos atos e circunstâncias, e se relacionava com ela, oferecendo a sua companhia e escuta, em um encontro interpessoal. Segundo o relato, após um ano o rapaz se recuperou fisicamente e, na primeira vez em que saiu de casa, foi assassinado.

Se, por um lado, esse relato evidencia um tipo de relação motivada por uma postura moral (cristã) e pelo olhar fraterno, outros relatos nos permitem afirmar – sem desvalorizar ou

[126] A misericórdia diz respeito à aceitação da pessoa para além das coisas negativas que ela faz ou fez (co-orientação professora Angela Ales Bello).

desconsiderar este aspecto – que o se relacionar "bem com todo mundo" era também uma estratégia de sobrevivência diante da violência. Como vimos, essa foi uma forma de defesa encontrada por Bruno diante da vivência de que, no bairro, muitas vezes não é possível saber "quem é quem". A esse respeito ele afirma ter conseguido estabelecer uma relação de respeito e confiança com as pessoas ligadas ao tráfico e que isso tinha sido fruto de ações tais como a distribuição de alimentos que realizava em cooperação com as mães dessas pessoas. Conta que saía com elas para distribuir comida na "invasão"[127] e que, por serem moradoras locais, conheciam melhor do que ele os mais necessitados e indicavam as pessoas para a doação. Afirma: "Aí tinha uma relação. Era respeitado pelos bandidos por causa disso".

A relação de Bruno com os moradores também era marcada pelas diferenças culturais. O fato de ele ser francês e, portanto, de suas vivências estarem impregnadas de características próprias dessa cultura, era uma condição peculiar que lhe oferecia um olhar diferenciado para o modo de viver dos moradores, muitas vezes associado, não a uma especificidade do bairro do Uruguai, mas ao ser brasileiro. Segundo a percepção de Bruno, o brasileiro é marcado pelo improviso, pela alegria e pela sabedoria advinda do sofrimento, características que, pela sua vivência, destoam do francês. O improviso pode ser captado durante o relato de sua chegada ao Brasil. Ao afirmar que havia arguido com Daniel que sua vinda era precipitada por não ter aprendido a língua, e que Daniel havia respondido dizendo que ele aprenderia na rua com a ajuda das pessoas, Bruno concluiu, em meio a risos: "Daniel é mais brasileiro do que eu".

Com relação às duas outras características (alegria e sabedoria advinda do sofrimento), ele afirma que no Uruguai existem sim a violência e o medo, mas que isso não se transforma em um "terror". Acha que as pessoas "conseguem viver e, de uma certa forma, alegres". Afirma ainda: "Quando eu estava lá eu pensava: 'Aonde um francês normal se suicidaria três vezes, o brasileiro canta sua alegria de existir'. Tem uma outra maneira de ver as coisas. Porque as pessoas sofrem muito também... é muito sofrimento. Eles aprendem a lidar com o sofrimento". Exemplifica essa observação dizendo que os moradores, inclusive as crianças,

[127] A invasão é a região mais pobre do bairro dominada por uma das facções rivais do Uruguai. É a região onde morava Juliano e à qual ele se referia como "o local mais violento do bairro". Até hoje muitos moradores demonstram medo de frequentar esse local, que alguns chamam de "gueto". Um exemplo dessa situação encontra-se registrado no diário de bordo: "caminhava sozinha pelo conjunto João Paulo II à procura da casa de uma jovem que tinha entrado em contato pelo Projeto "Sonho de mãe" e que tinha a intenção de entrevistar. Era final de tarde e começava a escurecer. Parei uma moradora que voltava para casa e, ao pedir indicação do endereço, a moradora disse que ficava na praça adiante, mas que eu não deveria ir lá sozinha. Disse que ela mesma morava ali, mas que evitava aquela região, principalmente à noite. Em seguida mostrei um segundo endereço, também de uma jovem do Projeto e que ficava em rua mais próxima de onde estávamos. Ela me aconselhou ir neste segundo endereço".

“somem como coelhinhos quando tem tiroteio” e que depois tudo volta ao normal, como “depois da chuva”.

Como sacerdote francês e pároco no Brasil, Bruno promoveu o encontro entre as duas comunidades católicas às quais pertencia: a dos Alagados e a de sua diocese na França. Conta que pediu a ajuda de jovens franceses para colaborarem na reforma da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e da casa paroquial. Houve, portanto, uma comunhão entre essas duas comunidades em torno do núcleo de sentido comum que as unia, que era a própria Igreja Católica universal, ou seja, a comunidade religiosa mais ampla na qual ambas comunidades se enraizavam. Esta raiz comum conferia um sentido próprio ao encontro por irmanar os membros das duas comunidades em torno do Cristo, em uma comunhão religiosa que promovia também a comunhão entre dois povos (francês e brasileiro). Bruno afirma: “Os jovens ficaram acolhidos pelas nossas famílias, dormindo nas nossas casas. Tudo isso ajudou nesse processo de inversão, no decorrer do tempo. Por isso eu posso falar do bairro, mas eu quero falar do vetor incrível que foi a comunidade cristã lá, pela paz no bairro”.

Chama-nos a atenção, no relato acima, o uso das expressões “nossas casas”, “nossas famílias”, revelando o forte sentimento de pertença de Bruno ao bairro. Além desse aspecto, o relato ilustra o fruto do encontro entre essas comunidades cristãs, que foi a reforma material da Igreja, mas, com ela, uma renovação mais ampla com sentido psicológico e espiritual. Isto porque a reforma material proporcionou uma nova ocupação de um espaço de violência com o início do reforço escolar e a revitalização da vida religiosa.

Além disso, o tema da contribuição da comunidade católica no bairro associa-se à lacuna deixada pelo Governo em relação à promoção da região, conforme ilustra o trecho a seguir:

> Vinte e cinco jovens de dezoito anos vieram pra refazer toda a Igreja – porque o governo local não quis fazer; nenhuma movimentação ... Depois de três anos, chamei os amigos da França, de Marseille, da obra da juventude (...) Trouxeram dinheiro nas bolsas porque não tínhamos dinheiro. Cada jovem contribuiu para comprarmos material... tudo, tudo. Até o verniz. Tudo, porque não tinha dinheiro pra fazer isso. A gente renovou toda a igreja. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Os temas da saúde e da segurança públicas também seguem a mesma lógica, ou seja, o que Bruno vivenciou foi uma lacuna deixada pelo Governo. No primeiro caso (saúde), lacuna pela ausência de iniciativas e, no segundo (segurança), pela vivência de uma polícia militar desvirtuada de seu papel. Segundo ele, na época em que morava no Uruguai, as ações de saúde eram fruto de iniciativas privadas, principalmente da Igreja Católica; a exemplo dos

mutirões de atendimento realizados pelo Hospital Santo Antônio (Obras de Irmã Dulce). Ainda segundo ele, iniciativas como essa ficavam prejudicadas justamente pela falta de segurança. Bruno conta, por exemplo, que em um dos mutirões os voluntários sofreram um assalto e depois disso não voltaram mais.

Com relação ao aspecto da segurança, vimos a vivência de Bruno em relação à polícia. A respeito dessa situação ele afirma:

> Eles [policiais] pareciam muito gentis, mas eles têm conivência com tudo isso. Só que era um pouco ingênuo na época, pensava que a polícia ia proteger de qualquer coisa. Por isso você aprende a lidar com uma situação, você não tem proteção. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Em seu relato, entretanto, Bruno esclarece que essa é a visão de alguém que morou no bairro há algum tempo atrás e que percebe que hoje as coisas mudaram. Acha que o Governo está mais presente: "Agora tem atendimento público; Alagados melhorou muito. A Igreja começou esse trabalho social a meu ver, mas agora o Governo está continuando de uma certa forma".

Antes de finalizarmos este item, gostaríamos de destacar o papel da comunidade familiar e da comunidade das irmãs da caridade durante a estada de Bruno no bairro. O primeiro pode ser ilustrado pelo apoio que recebeu de sua irmã durante o período inicial em que discernia a respeito da ocupação da Igreja. A esse respeito, conta que, nos momentos difíceis, quando sentia a "forte intuição" de morar na Igreja e não encontrava apoio das pessoas no entorno, ligava para sua irmã na França que lhe dizia: "Bom, Bruno, na vida a gente não tem muitas intuições, tem que seguir sua intuição".

O segundo se evidencia pela acolhida recebida durante o processo de adaptação e também pela amizade específica com uma das religiosas a quem ele se refere como "um anjo" que o ajudou muito no conhecimento do bairro e que intermediou o seu encontro com o fundador da Comunidade Shalom – Moisés –, que o visitou e intercedeu pela sua cura e missão no bairro.

2. A esfera psíquica e a esfera espiritual

Dentre as situações relatadas por Bruno, destacaremos duas que ilustram a inter-relação entre as dimensões da psique e do espírito, e que nos pareceram vivências fundamentais para sua história no bairro do Uruguai e, de modo mais amplo, para seu

percurso de vida. A primeira refere-se ao processo de discernimento em relação à vinda para o Brasil e a segunda diz respeito à "conquista" da Igreja Nossa Senhora dos Alagados.

Com relação à vinda para o Brasil, Bruno relata que sentia um desejo de se doar enquanto ainda era jovem. Conta que durante nove anos fora pároco em Marseille (França) e que, após esse período, estava convicto de que deveria mudar. Dizia para si: "Antes de ficar velho, tenho que fazer uma coisa de doação". Bruno sentia um apelo interior para se doar de outra forma como sacerdote. Não sabia exatamente o que faria, mas sentia que essa era a direção para a qual deveria encaminhar sua vida. Como vimos, tal desejo passou a ganhar forma ao ouvir o apelo de seu bispo para que os sacerdotes colaborassem com a Igreja em outros países.

Bruno conta que por afinidade, ou seja, por uma atração psíquica natural ele escolheria partir para o Oriente Médio, pois tinha o costume de viajar para o Líbano, Síria, Terra Santa e gostava desses lugares. Por outro lado, relata que pouco tempo antes tinha viajado para o Brasil a convite de um bispo francês amigo e afirmou ter ficado "impressionado com a necessidade de sacerdotes" neste país. O reconhecimento dessa necessidade o motivou a considerar o Brasil como um possível destino e a crer que seu chamado era para cá. Relata que, ao ouvir o apelo do bispo, pensou no Brasil e não em outro país. Conta, na conversa com o bispo, que afirmou que queria "fazer a vontade de Deus" e que seu "chamado era o Brasil". Disse ainda: "Não vou inventar um país. É lá que Deus me chama".

Portanto, o discernimento pelo Brasil pode ser compreendido como fruto de uma vivência intencional de Bruno. Trata-se de uma "tomada de posição espontânea" que não brotou do eu (não foi iniciativa sua: "não vou inventar um país"), mas que esteve fundamentada no próprio objeto (Brasil) e no reconhecimento da necessidade de sacerdotes neste país. Bruno não escolheu o Brasil, mas o aceitou motivado pelo conhecimento que teve na sua primeira viagem para cá (STEIN, 1999a, p. 82).

Podemos dizer que, nesse processo de discernimento, Bruno conseguiu perceber[128] dois movimentos distintos em seu interior. De um lado, a inclinação natural pelos países do Oriente Médio, fruto da sua história e da simpatia que sentia (vivência psíquica de atração); e de outro, o reconhecimento de que o Brasil respondia objetivamente ao apelo interior de servir como sacerdote em um país em que houvesse uma necessidade clara (vivência espiritual de avaliação). Bruno foi claro na sua escolha ao dizer que não queria "inventar" um país.

[128] O perceber, neste caso, é utilizado no sentido de se dar conta, tomar consciência – o que nos leva a compreender o processo de discernimento como uma atividade do espírito em que há um olhar intencional para as vivências, e um processo reflexivo de avaliação e escolhas.

Retomando a análise anterior, o "inventar" corresponderia a uma recusa da tomada de posição espontânea originada no contato com o Brasil ("quando o senhor [bispo] falou, eu pensei Brasil"). Neste caso, seria uma escolha originada exclusivamente no seu desejo, na sua fantasia. Uma escolha desconectada do ambiente, fruto, portanto, de um fechamento, ou seja, de um movimento oposto ao que Bruno buscava que era a doação.

Por outro lado, ele afirma que, como todo europeu, também tinha uma simpatia natural pelo Brasil ("A gente [europeus] gosta das crianças, da vitalidade. Outro jeito de viver") e que a América Latina o atraía mais do que a África. Isto significa que esta escolha possibilitou integrar as dimensões psíquica e espiritual. Aliado a isso, havia um elemento de fundo que permeava a sua escolha e que dizia respeito à dimensão religiosa. Bruno compreendia que essa circunstância não fora ao acaso, mas reconhecia a intervenção divina na sua história. Ir para o Brasil tinha o sentido de responder à vontade de Deus, algo que estava intimamente ligado à sua vocação sacerdotal.

A segunda situação que gostaríamos de destacar refere-se ao que Bruno denomina "conquista" da Igreja Nossa Senhora dos Alagados. Como ele afirma no início da entrevista, ao chegar no bairro não morou na Igreja porque era um lugar "apavorante", violento e traumático para a população.

Entretanto, Bruno não se conformou com esta situação. Ele conta que, enquanto morava com as irmãs da caridade, avistava a Igreja da janela da casa e sentia uma intuição de morar lá. Relata: "Minha intuição era firme. Eu dizia: 'Eu vou morar lá'". Retomando a visão formativa de Edith Stein, podemos compreender essa intuição de Bruno como uma manifestação da sua interioridade mais profunda, da força íntima que Stein denomina *Gemuet* (ânimo ou sentido afetivo) e que compreendemos como uma capacidade do espírito de captar um valor.

Segundo nota de Savian (RUS, 2015), *Gemuet*, descrita por Bruno como uma "intuição", não diz respeito "nem a um ato intelectual (pensamento, raciocínio), nem a uma operação sensível (percepção física), mas a uma percepção concomitante de um sentido e seu valor, levando a desejá-lo" (SAVIAN apud RUS 2015, p. 73). Trata-se da percepção de um sentido acompanhada de um movimento da vontade por reconhecer esse sentido como um bem. No caso de Bruno, houve a percepção do sentido profundo da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e o reconhecimento deste bem cultural-religioso com o valor que ele tinha para a comunidade local e para a sua própria formação. De fato, Bruno afirma ainda: "Estava todo dia olhando pra esse negócio em cima [a Igreja]. Falava pra mim mesmo: 'Você não está aqui

por nada'. Porque essa Igreja foi fundada pelo Papa. Minha vocação sacerdotal vem do Papa João Paulo II".[129]

Havia, portanto, um sentido profundo que o ligava à Igreja, que era o fato de ela ter sido fundada pelo Papa João Paulo II. Tratava-se de uma fundação comum (a origem da Igreja e a origem de seu sacerdócio), um ponto comum que unia a sua história à história do bairro, ambas enraizadas em João Paulo II. Sendo assim, podemos dizer que a presença de João Paulo II na vida da comunidade dos Alagados e na vida de Bruno era uma fonte de força vital espiritual para ambos e um "núcleo de sentido comum" que unia Bruno aos moradores em uma vivência comunitária.[130]

Esse sentido motivou Bruno – como membro e sacerdote daquela comunidade – na missão de "conquistar a Igreja" e não deixar que o sentido religioso para o qual ela havia sido fundada morresse. Bruno captou a força formadora da Igreja Nossa Senhora dos Alagados, ainda que seu brilho estivesse encoberto pela poeira da violência. Poeira esta que afetava as pessoas gerando medo e uma reação psíquica de fuga. A esse respeito Bruno relata que enfrentou muita resistência e que "ninguém quis saber desse diálogo. Foi tudo muito mal".

A sua vontade caminhava na direção oposta ao que os moradores viviam. Bruno propunha um ato que rompia com o modo próprio das pessoas vivenciarem a relação com a Igreja e com a violência. Rompia com um hábito instaurado, com uma tradição de uma reação típica em relação à violência. Em lugar do silêncio e da fuga, ele queria ocupar o local, varrer a poeira e dar um novo ar para a colina. Temos, portanto, de um lado, a intuição de Bruno de

---

[129] Ao reler a entrevista percebi que não havia ficado claro o que significava para Bruno a afirmação de que sua vocação sacerdotal vinha do papa João Paulo II. Por isso, entrei em contato com ele por e-mail e pedi que me esclarecesse. Segue a sua resposta, enviada por e-mail em 21/12/2015: "O atentado do papa J.P. II, dia 13 de maio 1981 na praça São Pedro em Roma durante a audiência da quarta feira foi o choque que me impulsionou para deixar meu trabalho e minha vida em Zürich na Suíça Alemã, onde morava neste período, para me **decidir** a entrar no seminário. Me apresentei em seguida ao bispo de Marseille (...) que me mandou estudar em Roma onde fiquei durante 5 anos morando no seminário francês. Durante este período romano podia frequentar bastante o papa J.P.II pela vida romana, as cerimônias na praça São Pedro e manifestações religiosas na cidade de Roma e mesmo participando da sua missa privada várias vezes, chegando a ter conversas privadas com ele. Estes momentos marcaram a minha vida de seminarista e, quando ordenado sacerdote na minha diocese de Marseille, depois de 15 anos de ministério fui enviado pelo meu bispo como missionário "*fidei donum*" no Brasil em Salvador de Bahia, é que descobri que a minha paróquia era fundada pelo papa J.P.II no dia 07 de julho de 1980. Fiz a relação com o meu chamado e entendi que o Senhor tinha um projeto comigo em relação ao papa J.P.II. De fato, eu considero ele como meu pai espiritual. Seus escritos a começar por "*Redentor Hominis"* foram luminosos para mim na época dos meus estudos na escola polytechnica de Zurich nos anos 1978 a 1981 e alimentaram a minha procura de Deus na sua relação com o homem. Por isso, seu atentado provocou em mim uma reação de doação total ao serviço da Igreja e mais especificamente da Eucaristia. As missas com ele na sua capela privada e as numerosas missas que servi como servente do altar aproveitando de estar em Roma foram marcantes para a minha vida sacerdotal em seguida".

[130] Pelo relato de Helena é possível compreender o orgulho que os moradores sentem por terem recebido a visita de João Paulo II, o que demonstra que não se trata apenas de um sentido pessoal de Bruno, mas de um sentido que abrange os moradores locais; e que, portanto, pode ser reconhecido como um núcleo de sentido comum.

conquistar um bem da comunidade (um movimento do espírito), e de outro a resistência das pessoas a enfrentar o mal que o circundava (movimento psíquico). Trata-se de duas vivências genuínas que encontram seu correlato no objeto ao qual se dirigem (a colina onde se localiza a Igreja). Destacamos que, neste caso, as vivências psíquicas e espirituais narradas referem-se a pessoas diferentes (Bruno e os moradores).

Apesar da resistência, Bruno permaneceu firme em seu propósito e acabou realizando a mudança. Entretanto, isso não significou que ele negasse o perigo inerente à situação ou que fosse indiferente à vivência dos moradores. Ele reconhecia sim o perigo, mas estava disposto a enfrentá-lo motivado pelo sentido "intuído", que era uma fonte de força (espiritual) que o sustentava nessa decisão. Tanto reconhecia o perigo, que em conversa com o bispo local afirmou que iria morar lá e que sua vida era "dada a Deus". Essa fala, aliada ao depoimento de que antes de sair da França havia deixado seu testamento, demonstra que nessa missão de doação Bruno doava a própria vida, em uma oferta própria do sacrifício religioso. Por isso, o perigo não era um obstáculo para ele.

Entretanto, Bruno não "procurava o martírio", ou seja, essa não era a sua motivação. O que o motivava era a fidelidade a si mesmo ("a minha intuição era firme") e a Deus ("a minha vida é dada a Deus"). Ele apenas incluía essa possibilidade diante da decisão de não se deixar paralisar diante do perigo. Por isso foi prudente, realizou sua mudança de forma gradual, com uma preparação pela qual ele buscava maneiras de se proteger. Conta que contratou pedreiros para tapar os buracos da Igreja e construir um fechamento atrás da sacristia onde moraria. Também começou a criar cães de guarda, pastores alemães. Enfrentou o perigo com um planejamento cuidadoso e se mudou definitivamente após a celebração da missa de Natal: "Celebrei a missa do Natal de 2003 em cima. E fiquei".

Afirma que, diante desse ato, a comunidade silenciou... "Ninguém dizia nada. A comunidade sem voz. Certeza de que iam me matar". Entretanto, afirma: "A história me deu razão. E, de fato, fui morar lá e ninguém me tirou até a mudança". O sentido desse ato se manifesta da seguinte afirmação de Bruno: "Eu penso que devolvi a Paróquia à comunidade".

3. Ética e religiosidade

Conforme afirmamos anteriormente, Bruno vivenciou sua vinda para o Brasil como um processo inerente à realização de sua vocação sacerdotal. Desde o início o seu "sim" foi vivido como um sim para a "vontade de Deus" que se manifestava em diferentes contextos: na vivência interior de querer se doar; na visita ao Brasil; no consentimento de seu bispo e do

Conselho da Comunidade Emanuel; no encontro com o bispo brasileiro em Paray le Monial e no pedido concreto deste bispo para assumir a Paróquia Nossa Senhora dos Alagados.

Embora todas essas situações tenham sido vivenciadas como um processo inserido na lógica na providência divina, que conduzia a história de Bruno, uma delas nos chama a atenção por ter sido vivenciada como um acontecimento sobrenatural. Trata-se do seu encontro com o arcebispo de Salvador em Paray le Monial. Ao saber da sua presença no retiro, Bruno conta que pediu um sinal a Deus para que confirmasse a sua intuição de partir para o Brasil e obteve a confirmação pedida, conforme relata: "Depois, durante a missa, eu disse: 'Se esse bispo brasileiro contar três histórias de crianças em Salvador, eu falo com ele'. E ele contou três histórias! Soube depois que Daniel escreveu em francês [as histórias]. Aí eu encontrei com ele e foi ele quem me orientou para o Bonfim." Na ocasião, o arcebispo o direcionou para a Paróquia do Bonfim, mas, com a saída de Daniel, ele pediu que Bruno assumisse a Paróquia Nossa Senhora dos Alagados.

Portanto, retomando a visão de Ales Bello (2005) a respeito da questão ética, podemos dizer que a decisão de Bruno teve como eixo principal uma motivação religiosa de se deixar conduzir pela vontade divina, em uma oferta que reconhecemos como um sacrifício (ação sagrada) na medida em que ela se configurou como um dom da sua própria vida a Deus.[131]

Além disso, chama-nos a atenção que o critério religioso foi central, mas, como vimos, não foi vivenciado como algo isolado das suas outras vivências – o que nos remete à afirmação de Ales Bello (2014) de que a atitude religiosa não é um elemento periférico que se agrega a outras vivências, mas é a base das outras vivências. Pelo relato de Bruno, vemos que a integração entre as vivências subjetivas (impulso interior de se doar), interpessoais (consentimento dos membros das comunidades às quais pertence), espirituais (avaliação da necessidade de sacerdotes no Brasil), psicofísicas (ainda era jovem e gostava do Brasil) e religiosas (sinal vindo da homilia do bispo brasileiro em Paray le Monial) foi uma confirmação para ele de que esse projeto era fruto da vontade divina. Sendo assim, foi uma mudança de vida vivenciada não como uma ruptura, mas sim como a concretização de um vir a ser intuído; como a continuidade do percurso formativo em que o projeto potencial do "si mesmo" ganha forma.

Já no Brasil, Bruno relata uma segunda situação que vivenciou como um milagre na sua vida (intervenção sobrenatural). Trata-se de uma cura física experimentada durante a

[131] A esse respeito vale lembrar que, antes de partir, Bruno chegou a deixar seu testamento na França, demonstrando o grau de abertura e entrega para a nova missão.

oração de uma pessoa por ele. Na mesma ocasião, afirma ter recebido uma imagem profética que remetia ao Reforço Escolar, que eles implantariam meses depois. Vejamos o relato:

> Aí teve um evento muito interessante. Fiquei muito doente e não sei como, depois peguei uma sinusite que os médicos falaram: 'Você nunca mais vai poder pegar avião, é crônico, definitivo'. A minha situação ficou muito mal. Passou graças a um anjo [irmã da caridade] (...). Ela era muito amiga de Moisés, fundador da Comunidade Shalom e aí fiz amizade com Moisés e Moisés passou em Salvador. Ele veio rezar pra mim e fui curado num instante e nunca mais tive qualquer sinusite na minha vida. E tive uma visão: uma praça cheia de pais, de crianças, num lugar lá em cima. Me esqueci dessa profecia... Um ano depois, com essa reflexão junto com o Conselho Pastoral, eu pensava abrir uma pizzaria para formação dos jovens, mas, dada a conversa entre nós, saiu a ideia de que para chegar nos jovens precisávamos começar pelas crianças e as crianças estão todas na rua! A gente vai oferecer reforço escolar pra essas crianças. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Ainda em relação à vivência religiosa, Bruno reconhece que a comunidade católica contribuiu para a paz e a revitalização do bairro, em um processo vivenciado por ele como parte da ação da Deus no ser humano. A esse respeito ele afirma que o lugar mais violento do bairro (a colina e a Igreja) se tornou pacífico e que essa inversão "passa pela obra de Deus, que acontece aos poucos, abre os corações". Além disso, de acordo com sua visão, essa contribuição decorre de uma comunidade católica que vive a sua essência. Segundo ele, "se a Igreja vive realmente a mensagem evangélica, ela, por capilaridade penetra a cultura, promove a vida social". Bruno reconhece essa vivência na comunidade católica dos Alagados e afirma que lá não existe cisão entre "fé e ação social", mas que existe uma integração natural difícil de observar em outros lugares. Afirma:

> A Graça dos Alagados é a Igreja do Papa; com a comunidade que está continuando. Eu penso que todo mundo reconhece isso. Como se pode explicar que nos Alagados a violência diminuiu enquanto que em todo o Brasil ela está aumentando? Para mim não tem explicação. A explicação é a permanência de uma comunidade cristã que, por capilaridade habita nesse bairro, ama esse bairro e promove esse bairro (...). Não houve dissociação em Alagados entre a vida litúrgica e os projetos sociais (...). Se a Igreja vive realmente o mistério da Igreja, há consequências sociais. Como os monges do século X em Cluny (...). Teve consequências a fundação dos mosteiros na Europa. Nesse período do século X há grandes renovações com a vida do campo. Acontece com os projetos sociais. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Portanto, Bruno reconhece na comunidade cristã católica uma força vital espiritual para o bairro do Uruguai. Uma comunidade que marcou a história dos moradores e os enriqueceu com a presença de João Paulo II e de cristãos engajados que iniciaram um

processo de humanização, o qual os próprios paroquianos dão continuidade. Afirma: "Eles são ricos de história. O pobre é aquele que não tem história".

Por fim, o relato de Bruno ilustra que a comunidade católica local não apenas recebeu, mas também ensinou ao sacerdote estrangeiro uma vivência da fé própria daqueles que vivem em meio à violência. Ao falar sobre seu aprendizado como sacerdote no bairro do Uruguai ele se recorda da oração de um menino de dez anos que disse: "'Senhor, obrigado que eu hoje estou vivo'. Dez anos! Eu nunca tinha escutado isso em quarenta e cinco anos de ministério".

4. Formação

Com relação ao contexto, Bruno vivencia o bairro do Uruguai como um local rico em história. Como vimos, ele não nega o sofrimento, mas inclui este aspecto como parte de sua riqueza e o vê como um elemento essencial na formação de seu povo. Além disso, enxerga a beleza cultural e natural do lugar ao afirmar a sua vocação para o turismo; e finalmente, o vivencia como um local privilegiado pela presença da comunidade católica que, segundo ele, gerou um dinamismo particular no bairro.

Retomando os aspectos acima elencados, Bruno acredita que os moradores possuem uma ligação muito forte com o bairro pelo sofrimento vivido na sua construção, pelo fato de eles mesmos terem aterrado suas casas e ruas, trabalhado duro para terem uma moradia digna. Afirma que as famílias já estão na terceira geração e que as pessoas não querem sair do bairro "porque têm todo o peso de trabalho, de história, de festa, de saber lidar com a violência". Portanto, na sua visão, o sofrimento gerou uma ligação especial entre as pessoas e com o lugar. Gerou uma sabedoria de vida, um modo próprio de viver (marcado pelo saber lidar com a violência, por tradições e costumes como as festas) que hoje é patrimônio dos moradores e uma riqueza que eles não querem perder. Ele afirma: "Eu vejo que da pobreza podem sair coisas prodigiosas. Da dinâmica da vida... Alagados é um lugar que chama a atenção, é um lugar de criatividade, de novidade também. Lá tem personalidade bonita, tem sofrimento, mas tem história".

Uma história e uma dinâmica que para Bruno estão associados à vida da Igreja: "É um lugar extraordinário (...). Eu penso que dos Alagados podem sair coisas muito boas. É um processo lento. Mas para mim, não posso dissociar a Igreja. Sem a Igreja não é possível". Bruno refere-se à contribuição da comunidade católica com os projetos sociais e com sua presença pacificadora, mas também às visitas históricas que marcaram a vida dos moradores e que, segundo ele, "são o orgulho dos Alagados". Refere-se à visita de João Paulo II, de Madre

Teresa de Calcutá e à convivência dos moradores com irmã Dulce do Pobres. Por esses acontecimentos, ele conta que dizia aos moradores nas suas homilias que eles eram "ricos de uma história de santidade":

> Do lado histórico, a vinda de João Paulo II traz um destaque extraordinário. Está gravado na memória de todos os moradores de lá a vinda do Papa dia 7 de julho de 1980. Uma multidão de gente lá; e ninguém tira isso. Uma história que dá uma força de vida. (...) É o orgulho desse bairro ser fundado por João Paulo II, independentemente de ser um personagem católico, é uma das maiores estrelas do século XX, do lado político também. Madre Teresa de Calcutá, uma personagem universal também, que ultrapassa a religião católica no sentido de que ela é conhecida e admirada por pessoas que não são de religião. E mais perto de nós ainda, irmã Dulce dos Pobres começou seu ministério aqui nos Alagados. Todos sabem disso e na realidade todos são orgulhosos disso. (...) Quer dizer que na pregação podemos dizer "Vocês são todos ricos, gente, de uma história de santidade. Porque os pobres são aqueles que não têm história. E vocês têm história. Vocês foram visitados pelas maiores estrelas do século XX. Madre Teresa de Calcutá e João Paulo II estiveram aqui e fundaram vosso bairro. E isso é o orgulho da comunidade cristã, mas que ultrapassa a comunidade. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Portanto, a comunidade católica foi para Bruno "o ferro de lança" de toda a dinâmica que existe no bairro: "A graça dos Alagados é a Igreja do Papa". Como ele afirma, trata-se de uma história que "dá uma força de vida" aos moradores (daí referirmo-nos à comunidade católica como uma força vital espiritual para o bairro). Ela enriqueceu o local sob diversos pontos de vista, inclusive culturalmente. Como exemplo desse aspecto, Bruno cita a própria construção da Igreja Nossa Senhora dos Alagados, a qual ele se refere como "um monumento histórico". Conta que ela foi construída por um arquiteto famoso e que ele se surpreendeu ao se deparar com a Igreja em um livro estrangeiro: "sabe que encontrei a Igreja dos Alagados num livro de arquitetura mundial? As mais famosas igrejas do mundo... Encontrei na parte do Brasil. Alagados! E comprei o livro".

Esses aspectos, aliados à boa localização e à beleza natural da baía de Itapagipe, permitem a Bruno enxergar ali uma vocação para o turismo: "É um lugar bonito porque a prefeitura construiu esses diques lá no fundo. Tem uma pista que vai passar no fundo (...) você percebe que pode ser um lugar de comércio perto do Bonfim. Um lugar histórico também".[132]

Por outro lado, Bruno percebe que existe uma relação paradoxal dos moradores com o bairro, uma vez que o sentimento de orgulho – que ele compartilha – vem acompanhado de

[132] Em 2015 a Igreja Nossa Senhora dos Alagados passou a fazer parte do itinerário do turismo religioso de Salvador.

certa vergonha devido ao "desprezo" que vivenciam no contato com pessoas de outros bairros. Por isso, enquanto Bruno pronuncia "os Alagados" de "boca cheia", expressando com este nome a identidade e a riqueza local, muitos moradores preferem referir-se à região como "bairro do Uruguai".[133] Segundo ele, "Uruguai" é um nome nobre que eles deram porque tinham medo de sofrer discriminação em situações como na procura de emprego, por exemplo, em que era comum eles "ficarem atrás de outras pessoas com o mesmo nível profissional, mas que eram brancas [a maioria da população do bairro é negra] e moravam em outro bairro".

Ainda na visão de Bruno, esse "desprezo" gerou "um combate social" com um caráter particular que ele compara à realidade da Polônia. Afirma: "todo esse desprezo gerou um combate social... mas não senti lá essa vida sindicalista como aqui [Rio de Janeiro]. Senti, como diz Lech Walessa, a mesma coisa que na Polônia: uma organização das comunidades, mas para defender, proteger os cristãos. O povo mesmo".[134] Portanto, na visão de Bruno, os próprios moradores se uniram e se organizaram a fim de se defenderem do descaso social que enfrentaram a ainda enfrentam. Neste sentido, o sofrimento e a luta social podem ser reconhecidos como um vetor, um núcleo de sentido comum que uniu os moradores em uma vida comunitária.

Ainda com relação a sua visão a respeito dos moradores, percebe que há uma adaptação ao ambiente violento e também uma sabedoria no lidar com essas situações. Afirma: "Tem tiro, momentos de resolução de conflito, aí todo mundo está preso nas casas, ninguém sai. Mas depois quando pode sai de novo, como depois da chuva".

Outra vivência citada por Bruno diz respeito às mulheres do bairro. Afirma que sentia os homens frágeis e as mulheres com "uma força moral" que o impressionara. Via nas mulheres dos Alagados uma "coragem" e uma "perseverança nas dificuldades", e conta que aprendeu muito com elas. Além de aprender com a mulheres, Bruno cita outras aprendizagens que o enriqueceram no contato com o bairro, revelando o Uruguai como um lugar de formação pessoal. A esse respeito ele fala de transformações no seu temperamento,[135] e

---

[133] Este foi um dos motivos pelos quais escolhemos fazer referência à região como "bairro do Uruguai" e não como Alagados. Além disso, a região dos Alagados é mais ampla do que o bairro do Uruguai, incluindo outros bairros.

[134] Esse combate de cunho mais sindicalista aparece no relato de Ester e também de Daniel, e provavelmente fora vivido em um período anterior à chegada de Bruno. Ester se opunha a essa postura que era defendida por um grupo de jovens da paróquia e que parecia dividir a comunidade católica, na visão de Daniel, em dois grupos: o dos mais velhos e o dos jovens.

[135] De acordo com a professora Angela Ales Bello (em co-orientação), temperamento é a nossa estrutura psíquica com as suas características, da maneira como nos é dada quando nascemos. Podemos orientá-la com o espírito e assim temos o caráter.

também de um novo modo de viver a Igreja Católica e o seu sacerdócio. Refere-se a essa transformação como fruto do contato com o povo brasileiro. Portanto, ao citar as coisas que aprendeu, Bruno fala pessoalmente, mas a sua fala está impregnada das vivências comunitárias típicas de um cidadão francês. O distanciamento cultural que ele vivenciou pelo contraste entre as culturas foi vivenciado como um alimento espiritual. Bruno se abriu para o encontro com a comunidade brasileira ("cheguei no bairro sem preconceito"), com a qual comungou a vida ("fiz corpo com a comunidade") e se apropriou de muitos aspectos, deixando-se transformar pelo contexto do "novo mundo" ("nos Alagados, aprendi o Brasil"). Pelo relato, vemos que ele vivencia o processo de transformação pessoal como fruto do encontro entre a comunidade francesa e a comunidade brasileira em seu interior.

Com relação às mudanças de temperamento, ele afirma que aprendeu a ser mais aberto e alegre e a perseverar nas provações, características que atribui ao modo de ser brasileiro:

> Me abriu muito para ser mais alegre, porque era muito mais fechado. E também me fez superar algumas limitações porque cada nação tem sua Graça própria. A Graça do Brasil é a abertura, a alegria... superar também... permanecer nas provações, nas dificuldades. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Com relação ao sacerdócio, afirma ter vivenciado na prática o que havia aprendido teoricamente e que os Alagados foram essenciais para que ele se apropriasse dos ensinamentos de João Paulo II, que "sabia passar do intelecto para o coração". Um dos grandes aprendizados foi a vivência de que o "Evangelho é promotor de cultura":

> Fiz corpo com a comunidade mesmo. Alagados me permitiu experimentar um ministério mais popular, coisa que eu não tinha porque na França somos mais fechados. Lá você não faz coisas na rua. Lá nunca fiz projetos públicos, projetos sociais. Me deu essa outra visão da Igreja porque na França também vivia na sacristia, mas não pode nem falar o nome de Deus. Aí é outra maneira de viver a Igreja. Pra mim essa sensibilidade... Foi essencial para mim passar pelos Alagados para ver isso. Porque senão ia ser muito teórico. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Vivenciou uma Igreja menos clerical, ou seja, uma vida comunitária construída e sustentada pelos leigos, que o surpreenderam pela fé e perseverança – características segundo ele, cunhadas pela experiência do sofrimento. Nesse sentido, Bruno afirma ter vivenciado uma fé mais popular e novas maneiras de se aproximar do Evangelho:

> A verdade é muito importante, mas tem também o amor, a bondade, outra maneira de se aproximar do Evangelho. Uma fé mais popular que a nossa. E aprendi muito porque o sofrimento produz uma sabedoria, uma perseverança que me espanta (...). E descobri coisas novas: a Igreja existe a partir da base,

> porque toda a dinâmica vem da base (...). Na França acho que não. Na França são os padres que estão direcionando. Aqui, de certa forma, os padres correm atrás ou, se eles sabem fazer, convivem com a comunidade e começa a articulação dos dois sacerdócios. O sacerdote está, pela sua presença sacerdotal, celebrando a Eucaristia e ele está promovendo a Igreja. Mas a Igreja existe da base. Na França não tinha noção. Porque se você está puxando toda hora, não acontece nada. Aí não, é ao contrário. Do lado eclesial para mim foi uma abertura fantástica porque tive uma vivência mais popular. (Bruno, *trecho da entrevista*)

Portanto, a grande repercussão da dinâmica da comunidade católica do bairro em sua vocação sacerdotal foi a abertura para novas formas de viver a Igreja e uma vivência mais encarnada do Evangelho. De fato, à medida que vivenciou o "fazer corpo com a comunidade", pode se aproximar mais da realidade da Igreja "Corpo de Cristo" onde todos os membros participam ativamente da vida comunitária com sua pessoalidade e seu chamado particular.

Ainda com relação à repercussão do bairro na vida de um sacerdote, Bruno cita o exemplo de Daniel que, após 9 anos como pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados, foi nomeado bispo. Afirma: "Lá se produziu um bispo. Daniel foi plasmado pelos Alagados. Os Alagados recebiam dele, mas quem formou Daniel foram os Alagados".

Finalmente, podemos resumir o período em que Bruno viveu no bairro do Uruguai a partir de três movimentos diferentes: um movimento inicial de adaptação e de luta pela sobrevivência, onde tudo era desconhecido e onde ele se deixou conduzir pela sabedoria do povo local; um segundo movimento marcado pelo posicionamento pessoal e pela conquista da Igreja, subvertendo o sentido de fuga instaurado pelos moradores até o momento, devido ao histórico de violência do local. Por fim, um terceiro movimento em que Bruno afirma ter "feito corpo com a comunidade", assumindo com mais tranquilidade a missão de "pastor" e sustentador da comunidade católica local e, como ele afirma, vivendo o seu sacerdócio de uma maneira diferente, mais popular e concreta.

4.1.4 Thaís

> "Assim ó, explodiu uma bomba atômica aqui
> que quando explode, explode tudo!"
> (Thaís)

Resumo da entrevista

Thaís é uma jovem de 22 anos. É a mais velha de cinco irmãos, que ajudou a cuidar desde os 7 anos. Morou com seus pais no Lobato (bairro vizinho ao Uruguai) até os 21 anos, época em que se mudou para o bairro. Acompanhou seus pais na Igreja Cristã Pentecostal até

a juventude, e reclamava de não poder usar outro tipo de roupa além do "saião", que era motivo de *bullying* entre os colegas da escola. Além da dificuldade de relacionamento, Thaís relata várias situações de sofrimento enfrentadas no Lobato, como dificuldade financeira da família; "ignorância do pai" que a impedia de sair de casa; tentativa de estupro; e uma anemia profunda (anorexia) que quase a levou a óbito. Conta que era tímida e que sofria calada. O que a ajudava era o refúgio nos livros, nos filmes e na dança, que a "aliviava". Dois acontecimentos decisivos a levaram a mudar de bairro: o assassinato do irmão e o namoro com o professor de dança do Espaço Cultural (localizado no Uruguai), que ela passou a frequentar após contato pela internet. Thaís identifica essa mudança como um marco na sua vida, pois no Uruguai se sentiu acolhida e passou a explorar um novo mundo que até então havia sido privada.

1. Aspectos antropológicos

a) Aspectos psicofísicos

Thaís tem 21 anos, é negra, e usa o cabelo tipo chanel liso, com uma pequena franja. É uma pessoa bastante vivaz e sorridente. Foi muito receptiva à ideia de participar da pesquisa e se dispôs a realizá-la no mesmo instante em que nos encontramos, no Espaço Cultural Alagados.[136] Foram realizadas duas entrevistas com Thaís, com um espaço de sete meses entre elas. No período da primeira entrevista, ela morava no bairro havia apenas um mês, apesar de frequentá-lo há mais tempo. Neste sentido, percebemos certa euforia do novo em sua fala.

Pelos relatos foi possível captar que ela estava vivendo grandes mudanças na sua vida, ou seja, que a mudança não era apenas geográfica, mas que tinha um sentido mais amplo de rompimento com as situações vividas no contexto familiar e religioso, e de experimentação de novos modos de ser, em busca de autonomia. Nesse sentido, a entrevista parece ter sido uma oportunidade para Thaís extravasar tudo isso, daí a sensação de euforia que pudemos perceber pela sua fala (no tom de voz, nas expressões), e também pelo modo imediato com que aceitou

[136] O Espaço Cultural Alagados está vinculado à Secretaria da Cultura do Estado da Bahia (SECULTBA). Foi inaugurado em 1989, como resultado da reivindicação de "artistas e agitadores culturais da localidade por um espaço que atendesse suas demandas de apresentações, ensaios e mobilização cultural. O espaço é o único equipamento cultural público de toda a Península de Itapagipe" (tirado em 12/2/2016 do endereço http://cipo.org.br/agendaculturaldosuburbio/espaco-cultural-alagados/).

fazer a entrevista, como se estivesse esperando uma oportunidade para contar as novidades experimentadas.

Essa sensação se confirmou pelo relato de que, antes de se mudar para o bairro, ela era uma pessoa muito tímida e fechada, e que tendia a viver o sofrimento sozinha. Conta que tinha dificuldade de dialogar com as pessoas e que em algumas vezes, em que havia tentado se abrir, percebeu que o outro não lhe dava credibilidade. Portanto, a vivência da falta de acolhimento do outro parece ter sido importante nesta dinâmica de fechamento, em que ela não queria se mostrar; ou, ao menos, não queria (ou não conseguia) mostrar tudo, evitando falar das suas fragilidades e sofrimentos, conforme relata:

> Eu sou do tipo de pessoa que tenta ajudar, mas só que não quer que a pessoa veja a tristeza. Eu tento ajudar todo mundo, dar conselho. É assim, falar... tentar aconselhar, mas pra mim eu nunca tentei porque eu via a situação da pessoa e eu pensava que era pior que a minha e você vê que não era! Não era. Eu tentava guardar para mim. E, quando eu tentava falar, a pessoa não me dava credibilidade. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Portanto, o silêncio e a solidão eram o modo como Thaís conseguia lidar com as situações de sofrimento que ela havia vivenciado até os 21 anos, idade que deixou a casa de seus pais e mudou-se para o Uruguai. Mas que sofrimentos eram esses? Ela relata situações em que foi vítima de preconceito (por ser cristã, por ser negra); e também situações de violência física provocada por terceiros ou por ela mesma, conforme relatamos a seguir.

Os pais de Thaís eram cristãos, membros da Igreja Pentecostal e ela os acompanhou nesta religião durante a infância e juventude (frequentou a Igreja até os 16 anos). Conta que era obrigada a usar um tipo de roupa que não gostava e que isso era motivo de *bullying* na escola. O "saião", como ela chama, a identificava externamente como uma menina cristã e isso a tornava vítima do preconceito dos colegas. Além disso, relata que era obrigada a usar essa roupa mesmo na praia e que se sentia "sufocada" com essa situação.

Ainda em relação ao preconceito, conta que recentemente havia sofrido "racismo virtual". Ao postar no facebook uma foto sua com o namorado – que também é negro – recebeu vários comentários ofensivos do tipo, "a foto está muito escura", "que negros feios, parecem macacos". Relata que essa experiência foi muito "impactante", principalmente porque ela demorou para perceber que se tratava de uma violência. Ao ver o primeiro comentário – de que a foto estava escura – havia entendido que a pessoa falava da qualidade da foto e só depois a situação se explicitou com os comentários seguintes, mais diretos.

Relata ainda mais três vivências de sofrimento relacionadas à agressão corporal:[137] a vivência da anorexia, uma tentativa de estupro e de abuso sexual. A primeira situação, que também diz respeito ao preconceito relacionado ao seu corpo e que repercutiu em uma violência física provocada por ela própria, aconteceu durante uma apresentação de dança em que ela participava. Thaís conta que, na ocasião, uma pessoa lhe disse que ela era "muito gorda" para dançar. Relata que ficou "atormentada" com aquela palavra (gorda) e, em reação a isso, iniciou uma busca desesperada por emagrecer. Ingeriu uma grande dose de vinagre, que colocava em tudo o que comia, e ficou anoréxica, correndo perigo de vida. Afirma:

> Sobre a minha beleza, fiquei anorexa (sic), corri risco de morte e fiquei no leito de morte praticamente, e nisso, assim... que quando eu comia alguma coisa, tudo o que eu comia eu tinha que botar vinagre porque o povo falava: 'Ah, vinagre emagrece, deixa o corpo light, não sei o que...' Até em café, em vez do açúcar eu botava vinagre. Pães... até quando eu ia escovar os dentes, botava pasta e eu punha vinagre; e ensaboava com vinagre (...). Nisso tudo, nesse processo eu tive anemia profunda, agora não posso ter filho. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Pelo relato, esse acontecimento havia ocorrido um ano antes da entrevista. Analisando a situação vivida, vemos que ela recebeu um estímulo externo ofensivo em relação ao seu corpo, e que as emoções negativas suscitadas por esse estímulo ("fiquei atormentada") não a levaram a uma resposta reativa em direção à pessoa que a havia agredido, mas sim em direção a si própria. Parece que o que a afetou não foi tanto o ato de ter sido agredida por outra pessoa, e sim, o conteúdo da agressão que foi o ter sido chamada de "gorda". Um exemplo dessa afirmação encontra-se no relato de que ela não podia ouvir essa palavra ("só ouvindo essa palavra me dava aquele negócio"), e que era capaz de fazer "loucuras".

Portanto, a palavra gorda a afetou e estimulou a uma reação contra o próprio corpo. Um corpo gordo não era aceito por Thaís, a fazia sentir-se mal e, provavelmente, a palavra "gorda" dirigida a ela lhe havia servido de espelho, refletindo a sua própria vivência de se sentir gorda e de rejeitar essa situação. A vivência de sentir-se gorda a qual nos referimos não se trata de inferência nossa, mas pode ser captada na sua fala quando, após o relato da agressão, ela parece justificar a observação da pessoa afirmando: "porque fiquei gordinha, engordei".

Para a compreensão dessa vivência recorremos a Edith Stein (2013) ao afirmar que, no ser humano, as sensações se conectam não apenas com a sensibilidade emotiva (ligadas a uma

[137] Gostaríamos de explicitar novamente que, nesta análise, focamos principalmente os aspectos psicofísicos, mas entendemos que uma agressão dirigida ao corpo não se restringe a uma violência corporal, mas afeta a pessoa inteira. A pessoa é um todo e estes "recortes" são feitos para efeito de análise.

impressão sensorial específica), mas também a estados de sensibilidade geral da pessoa (tais como bem-estar ou mal-estar) e, ainda, a uma avaliação instintiva daquilo que lhe chega e do significado que tem para ela (STEIN, 2013). Parece-nos que este é o caso de Thaís, ou seja, a sua reação não foi apenas fruto daquela situação específica, mas provavelmente estava associada à vivência pessoal de insatisfação com o próprio corpo e à repulsa que ela demonstrou em relação à palavra "gorda" (avaliação instintiva do significado que essa palavra tinha para ela). Repulsa esta que se manifestou juntamente com a necessidade de emagrecer a qualquer custo.

Nessa busca por emagrecer, que ela chama "loucura", Thaís acabou violentando o próprio corpo rejeitado. Não se tratava de uma ação voluntária intencional, até porque ela não sabia que o vinagre poderia lhe fazer mal. Entretanto, o cuidado com as suas necessidades físicas acabou sendo negligenciado pela tentativa de atingir uma imagem de si que lhe proporcionasse bem-estar, ou o sentir-se bela (de fato ela começa o relato dizendo: "sobre minha beleza..."). Thaís deveria estar tão absorta pela necessidade de emagrecer, que não percebeu os sinais de desnutrição que provavelmente se manifestavam. O corpo precisava diminuir e, de tanto necessitar diminuí-lo ("ter um corpo *light*"), quase o matou, quase se matou.

Passou a ingerir vinagre em grande quantidade, comprometendo a absorção dos nutrientes necessários para o seu desenvolvimento. Como afirma Edith Stein (1999e), ela deixou de fornecer o alimento adequado à saúde e crescimento do corpo, que acabou sendo prejudicado em seu desenvolvimento, deixando sequelas como fraqueza e esterilidade, conforme afirma: "(...) o meu grande sonho é ser mãe e eu não posso mais ter essa oportunidade. Com isso tudo, deu fraqueza no meu corpo, eu faço a minha dança, faço coisas, mas também tenho minhas dificuldades".

A segunda situação de agressão relatada diz respeito à tentativa de estupro. Conta que estava indo a pé para a casa de um amigo e que um homem a agarrou no caminho e a levou para um lugar abandonado. Relata:

> Ele começou a me bolinar, mas não teve penetração; mas começou a me beijar, a pegar nas minhas partes. Ele era muito alto e muito forte e eu não... não tive ação. Ao mesmo tempo em que eu estava com medo, eu estava assustada, eu estava tentando sair. E eu levo esse trauma ainda. Mas quando eu consegui escapar não adiantou porque quando eu atravessei a linha [de trem] ele conseguiu ir atrás de mim, me pegou de novo, me levou... me levou para o local, mas graças a Deus estava passando um grupo de Testemunhas da Jeová e eu disse pra ele que, se ele me fizesse alguma coisa, se ele não me soltasse eu ia gritar – porque o povo de Salvador sempre quando vê uma situação dessa, tenta ir pra resolver, tenta socorrer entendeu? – Nisso ele me

> soltou e disse: 'Então vai embora e eu não quero te ver mais!'. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Thaís ficou sem ação, com medo e assustada, mas ao mesmo tempo reagiu tentando escapar das mãos do homem que a agredia, e conseguiu se salvar, não pela força física, mas pela ameaça, afirmando que gritaria por socorro a um grupo religioso que passava.

Finalmente, a terceira situação refere-se à situação de abuso sofrida na casa de uma amiga. Conta que tinha ido com uma amiga dormir na casa do pai de outra amiga (cujos pais eram separados) e que, enquanto as três dormiam (na mesma cama), o pai, que "estava na rua bebendo" voltou e começou a tocá-la. Thaís disse ter fingido que estava dormindo e que se espreguiçava tentando se separar dele e acordar as amigas, que não viram nada. Após alguns minutos ele se retirou.

Pela manhã, ao contar o ocorrido para as amigas, ficou chateada por achar que elas só acreditaram em seu relato porque isso já tinha ocorrido outras vezes. Afirma: "Em seguida ela me falou que ele já tentou agarrar a irmã dele; tentou fazer atos sexuais com a irmã dele e por isso acreditaram em mim. Daí eu fiquei mais revoltada, porque, se não tivesse acontecido isso com a irmã dele, será que ela ia acreditar em mim ou ficar em dúvida, entendeu? "

Em todas essas situações, Thaís afirma ter sofrido sozinha. Ao relatar o ocorrido dizia: "mais uma vez guardei isso pra mim". Ela silenciava diante do vivido. Entretanto, apesar de não verbalizar para outros a sua dor, conta que descarregava suas emoções através da dança. Neste sentido, chama-nos a atenção o fato de todas as vivências relatadas terem uma forte ligação com o corpo, e de Thaís encontrar justamente no corpo o seu canal de expressão. A sua pessoa havia sido atingida pelo corpo (sufocado, machucado, desprezado, invadido), e era pelo corpo que ela colocaria para fora toda dor e sofrimento gerados por aquelas situações.

Thaís vivia a dança como uma forma de "encarar a situação ruim". O exemplo que ela nos traz refere-se à tentativa de estupro, que carrega como um "trauma" ainda hoje. Relata:

> Nessa... no... nesse... tentativa de estupro, eu comecei a frequentar o mesmo lugar e de lá eu encontrei um local próximo que dava para ver o local onde eu fui aliciada e comecei a dançar. A dança é onde eu... é aonde eu encontro e encontrei também a paz; onde eu jogo a minha raiva, meu ódio, assim, o meu sentimento de solidão, coisas. Então nesse canto [local] eu levava meu celular, botava as minhas músicas, a música que tocava meu coração e começava a pensar e pensar na cena que eu vivi e tentar guardar para mim para enfrentá-la; pra deixar o meu medo ir embora, e depois tentar seguir em frente sem ninguém botar a mão na minha cabeça (...). (Thaís, *trecho da entrevista*)

A primeira reação de Thaís foi voltar ao local onde sofreu a violência. Então, pelo pensamento e pela memória, ela buscava tornar presente a cena vivida para enfrentá-la e poder "mandar embora", através da dança, as emoções a ela associadas como o medo, a raiva, o ódio ("a dança é onde eu jogo a minha raiva"; "pra deixar o medo ir embora"). Podemos dizer que Thaís vivenciava a dança como exorcismo, em um ritual que lhe possibilitava descarregar as emoções negativas e se livrar do mal sofrido, que permanecia em seu interior. Nesse sentido, a dança era vivida como um ritual sagrado. Um ritual em que o momento hilético da vivência predominava, uma vez que a dança não representava a expulsão do mal, mas era a expulsão do mal e o modo como Thaís "encontrava a paz" (ALES BELLO, 2014).

O relato demonstra também a atitude que Thaís costumava ter de não manifestar seu sofrimento ao outro. Procurava lidar sozinha para poder avançar, sem que o outro visse sua fragilidade ou tivesse pena dela ("e depois tentar seguir em frente sem ninguém botar a mão na minha cabeça"). Nesse sentido, a dança a ajudava a externar suas emoções e apaziguar seu interior, aliviando (ao menos momentaneamente) o peso daquelas vivências. Por outro lado, esse ritual era feito às escondidas, o que demonstra que seu mundo interior permanecia fechado ao outro e que a vivência da solidão a acompanhava.

Outra situação que ilustra a relação de Thaís com a dança foi a reação que ela teve, ao receber a notícia da morte do irmão, quatro meses antes da primeira entrevista. Conta:

> Com a morte do meu irmão, a primeira coisa que me veio na cabeça foi correr, correr sem destino. E quando eu corri, eu subi aquela escadinha, e em cada escadinha eu pensava uma coisa: eu vou, eu quero, eu posso. E quando eu cheguei no palco – a senhora já viu um palco que tem ali? – aí eu comecei a dançar com ele [nele], dancei mais de quatro horas. Fiquei... porque foi naquela noite que eu recebi a notícia. Quando deu quatro horas da manhã pronto: eu não aguento mais nem dançar. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Sua reação foi correr e dançar. O corpo em movimento a ajudava a extravasar a dor e a se aliviar. De fato, ela afirma: "eu sei que a dança vai me aliviar. Tipo um vício sabe? É meu remédio". Ao dizer que é como um "vício", compreendemos que se trata de um movimento involuntário, de uma necessidade sentida a qual ela dava livre vazão. Deixava-se levar por essa necessidade, que lhe permitia vivenciar a sensação de alívio e bem-estar, como uma catarse.

Outro relato que ilustra essa vivência é a distinção que Thaís faz entre uma dança coreografada e a dança em que ela expressa livremente seus "sentimentos".[138] Afirma: "Uma coisa coreografada é aquela coisa ali que todo mundo dá opinião. E você dançar, sentir a música em você é você jogar seu sentimento, é você fazer o corpo na música".

Portanto, para Thaís, dançar é deixar a música dar forma ao corpo; é uma resposta instintiva do corpo, em diálogo com a música (estímulo externo) e com as suas emoções (estímulo interno).

Estes relatos nos permitem afirmar que Thaís é sensível ao estímulo musical, que a toca e contagia ("sentir a música em você"), de modo a formar uma unidade com ela ("dançar é você fazer o corpo com a música"). Nesse contexto, a coreografia para Thaís tem o sentido de algo imposto de fora ("todo mundo dá opinião"), de um obstáculo entre ela e a música, que promove um distanciamento impedindo-a de dar livre curso às emoções, de reagir espontaneamente com movimentos corporais, ao estímulo musical.

Recorrendo à antropologia de Edith Stein (2013), compreendemos que, na coreografia, a dimensão do espírito atua de modo mais intenso, uma vez que se trata de uma forma projetada, planejada, a qual o corpo deve seguir, com o auxílio do raciocínio, da memória e da submissão dos movimentos prioritariamente à vontade e não apenas ao estímulo externo. Sendo assim, na dança coreografada, é como se a dimensão do espírito interviesse no diálogo predominantemente sensível entre o corpo e a música, promovendo uma distância cuja união poderia ser refeita pelo uso da razão.[139]

Neste ponto da análise, ocorre-nos partilhar uma questão que se levanta para nós. Trata-se da diferença entre a noção de liberdade de Thaís e a noção de liberdade apresentada por Edith Stein (2004, p. 134). Para Thaís, parece que somente o movimento espontâneo irrefletido ("eu deixo me levar pela dança") é reconhecido como expressão autêntica da sua pessoalidade e, por isso, embora ela não verbalize, parece-nos que ela associa essa modalidade de dança à vivência da liberdade.

---

[138] Apesar de Thaís utilizar a palavra sentimentos, reconhecemos nesta vivência um predomínio das emoções, ou seja, da sensibilidade psicofísica e não do espírito. Mas o sentimento também estava presente no encontro com o valor da música e pela fala de que ela colocava as músicas que tocavam seu coração.

[139] Vale explicitar, que o sentido verbalizado por Thaís em relação à coreografia é o de uma coisa que tem a interferência de outras pessoas; ou seja, os movimentos podem ter sido projetados por outra pessoa ou, mesmo, podem estar sujeitos à avaliação do outro, que conhece a coreografia. Entretanto, ao aprofundar nossa análise, captamos que a ameaça da interferência não é apenas do outro, mas também do fato de ela ter que raciocinar para realizar a coreografia, impedindo-a de expressar-se com movimentos exclusivamente improvisados.

Dois elementos nos ajudam na compreensão dessa vivência. O primeiro diz respeito à afirmação de Ales Bello,[140] de que existem situações em que experimentamos a sensação de liberdade (o vento batendo em nosso rosto; voar de asa delta; correr em um campo aberto) e que essa sensação pode nos confundir em relação à vivência autêntica da liberdade, compreendida por Edith Stein (2004) como uma decisão livre do eu, tomada a partir do ponto mais profundo e central da alma (o núcleo). No caso de Thaís, o dançar improvisado e a vivência psíquica do bem-estar e do alívio que o acompanham parecem provocar nela essa sensação de liberdade, levando-a a rejeitar a dança coreografada, vivenciada como um aprisionamento da alma.

Associado a esta última observação, o segundo elemento que nos ajuda na compreensão da relação de Thaís com a dança "expressiva" é o relato que ela traz a respeito do *hip hop*: "Eu gostei porque o *hip hop* não é uma coisa coreografada. Tem seus momentos de coreografia, mas tem também os momentos, assim, de você expandir, de você jogar tudo o que você sente, de você se divertir, de... é assim, tristeza, coisa, choro, tem tudo dentro do *hip hop*". Portanto, Thaís parece encontrar na "dança expressiva" e no *hip hop* o acolhimento de si. Ao afirmar que "tem tudo dentro do *hip hop*", é como se ela dissesse que no *hip hop* há lugar para sua raiva, seu medo, seu sofrimento; ou seja, há lugar para a livre expressão de si, no sentido da livre expressão de suas emoções; algo que, como vimos, ela afirma ter dificuldade de partilhar.

Nesse contexto, é possível compreender o sentido da dança improvisada como livre expressão do eu para Thaís. De fato, não deixa de ser, mas se trata da expressão do eu no nível instintivo (a partir de um ponto superficial da alma – do corpo submetido à psique), portanto, distante do que Edith Stein (2004) individua como o mais alto grau da liberdade humana, que seria o domínio de si, e que estaria associado às capacidades espirituais e às tomadas de decisão que emergem a partir do núcleo.[141]

---

[140] Anotações pessoais da pesquisadora a respeito do curso da professora Angela Ales Bello "Experiência religiosa: entre fenomenologia e psicologia" ministrado no IPUSP/SP de 8 a 11/09/2015. O curso pode ser acessado nos endereços https://www.youtube.com/watch?v=NkM_PQxSpJs (8/09/15)

https://www.youtube.com/watch?v=lIsrlsr1gjU (9/09/15)

https://www.youtube.com/watch?v=OsOQHC8xmkc (10/09/15)

https://www.youtube.com/watch?v=F8lR9pXK9G4 (11/09/15)

[141] Vale enfatizar novamente que a liberdade humana é sempre limitada uma vez que uma decisão só seria considerada plenamente livre se o ser humano tivesse "o pleno domínio de si" e não fosse influenciado por outros fatores (STEIN, 2004, p. 134). Além disso, quanto mais o Eu viver no seu íntimo, maior o grau de liberdade da pessoa e, no caso da dança de Thaís, o "fazer corpo com a música" ilustra uma vivência sensível em que o Eu parece habitar a parte mais superficial e exterior da alma, deixando-se mover, em grande escala, pelo estímulo externo (STEIN, 2004).

Sendo assim, Thaís parece confundir expressão da pessoalidade e espontaneidade, como se só fosse pessoal aquilo que emergisse espontaneamente. A esse respeito, diríamos que é impossível que alguém ou alguma situação impeça a expressão da pessoalidade, ou seja, a manifestação de modo de ser singular da pessoa. Mesmo em uma coreografia, embora haja um roteiro comum para todos os bailarinos, cada um interpretará e realizará aqueles movimentos de modo único. Por isso, entendemos que objetividade não é sinônimo de despersonalização, embora essa seja a vivência de Thaís a respeito da dança.

A análise acima nos leva a pensar que Thaís é uma pessoa movida mais pelas sensações do que pela vida espiritual. Apesar de não podermos separar essas dimensões e de reconhecermos a dimensão do espírito na decisão de se deixar conduzir livremente pela música, e também na escolha do *hip hop* como uma modalidade em que encontrava sentido para dançar, pudemos perceber, ao longo do relato, que as sensações provocadas pelo ambiente externo (bem-estar, mal-estar, agitação, calma) eram critérios fundamentais para as suas avaliações e escolhas.[142]

O sentido pessoal que Thaís deu para a dança – acolhimento e expressão de si – também pode ser compreendido pela sua vivência familiar (especialmente em relação ao pai). Conta que seu pai não gostava que ela saísse de casa. Afirma que ele era "meio ignorante", rígido com certas regras e que inclusive batia nela e nos irmãos quando não concordava com o seu comportamento. Por esse motivo, Thaís vivia em um mundo muito restrito, que incluía a casa, a Igreja e a escola. Segundo relato, o acesso que ela tinha a outros contextos era pela televisão, que costumava assistir na casa do vizinho.

Conta que vivia no "mundo encantado" dos filmes e que gostava especialmente do musical *High School Musical*:

> Eu assistia muito filme, eu vivia no mundo encantado dos filmes. Eu via jovens que viajavam pra cantar, pra dançar... que sofriam, sofriam, mas ao final venciam. Aquilo me dava um incentivo muito massa. Eu não tinha nem a televisão dentro de casa, eu via na televisão do vizinho; mas quando eu via, eu achava um negócio empolgante dentro de mim, eu não sabia lidar com aquilo. Às vezes, chegava em casa, pegava o pente e começava a cantar, começava a dançar ouvindo a televisão do vizinho. (Thaís, *trecho da entrevista*)

[142] Um fator nos permitiu afirmar que Thaís é movida mais pelas sensações do que pela dimensão espiritual: o relato de que, quando começou a dançar o *hip hop*, tinha dificuldade com a coreografia – dificuldade, portanto, de se expressar com o uso da reflexão, da memória, do raciocínio, demonstrando a tendência e, daí também, a maior facilidade para o movimento instintivo. Veremos outro exemplo deste modo de funcionar, no âmbito religioso, conforme descrito no item ética e religiosidade.

O trecho acima demonstra que Thaís ficava mobilizada pela música e pela dança ("eu achava um negócio empolgante dentro de mim, eu não sabia como lidar com aquilo"). Trata-se de uma vivência de contágio psíquico (STEIN, 1999a) semelhante à que ela descreve quando afirma que se "deixa levar pela dança". Mais uma vez vemos a sensibilidade de Thaís ao estímulo musical, que suscitava nela um turbilhão de emoções com as quais não sabia lidar.

Outro aspecto que nos chama a atenção no relato é o fato de ela dizer que "vivia no mundo encantado dos filmes" e dos livros. Vivia, portanto, na fantasia, em um mundo idealizado no qual se refugiava, provavelmente como uma forma de lidar com os sofrimentos e privações vivenciados na "vida real". Um relato que ilustra essa afirmação foi o fato de ela reconhecer que o contato com essas histórias foi um dos fatores que a ajudou a ficar longe do mundo das drogas, diferente de seu irmão, que apesar de "ter sido criado do mesmo jeito", havia sido assassinado pelo seu envolvimento com esse contexto.

Portanto, tomando como referências as vivências destacadas neste item, podemos afirmar que Thaís é uma pessoa bastante sensível à dimensão psicofísica e que encontra no corpo um canal privilegiado para a expressão de seus sofrimentos e emoções, dificilmente verbalizados nesta fase inicial de sua vida.

b) Espírito

Destacamos neste item vivências de Thaís que reconhecemos como manifestações do espírito. A primeira delas refere-se à "sede de conhecimento" que sentia quando morava no Lobato. Ao relatar que era privada de sair e de ter contato com o mundo além casa, escola e igreja, imaginamos que essa privação incluía diversas possibilidades de enriquecimento espiritual: o contato com sua cidade (arquitetura, história); o encontro com pessoas diferentes (inclusive de outras culturas, uma vez que Salvador é uma cidade turística); e com manifestações artísticas (cinema, música, dança, museus, gastronomia). Nesse sentido, a "sede de conhecer o mundo" à qual Thaís se refere pode ser lida como uma manifestação do espírito, desejoso de viver a sua essência (abertura) e de nutrir-se.

A forma encontrada para responder a essa "sede" foi o acesso a outras realidades pela televisão, pelos livros e pelo computador. Ao relatar a decisão de comprar um computador afirma: "... era sede de conhecer o mundo já que eu não conhecia realmente as coisas, mas conhecia pelo livro, pela televisão do vizinho".

Entramos aqui na segunda vivência espiritual que gostaríamos de destacar. De acordo com o relato, o contato com obras culturais como filmes e livros era um "incentivo" para

Thaís no sentido de superação das dificuldades vividas. A respeito do filme *High School Musical*, por exemplo, ela afirma que "via jovens que viajavam pra cantar, pra dançar... que sofriam, sofriam, mas ao final venciam" e que isso lhe "dava um incentivo muito massa". Cita também o encantamento que tinha pelo livro "Alice no país das maravilhas", onde via que Alice fazia do obstáculo uma coisa divertida e acabava vencendo. Thaís também se identificava com o jeito curiosos de Alice que ela afirma ser típico do adolescente e que identifica como o tipo de movimento que ela vive atualmente, conforme ilustra o relato: "Ela [Alice] experimentava as coisas, mesmo que desse medo a ela... Isso era o experimento que ela tinha, aquela curiosidade adolescente. Eu estou passando por isso muito velha (risos), mas eu me acho ainda adolescente".

Portanto, além do contágio psíquico que essas obras promoviam – conforme apontamos no item anterior –, o seu conteúdo também contribuía para a percepção de si mesma, a enriquecia e motivava, ajudando-a a encontrar sentido para o seu sofrimento e a se posicionar. Além disso, os filmes tinham o papel de suprir lacunas na sua formação pelo contato com dimensões da existência humana às quais ela parecia não ter acesso pelo diálogo (com os pais ou com outras pessoas) ou pela vivência pessoal, a exemplo da sexualidade. A esse respeito Thaís cita a importância do filme "Lagoa Azul" ao dizer que "via os casais quando não tinha experiência em como lidar com o sexo, como lidar com o corpo".

Identificamos a dimensão espiritual também na relação de Thaís com a dança e a música. Apesar de ela relatar que era tomada pela música, respondendo reativamente a esse estímulo, não é possível separar a dimensão psicofísica da espiritual; e um relato que nos auxilia a identificar a presença – ainda que discreta – da dimensão espiritual na situação em que ela dançava para se aliviar é o fato de ela dizer que escutava as "minhas" músicas, "as músicas que tocavam o meu coração". Havia, portanto, certas decisões implicadas neste movimento: a decisão de ter "o seu momento", a escolha da música que lhe tocava (não era qualquer música, mas a música que tinha um valor especial para ela), entre outras.

Edith Stein (1999a) nos auxilia na compreensão dessas vivências de Thaís, associadas a obras culturais (filme, livro, dança, música). Segundo a autora (STEIN, 1999a), toda obra cultural é permeada de espírito. Thaís escolhia as músicas de sua preferência indicando uma escolha espiritual de uma obra que tivesse valor para ela, que a nutrisse e fosse capaz de transformar o seu estado de ânimo (STEIN, 1999a).

Ainda com relação à dança, na segunda entrevista Thaís revelou um novo sentido que evidencia a manifestação do espírito nesta dinâmica. Ao relatar novamente a situação em que foi chamada de "gordinha" enquanto dançava, afirma que não teve vontade de se vingar, mas

que isso lhe deu força para superar a "vergonha" e dançar com ousadia, a fim de mostrar que a dança é uma atividade inclusiva e não excludente. Sua resposta foi pela própria dança, conforme a afirmação que segue:

> Dentro desse palco eu não queria me vingar, queria mostrar que todos nós podemos dançar. Poder ser preto, branco, gordinho, magrinho... todos nós podemos dançar porque a gente foi feito pra isso. Cada movimento é uma dança; se a gente respira é uma dança. Nas formações eu vejo muito isso. Vi que até na respiração a gente dança; a gente canta com a respiração. E nesse dia eu fui a música, não me importei dela ficar falando. Aquela palavra que ela falou pra mim foi incentivo já que eu tinha muita vergonha de lidar com o público, ficava nos cantinhos... E aquela palavra me fez ficar mais ousada, no sentido positivo; me fez ter atitude. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Apesar de ser possível reconhecer esse movimento como uma reação à ofensa e, portanto, como um movimento próprio da dimensão psicofísica, ele não nos pareceu uma reação pura, na medida em que não foi uma ação em direção à pessoa que a ofendeu (não foi violenta nesse sentido), mas foi uma reação em que ela pode utilizar a força da emoção suscitada pela situação (raiva, agressividade) para um movimento de superação de si ("me fez ter atitude", superar a vergonha). Além disso, Thaís elaborou intelectualmente esta reação e lhe deu um sentido ao dizer que a dança faz parte do ser humano ("a gente foi feito pra isso", "cada movimento é uma dança") e que, portanto, o palco é para todos.

A quinta vivência espiritual que gostaríamos de destacar diz respeito à decisão tomada, após a experiência com a rede Reprotai.[143] Conta que, em uma reunião, conseguiu "desabafar" as situações de violência sofridas e que, a partir daquele momento, decidiu não guardar mais para si os sofrimentos e sua história, mas assumi-la e contá-la, inclusive como forma de ajudar outros jovens. Essa decisão demonstra um movimento de abertura a si e ao outro. Por isso, apesar de o compreendermos também como uma reação psíquica ao alívio que a partilha lhe proporcionou, enxergamos a decisão espiritual na vontade de se abrir e se relacionar com o mundo, algo novo e exigente, uma vez que não era algo habitual para ela.

Outra vivência espiritual de Thaís que gostaríamos de destacar diz respeito ao processo de tornar-se responsável por si mesma, de um ganho de autonomia que só é possível

---

[143] Reprotai significa Rede de Protagonistas em Ação de Itapagipe. Foi fundada em 09 de agosto de 2004, com o objetivo de "lutar para formar, numa perspectiva ética, social e humana, cidadãos aptos a combater as desigualdades e buscar soluções para os problemas e desafios da sociedade e criar mecanismos de luta em defesa de uma qualidade de vida dos moradores da península de Itapagipe". Trata-se de uma rede presente em 14 bairros de Salvador, que oferece oficinas de estamparias, música, informática, estética, bijuterias e artesanato. Ela possui uma casa de referência, chamada "casa da juventude" que se localiza no conjunto Santa Luzia, no bairro do Uruguai, local onde Thaís mora atualmente (informação tirada do endereço http://redereprotai.blogspot.com.br/ em 15/01/2016).

pelo desenvolvimento da atividade do espírito. Em seu relato ela demonstra estar realizada por conseguir tomar decisões sozinha e se colocar os limites necessários. Trata-se de um limite internalizado e não mais imposto pelos pais, conforme afirma:

> Encontrei a minha vida, encontrei o meu mundo e não preciso ninguém ficar me segurando 24 horas. Eu posso andar com as minhas próprias pernas. Sabe, eu posso por o meu limite. Se eu quiser, eu vou e, se eu não quiser, eu não vou. E isso tá sendo muito massa, essa experiência. Massa mesmo! (Thaís, *trecho da entrevista*)

Essa vivência da autonomia se confirma ao falar dos jovens de hoje (e aqui ela cita o exemplo da irmã), que querem experimentar tudo, mas que não sabem "até onde podem ir" e acabam se prejudicando. Ao ser perguntada se ela reconhecia o seu próprio limite, Thaís afirmou que sim, que identifica que está passando do limite, quando percebe que não está sendo mais si mesma, quando entra no "falsete".

Essa autonomia lhe permitiu também buscar novas formas de "matar a sede de conhecimento", para além dos filmes e livros. Thaís conta que começou a fazer cursos e a se profissionalizar. Hoje ela trabalha no Espaço Cultural, onde ajuda outras jovens que vivem situações semelhantes à sua. Além disso, essas novas experiências parecem ter aberto na imaginação de Thaís um vasto campo de possibilidades de ação, levando-a a citar vários projetos para o futuro.

Dentre eles, relata querer abrir uma ONG para tirar jovens da rua e, ao recordar sua história, afirma querer ajudar principalmente mulheres adolescentes, conforme o relato:

> Imagina! Eu que sempre fui acolhida pela família já fui... tentativa de estupro; imagina essas meninas que têm que sobreviver, têm que vender o seu corpo para poder manter a sua sobrevivência. Imagina elas que não podem viver um momento romântico, um momento de solidão, um momento alegre, têm que viver o momento dos outros. O que os outros impor, ela tem que viver porque se ela não fizer isso ela não sobrevive (sic). (Thaís, *trecho da entrevista*)

O segundo projeto é abrir uma loja de roupa de *hip hop* ("O meu mundo é esse!"). Também quer ser cozinheira e, na segunda entrevista, acrescentou o ser atriz (fazer faculdade de artes cênicas) e criar uma associação de teatro. Este último projeto associa-se à vontade de Thaís de levar a sua experiência para outras pessoas, demonstrando que "cada degrau foi um obstáculo, mas eu passei esses obstáculos sem precisar me envolver com drogas... porque foram muitos obstáculos". Dentre eles, Thaís cita a dificuldade financeira ("a gente tinha que comer farinha, só farinha pura porque não tinha nada pra comer") e afirma que, se o jovem

que vive isso não tem “a mente elevada”, acaba se envolvendo com drogas, como foi o caso de seu irmão.

Portanto, ela quer levar essa experiência como um testemunho de esperança para os jovens. Quer mostrar que existem outras alternativas para lidar com as dificuldades, além das drogas. Alternativas que ela descobriu e experimentou, na medida em que encontrou um ambiente (Espaço Cultural) formativo que lhe ajudou no desenvolvimento da dimensão espiritual; na medida em que vivenciou o diálogo, a reflexão, a compreensão do vivido, e a ação solidária.

Thaís parece reconhecer esse seu movimento ao concluir que o jovem que tem “a mente elevada” consegue superar as dificuldades sem drogas. Ela passou a fazer de cada dificuldade um degrau na sua “escadinha” rumo ao crescimento, conforme afirma: “A minha escadinha até chegar ao topo. Na vida, até a morte, a gente vai subir esse degrau. Então, quanto mais você sobe, mais você ajuda outra pessoa. Você se ergue e ergue a mão pra outra pessoa se levantar também. É muito massa!”

Finalmente, gostaríamos de apresentar um conselho que Thaís quis dar aos jovens ao final da primeira entrevista, e também a sua visão a respeito das ações necessárias para diminuir a violência. Com relação ao primeiro aspecto, disse que cada ser humano tem o seu limite e que às vezes as pessoas querem ultrapassar esse limite para se “harmonizarem” em um grupo, porque se sentem isoladas. Então, ela afirma que a felicidade não está apenas no grupo de amigos, mas que é possível encontrá-la também “no seu momento sozinho”. Esse aspecto nos remete à interdependência ontológica entre pessoa e comunidade (STEIN, 1999e) e ao risco de negarmos nossa singularidade em prol de um grupo, como Thaís quis alertar para os jovens.

Com relação à violência, acredita que é possível diminuí-la, se as religiões se unirem e também se os adultos “entrarem no mundo dos jovens de hoje”. Acha que os adultos (“o mundo antigo”) ensinam errado, porque não deixam o jovem caminhar com as próprias pernas e ficam sempre “apontando” o que pode e o que não pode (da mesma forma como ela vivenciou com os pais e na igreja). Acha que essa postura não ajuda o jovem a dar seus próprios passos para se tornar uma pessoa autônoma e responsável. Afirma que, vivendo assim, quando ele tentar tomar uma atitude, serão atitudes “avassaladoras”.

A esse respeito dá o exemplo da irmã que é agitada, gosta de beber e de “dançar uma música que esculhamba com tudo”, que não “dá valor ao corpo humano”. Acha que hoje em dia o jovem está assim: “faço porque quero e não importa se vem me trazer consequência ou não”. Acha que não é simplesmente um fazer inconsequente por estar bêbado ou drogado, e

sim porque realmente ele acha que, porque é jovem, pode fazer tudo o que quer. Isso sobe pra cabeça dele".

Portanto, para Thaís, "o jovem teria que pensar mais", ou seja, desenvolver a sua dimensão espiritual e experimentar as coisas pouco a pouco, "de um jeito que o nosso limite permite" e não "se jogando de vez".

c) Interpessoalidade

Destacamos neste item as vivências interpessoais de Thaís ligadas à família, à escola e aos dois bairros em que morou (Lobato e Uruguai). Iniciando pela família, Thaís é a mais velha de cinco irmãos (3 mulheres e 2 homens), dos quais ajudou a mãe cuidar até os dezenove anos. Conta que a irmã mais nova, que nasceu quando ela tinha quatorze anos, a chama de mãe. Seus pais trabalhavam fora e ela assumia a casa e os irmãos. Desde os sete anos fazia comida para eles (daí o seu gosto pela cozinha). Levava-os para a escola e chegou até a levar a irmã caçula para o hospital quando ela tinha quatro meses, após ter introduzido um pedaço de algodão no nariz. Conta que os médicos se impressionaram ao ver "uma criança levando outra no médico", mas que acabaram atendendo, porque viram que ela havia passado as informações corretas e porque a irmã precisava ser socorrida com urgência. Thaís finalizou esse relato dizendo com um tom de orgulho: "cuidei de quatro!"

Afirma que a mãe tinha que trabalhar e, por isso, ela cuidava dos irmãos. Ao mesmo tempo tem o cuidado de dizer que não a culpa, já que, "para ela botar comida na mesa, tinha que deixar o amor de lado" e que, "quando ela encontrava o tempo, dava o amor como se fosse uma eternidade". A vivência que ela tem da mãe é a de uma pessoa aberta, com quem ela pode conversar e que a tenta compreender. Ao dizer "a minha mãe tenta entrar no nosso mundo, tenta ser um pouquinho de nós", Thaís parece experimentar com a mãe o tipo de relação que ela acredita que ajudaria os jovens a serem autônomos e responsáveis. Uma relação em que o adulto não impõe regras o tempo todo, mas busca, numa relação empática e diríamos, numa postura fenomenológica, suspender os seus preconceitos e compreender o que o jovem vive.

Um exemplo da qualidade da relação de Thaís com a mãe é o relato de que esta reconhecia o talento de Thaís para a dança e a incentivava: "(...) Aí veio minha primeira dança assim, meio robótica. Minha mãe viu e disse: 'você tem muita habilidade!'". Portanto, apesar de Thaís ter se distanciado do mundo dos pais, ela permaneceu aberta à relação com a mãe, que a enxergou e acolheu na sua singularidade, ajudando-a a avançar na busca pela fidelidade a si. De acordo com Edith Stein (1999a), temos nesta relação mãe e filha um exemplo de

vivência comunitária. Um exemplo de que, apesar de todas as adversidades enfrentadas (dificuldade financeira, morte de um membro da família), a possibilidade do encontro interpessoal e do cultivo das relações comunitárias nunca se perde. Como afirma Edith Stein (1999a), onde duas ou mais pessoas se encontram, aí a comunidade é possível. Trata-se de uma decisão ética em que as relações são guiadas não pelos "altos e baixos" do contexto e das emoções, mas pela decisão de permanecer na abertura e no interesse pelo outro, ainda que a dor ou o sofrimento gritem o oposto.

Diferente desta experiência é a vivência de Thaís em relação ao pai, que ela afirma ser "um pouquinho ignorante", uma pessoa fechada e que a obrigava a viver também fechada e a impedia "de conhecer o mundo". Conta que o pai batia nela e nos irmãos ("quando ele ia conversar com a gente, daí ele começava a partir da porrada") e que, apesar de o compreender e de terem se aproximado mais depois que ela saiu de casa, ainda assim não tem muita amizade com ele. O que prevalece nesta relação é a vivência da distância, do preconceito e do autoritarismo. Afirma, por exemplo, que no seu aniversário ele não lhe dava "nem um parabéns" e que, ao saber que ela estava frequentando o Centro Espírita, lhe perguntou se ela queria "entregar sua vida ao diabo". Afirma ainda: "Agora que eu me afastei, ele tá tentando ser um pai. Como é que pode, né?"

Ainda com relação às vivências familiares, Thaís conta que, um ano atrás, G., seu irmão de 17 anos, havia sido assassinado, devido ao envolvimento com drogas. Relata que ele era um menino "invocado", que acabou encontrando uma amizade com o seu "perfil". Afirma que ele havia encontrado, "como todo jovem negro", o jeito "mais rápido e fácil para "ganhar dinheiro", que era no "meio das boca" (sic). Afirma ainda que a motivação do irmão ao se envolver com tráfico era a vontade de "dar uma casa perfeita" para sua mãe e que ele dizia: "Nem que eu morra, eu vou tirar minha mãe desse sofrimento".

Relata que o irmão havia sido encontrado por policiais na casa de um traficante, juntamente com um adolescente que tinha matado uma pessoa. Os policiais os levaram para um local que Thaís afirma ser "desova dos jovens". Ali torturaram o adolescente e, para livrar o colega, seu irmão confessou participação no crime. Segundo conta, ele também foi torturado e os policiais pretendiam matá-lo, mas acabou sendo poupado quando um deles o reconheceu e disse: "Ah não! Esse é filho do irmão" (referindo-se ao pai de Thaís que era feirante no local onde o policial trabalhava). Sendo assim, G. foi levado para um centro de menores e, logo depois, transferido para uma Comunidade de Atendimento Socioeducativo, local onde fora assassinado, conforme relato de Thaís:

> (...) tinha mais ou menos uns sete meses que eu não tinha visitado ele e, quando foi num domingo, eu fui visitar ele e, na segunda, aconteceu a tragédia, que ele tinha morrido com sete adolescentes e quatro de maiores, viciados. Mataram ele, pegaram o lençol, levaram para o quarto e fizeram isso até quebrar o pescoço dele. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Um dos aspectos que nos chama atenção no relato foi o fato de o irmão de Thaís ter sido reconhecido e, por isso, poupado pelos policiais. Ao se referir ao pai de G. como "irmão", o policial utilizou um termo corrente entre os membros da comunidade cristã e, portanto, de forma indireta fez referência ao grupo religioso do pai. Não sabemos se o que levou o policial a poupar a vida de G. foi simplesmente o fato de ele ser alguém conhecido (filho do feirante com quem ele convive), ou se o ser "filho do irmão" e, portanto, de um cristão, pesou mais na sua decisão. As duas possibilidades também podem coexistir. De qualquer forma, podemos dizer que o policial reconheceu G. como alguém próximo e poupou-lhe a vida, ilustrando a fala de muitos moradores (inclusive jovens) de que se sentem seguros no bairro porque ali são conhecidos.

Além disso, considerando que o ser cristão influenciou de alguma forma na decisão do policial (seja por respeito – por ele também participar dessa comunidade – seja até mesmo por medo de ser punido), essa situação revela que a religiosidade suscita algum posicionamento (medo, respeito) tanto por parte da polícia como dos criminosos. Aprofundando esta análise do ponto de vista ético, ousamos afirmar que a presença do religioso (de uma pessoa que se identifica claramente como tal pelo seu modo de vestir, de falar, pelos objetos que porta) aponta para uma ética que contrasta com as ações praticadas pelos criminosos e pela polícia e, de alguma forma, tocam na humanidade dessas pessoas, cuja realização passa um posicionamento oposto ao da violência e do extermínio do outro. Ao reconhecerem e entrarem em contato com a sua humanidade, passam a enxergar e reconhecer também o outro como tal (empatia), o que pode ser um obstáculo para o matar, o roubar, já que o outro deixa de ser estranho e se torna um membro da mesma comunidade humana (STEIN, 1999e).

Além desse aspecto comunitário e religioso, chama-nos a atenção no relato de Thaís a afirmação de que o caminho traçado por seu irmão é o mesmo de "todo jovem negro que encontra uma oportunidade mais fácil", uma vez que a educação é precária. Neste caso, Thaís fala não apenas em nome da sua comunidade familiar e da perda do irmão de sangue, mas em nome de um grupo mais amplo formado pelas pessoas da raça negra. Ela reconhece, na situação do irmão, uma contingência típica enfrentada pelos jovens negros, vítimas de preconceito racial.

Como exemplo dessa situação, relata o descaso da instituição onde o irmão fora assassinado e a dificuldade de obter informações sobre o ocorrido. Cita também, em um tom de revolta, o modo como a notícia foi divulgada na mídia, que descreveu seu irmão como "o maior traficante do Lobato". Afirma:

> Desde que ele partiu, não sabemos porque ele morreu e, quando chegamos pra conversar nesse setor da ACA [Centro de Atendimento de Menores], eles falam: 'Ah! Depois a gente resolve... está arquivado'. Se fosse uma pessoa da alta sociedade, isso estaria na televisão... e quando o povo negro chega na televisão, chega de um jeito crítico. Considerou ele [seu irmão] como o maior traficante, sendo que ele tinha quatro meses como usuário. Ele entrou pra defender o amigo dele que estava sendo quase morto, espancado pelos policiais... (...) ele não aguentou ver aquele sofrimento do amigo dele. Disseram que ele estava envolvido, mas há testemunhas que disseram que ele não estava. Ele sempre é visto na mídia: 'O falecimento de G.C.R....' Quando chega na mídia, chega como o maior traficante do Lobato, menino homicida... mas não foi nada disso. Era um menino que era usuário de drogas – ele nunca negou isso – e ele roubou, ele sempre confessou isso. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Segundo relato, Thaís vivencia uma exclusão por parte de pessoas do seu povo – baiano, brasileiro – que repercute também em uma exclusão do Estado ao não garantir a mesma dignidade e direitos aos membros comunitários que pertencem a essa raça específica (STEIN, 1999a). A esse respeito ela afirma: "A nossa raça ainda é excluída. Não é ouvida tanto no emocional quanto de acordo com a lei". Esse sentimento de exclusão da raça negra vivenciado por Thaís recorda-nos a situação vivida por Edith Stein (1999c) em relação ao povo hebreu, e que a levou justamente a individuar a noção de "povo" e de "raça" e a afirmar que o que garante uma vida comunitária neste âmbito é a qualidade das relações e não o pertencimento a uma raça específica. Sendo assim, uma comunidade de povo pode ser formada por várias raças e é justamente a capacidade de abertura e acolhida das singularidades em um agrupamento, que possibilita identificá-lo como comunidade. Nesse contexto, o Estado, enquanto estrutura social, teria a função de contribuir para a realização de um valor que é a pessoa e, consequentemente, a comunidade de povo à qual ela pertence (ALES BELLO, 2000).

Portanto, a vivência de exclusão relatada por Thaís revela um povo fechado a uma raça particular e, por isso, um agrupamento em que se sobressai mais a característica da massa, onde a singularidade não tem espaço, do que de comunidade. Ora, se a comunidade não está presente, o Estado poderia intervir favorecendo o seu desenvolvimento. Entretanto, o que vemos, no relato de Thaís, é uma estrutura que reproduz a exclusão vivenciada nas relações cotidianas e que, portanto, está distante do seu sentido de existir.

Ainda em relação a esse aspecto, destacamos que o sentimento de pertença à raça negra explicitado por Thaís parece ter sido despertado no contato com o Espaço Cultural e com a Rede Reprotai. De fato, ela cita que passou por várias formações e que, hoje, como educadora também tenta passar para os jovens "os direitos e deveres deles, o lado da lei".

Tomou consciência de que muitas dificuldades vividas pessoalmente não eram exclusivas suas, mas se inseriam em uma dimensão comunitária, o que a ajudou a sair do isolamento em que vivia antes de conhecer o bairro do Uruguai e se solidarizar com outras pessoas, assumindo para si a responsabilidade de formá-las e defendê-las, em uma atitude que Edith Stein reconhece como a de uma "sustentadora da vida comunitária" (STEIN, 1999a).

Pelo relato, vemos que a descoberta do "ser membro" de um povo e não apenas "indivíduo" como afirma Edith Stein (1999e), não foi apenas uma tomada de consciência em nível intelectual, mas uma vivência pessoal de ter sido acolhida pelas pessoas do Espaço Cultural. Uma vivência comunitária que rompeu com a solidão e com o sentimento de não ter lugar no mundo. De fato, após várias experiências negativas relativas ao contato com o outro (hostilidade do pai, tentativa de estupro, *bullying* na escola, assassinato do irmão), Thaís afirma ter encontrado, no bairro do Uruguai, aquilo que buscava: "alguém que me ensinasse a dançar e que me acolhesse de acordo como um ser humano devia ser acolhido".

Além disso, com a morte do irmão, Thaís afirma que sua família "desabou" e que " ela ficou louca" porque acreditava ter uma "família perfeita". Como vimos, este foi um dos estopins para a saída da casa dos pais e, neste sentido, o Espaço Cultural parece ter ganhado o sentido de uma "nova família". Dois relatos ilustram esta afirmação. O primeiro fala da vivência de ser acolhida: "(...) o Espaço Cultural mais uma vez me resgatou que... junto com os jovens da rede Reprotai, que é a rede de protagonistas em ação em Itapagipe, me acolheram, me deram muito amor que eu nunca pensei que um ser humano podia dar e assim em diante estou seguindo minha vida".

O segundo relato diz respeito à vivência de acolher, que ela experimenta no papel de educadora e à qual associa com a maternidade: "Eu estou mais com a experiência de mãe. Não porque eu sou mãe, mas muito como educadora da Rede Reprotai... às vezes principalmente os pré-adolescentes me consideram como uma mãe que dá conselhos e outras coisas".

Além disso, com a rede Reprotai, Thaís vivenciou um novo modo de se relacionar com os outros e a importância de partilhar sua vida como forma de aliviar o peso das vivências negativas. Antes ela demonstrava apenas o que estava bom, não falava de tristeza e era "a conselheira". Não mostrava sua fraqueza. Agora ela começou a mostrar também "as sombras"

de seu viver, a mostrar-se mais inteira e de um modo mais pessoal. Afirma que tudo o que viveu de negativo é um peso muito grande para carregar sozinha: "É muito processo, muito processo pra uma cabeça só, entendeu?" Agora suas vivências podem ser partilhadas entre os membros da comunidade Reprotai. O peso do sofrimento se dissipa na comunhão de vida e de sentido. Uma vivência que a tem ajudado a crescer e a encontrar o próprio caminho, e a qual partilha como educadora, ajudando outros jovens a partilharem suas vidas, conforme demonstra o trecho a seguir:

> Então eu pego um adolescente, eu vejo por qual meio eu posso me comunicar com ele. Tenho uma facilidade porque eu sou jovem, passei por esse processo, então eu conheço um pouquinho como lidar. E eles acabam falando fatos terríveis, mas também fatos muito contagiantes, do cotidiano, da vida pessoal. O caso que mais me incomoda são adolescentes que têm dificuldade em se aproximar da família e são mães de quatorze, quinze anos (...) quando elas anunciam que estão grávidas, são expulsas de casa e até são espancadas mesmo. Há casos de estupro, pedofilia... e assim vai... (Thaís, *trecho da entrevista*)

Portanto, Thaís passou do isolamento à vida comunitária. Descobriu um novo modo de se relacionar e a partir dessa experiência tomou a seguinte decisão: "não quero guardar mais nada dentro de mim". Foi isso o que ela demonstrou com a disponibilidade para a entrevista e com as vivências que partilhou conosco. A impressão que temos é a de que Thaís está aprendendo a se relacionar, a encontrar o equilíbrio entre o falar e o escutar, entre o não falar nada e o falar tudo. Está se abrindo para si e para o outro, conquistando novas relações (com o namorado e com os jovens do Espaço Cultural) e, também, diferentes posicionamentos nas relações antigas (com os pais). Enfim, está exercitando e desenvolvendo um importante aspecto de seu ser, que parecia ter ficado atrofiado pelas vivências interpessoais hostis: o "ser social".

Antes de finalizarmos este item, gostaríamos de citar um aspecto do relato de Thaís, em que identificamos a solidariedade entre pessoas desconhecidas; solidariedade vivenciada na rua, em situações de violência e que nos aponta para uma vivência comunitária entre os moradores do bairro (e até da cidade). Como vimos, durante a tentativa de estupro, apesar de Thaís ter conseguido fugir uma primeira vez, o que a salvou não foi a luta corporal, uma vez que estava impotente diante do tamanho e da força do homem. O que a salvou foi a presença de um grupo de religiosos e a ameaça que lançou ao dizer que gritaria por socorro. Isto porque ela afirma que o "povo de Salvador" costuma socorrer as pessoas. Portanto, apesar do socorro não ter ocorrido de fato, identificamos essa situação como uma vivência comunitária, na medida em que Thaís tinha a convicção dentro de si de que, se gritasse, seria atendida pelo

grupo que passava. No momento da dificuldade essa certeza lhe deu a força necessária para enfrentar a situação, e aqui recordamos as palavras de Edith Stein (2007) ao afirmar que "um intercâmbio vivo com os homens é essencialmente diferente de um compreender intelectual" e que o sentimento de não estou sozinho, ou seja, "o sentir um contato com algo que é semelhante a mim e que tem uma vida comigo" me fortalece (STEIN, 2007, p. 511).

Portanto, Thaís se apoiou nessa vivência comunitária, experimentou naquele momento o sentimento de estar acompanhada – uma "unidade de vida" que contrasta com a vivência anterior da exclusão (STEIN, 2007, p. 511).

2. A esfera psíquica e a esfera espiritual

Destacamos, neste item, uma vivência de Thaís que pudemos captar ao longo dos relatos, e que descrevemos como um movimento de integração entre as esferas psicofísica e espiritual, que, em última instância, poderia ser lido como um processo de integração de si. O que nos chama a atenção, sobretudo, é o desenvolvimento gradual da dimensão espiritual e o modo como Thaís vem tomando consciência do vivido, compreendendo, organizando e inclusive agindo com maior serenidade e reflexão.

Esse movimento pode ser percebido tanto pelo percurso relatado, como pela mudança observada na maneira de relatar, diferente em cada entrevista. Iniciando pela contemplação do percurso de Thaís, o período que antecede a mudança para o bairro do Uruguai é marcado pela vivência de muitas situações de sofrimento e, sobretudo, por uma maneira reativa de lidar com a violência que era o fechamento em si mesma e o isolamento. As situações adversas a "sufocavam" e ela extravasava suas emoções através da dança "expressiva", "fazendo corpo com a música". Chama-nos a atenção que, em um dos relatos, ao referir-se a esse modo de se expressar, Thaís afirma que fazia isso para "encontrar a felicidade e a beleza" e que era como se entrasse em um "mundo paralelo".

> O que eu fazia? Eu andava pela rua vagando assim, sem destino. Quando eu parava num canto, era dança. Chegava numa praia onde não tinha ninguém, ninguém, ninguém e pronto. Chegava lá no meu canto, pronto. Expressava os meus sentimentos na fala, nos gestos também e na dança. Depois, em seguida, botava a minha música e dançava. Daí, quando eu saía daquilo e voltava para o meu mundo, o mundo real de todos os seres humanos, eu só vivia na solidão assim, era difícil eu ter um riso e, quando eu ria, era um rir assim, interpretado sabe, de atriz, que não é de sentimento. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Portanto, Thaís parecia viver uma cisão interior, oscilando entre o "mundo real de todos os seres humanos", cuja vivência predominante era de contenção, tristeza e simulação ("era um rir interpretado, de atriz e não de sentimento"), e o mundo que ela criava e onde buscava "a felicidade" que não encontrava no dia a dia. Um mundo próprio em que ela se permitia extravasar as emoções, e onde a vivência do "limite sufocante" era banida pela ausência de regras (exceto da regra do vale tudo), e pela ausência do outro.

Além desse recurso, que Thaís compara a um "vício" que lhe trazia "alívio", ela também relata que vivia "no mundo encantado dos filmes"; portanto, em um mundo fantasioso que, se por um lado, a distanciava de si mesma e da própria vida, por outro, a protegia de outro mundo ilusório em que muitos jovens acabam se refugiando: o mundo das drogas ("[a droga] é o ponto de apoio mais fácil que o jovem tem"). A esse respeito afirma que era discriminada pelas meninas do bairro, que a chamavam de "patricinha" por gostar de ler e por não querer se envolver com os meninos do tráfico. Afirma:

> Mas eu não era patricinha, era só uma pessoa que queria crescer na vida. As meninas do meu bairro achavam que pra ser popular tinha que namorar traficante, tinha que ficar com o mais popular do bairro e esses meninos eram usuários de drogas (...). Tinha um campo e eu sempre ia ler livros lá (...) era sede de conhecer o mundo, já que eu não conhecia realmente, mas conhecia pelo livro, pela televisão do vizinho. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Portanto, apesar de todos os condicionamentos inerentes a essa situação, o apelo do espírito se fazia notar pelo desejo de "crescer", pela insatisfação com a própria vida e a busca de alternativas, pela insatisfação por não conseguir ser ela mesma e demonstrar o que realmente sentia no "mundo real de todos os seres humanos", "pela sede de conhecer o mundo" e pela vontade de viver concretamente a realidade que acessava pelos filmes.

O apelo do espírito se fazia notar, ainda, pelas tomadas de decisão que Thaís foi assumindo, e que ela descreve como "atitudes" (furar a orelha, usar *shorts*). Ao relatar essas atitudes, ela afirma ter dito para si mesma: "Chega! Eu quero ser eu, quero... quero me sentir, quero tomar minhas decisões, quero respeito, quero ser responsável e para isso eu tenho que sair da saia dos pais".

Sua fala expressa a necessidade de encontrar-se consigo mesma, o início de um processo de autoconhecimento e de vivência da própria identidade e, sobretudo, de "tomar a própria vida nas mãos", já que reconhece nessas "atitudes" o exercício da própria vontade – algo recente que precisava ser fortalecido: "Nisso em diante eu tenho tomado mais atitudes, mas tem um fortalecimento pra isso porque eu tô só com onze meses nessas atitudes todas". Portanto, o que Thaís expressa nessa afirmação é a necessidade de educar essa "força da

alma" que é a vontade, a qual passou a exercitar com mais afinco recentemente (STEIN, 1999e, p. 72).

A primeira decisão que nos chama a atenção foi o fato de ter comprado um computador com o dinheiro de seu primeiro "bico", aos 14 anos. Segundo relato, essa atitude foi motivada pela vontade de conhecer o mundo "real" ("na compra desse computador foi que conheci um mundo novo por fotos"). A segunda foi a busca, na internet, de cursos profissionalizantes e de um lugar para dançar. Nesta busca conheceu o *hip hop* e encontrou o Espaço Cultural – um lugar que a "acolhia como um ser humano devia ser acolhido".

Pelo relato, vemos que o contato com esse Espaço foi uma experiência de acolhimento e de vivência da própria dignidade. Vivência a qual Thaís respondeu com abertura e receptividade, apostando nesse novo mundo como um local que favoreceria a sua realização. Thaís parece ter encontrado, pela primeira vez, uma comunidade no sentido steiniano do termo. Foi acolhida, experimentou o sentimento de pertença àquele grupo e se deixou formar por ele, conforme demonstra a seguinte expressão: "E aqui eu fiquei; alagada aqui mesmo. Tô super alagada! (risos) ".

Durante alguns meses, ela frequentou o bairro do Uruguai sem, contudo, deixar a casa paterna. Duas situações parecem ter sido fundamentais para a mudança definitiva: a morte do irmão e o namoro com o professor do Espaço Cultural. Com relação ao assassinato do irmão, afirma que esse acontecimento rompeu com a visão ilusória da própria família como sendo "perfeita".

A segunda situação diz respeito ao início do namoro com o professor do Espaço Cultural. Diante desse contexto, é possível compreender a afirmação de Thaís de que "está super alagada". O contato com o Uruguai lhe proporcionou novas experiências e a concretização de vivências que antes ela experimentava apenas na imaginação. A esse respeito afirma que hoje não precisa mais dos filmes porque sua vida "é um filme".

Além disso, a participação nas reuniões da rede Reprotai foi um divisor na vida de Thaís, à medida que ali ela se sentiu acolhida e conseguiu desabafar as vivências de violência sofridas. Romper com o silêncio a apaziguou, gerando uma sensação de bem-estar e uma reação de "contar tudo pra todo mundo", "jogar tudo" e não guardar nada dentro dela, conforme relata:

> Então eu ficava assim para mim guardada e assim, acho que faz três semanas que eu comecei a não guardar isso, jogar tudo, contar pra todo mundo e eu não quero mais guardar nada dentro de mim (...). Eu estou tentando assim, amenizar mais a minha dor porque é muito peso, de estupro, de morte na família, de dificuldade financeira e na educação também. E é muito

> processo, muito processo pra uma cabeça só, entendeu? (Thaís, *trecho da entrevista*)

A percepção que temos é a de que Thaís rompeu com a divisão entre os dois "mundos paralelos" em que oscilava entre a contenção "no mundo real" e a catarse "no mundo criado", e passou a viver – de modo mais impulsivo – apenas "no mundo real".[144] Nesse sentido, compreendemos esta vivência como um primeiro movimento de abertura espiritual mais amplo, e de integração de si.

A vivência de partilhar o seu mundo interior no grupo da Rede Reprotai parece tê-la motivado à decisão de "não guardar mais nada". Tal decisão, que reconhecemos como uma atividade do espírito, concretizou-se de uma maneira mais reativa do que refletida, o que se evidencia pela afirmação de que começou "a jogar tudo" e a "contar pra todo mundo". Portanto, não importava "para quem" e nem "o que" falar. Tratava-se de um gesto movido pela necessidade de deixar sair o que a estava sufocando; sair tudo para qualquer pessoa de modo indiscriminado, em uma vivência que ela compara à explosão de uma "bomba atômica" ("Assim ó, explodiu uma bomba atômica aqui, que quando explode, explode tudo!").

De fato, a "explosão" atingiu "tudo". Atingiu várias áreas de sua vida, marcadas por novas "atitudes", em uma busca por autonomia que ela compara à do "adolescente". Começou a fazer cursos, a conhecer a cidade e a agir externando essa nova experiência de posicionamento pessoal. Conta que furou a orelha e mudou seu modo de vestir, rompendo com uma postura em que ela afirma que olhava o mundo "pelo olhar de meus pais" e que achava que respeitá-los era "fazer tudo o que eles queriam".

Thaís encontrava-se nesse momento de sua vida quando realizamos a primeira entrevista ("faz três semanas que eu comecei a não guardar isso [situações ruins pelas quais passou]"), daí a compreensão do modo eufórico com que ela relatava suas vivências, e da diferença de tom observada na segunda entrevista, realizada oito meses depois. De fato, identificamos no momento da segunda entrevista (e aqui entramos no segundo aspecto que nos permitiu identificar o desenvolvimento da atividade espiritual) que Thaís parecia mais aberta a si e ao outro, e mais consciente e reflexiva.

Para ilustrar essa percepção, selecionamos dois temas que foram abordados em ambas entrevistas e comparamos os relatos. O primeiro diz respeito à sua relação com a colina onde se localiza a Igreja Nossa Senhora dos Alagados; e o segundo trata do seu relacionamento com o namorado. A respeito da colina, na primeira entrevista percebemos um tom fantasioso

---

[144] A esse respeito, afirma por exemplo que hoje não faz mais o que fazia "para buscar a felicidade a beleza".

ao afirmar que ali é o seu local "secretinho", "um mundo fantástico" em que ela "faz seu mundo". Conta que costumava frequentar aquele local tarde da noite, para dançar. Portanto, parece-nos que a colina havia sido o local eleito no bairro do Uruguai para a realização do "ritual da dança" que lhe permitia expressar suas emoções e que, como vimos, assumia inclusive a conotação de um ritual sagrado (a exemplo do exorcismo em relação à tentativa de estupro).

Retomando a noção de hilética (ALES BELLO, 2014), vemos que o fato de ser uma colina, um lugar alto e central, que permite ver o céu ("ver as estrelas"), ressoou positivamente em Thaís ("é um mundo fantástico"), levando-a a elegê-la o "seu local secreto". Além disso, o subir a escada lhe permitia viver concretamente a experiência de "transformar cada dificuldade em um degrau", vivenciando com o corpo movimentos que correspondiam ao sentido espiritual de superação e crescimento ("E quando eu corri, eu subi aquela escadinha, e em cada escadinha eu pensava uma coisa: eu vou, eu quero, eu posso").

Este foi, portanto, o sentido da colina expresso por Thaís no contexto da primeira entrevista. Um local idealizado como "um mudo fantástico", onde não havia espaço para o perigo ou para aspectos negativos. Relata que, às vezes, encontrava meninos se drogando, mas que não sentia medo e que não ligaria se eles quisessem fazer algo com ela, porque ela estava em seu "momento feliz". Na segunda entrevista, ao ser questionada se ela continuava a frequentar a colina, afirma que "nunca mais" tinha ido. Explica:

> Porque essa área pra mim é uma coisa tão velha... foi um momento relax, vamos dizer assim, em que eu expressava minha raiva, meu sentimento de melancolia. Virou um ponto de droga (...) Aquele mundo encantado que eu via ali na Igrejinha virou um mundo de socorro (...) porque eu acho que quem entra na droga, não entra porque é bom, mas porque tem uma vida negativa. (Thaís, *trecho da entrevista*)

Chama-nos a atenção, em primeiro lugar, o relato de que a ligação pessoal que ela tinha com aquele local, é coisa do passado. A forte intensidade da vivência em relação à colina, captada no relato da primeira entrevista, parece ter se esvaído na segunda, em que o discurso assumiu um tom mais ameno e racional, como se ela dissesse "isso já passou, não tinha tanta importância, foi apenas um momento relax". Thaís parece ter ganhado um distanciamento do vivido e, com isso, ganhado também maior percepção de si, ao reconhecer que vivia um aspecto fantasioso naquela vivência ("aquele mundo encantado que eu via") e do contexto, já que ela afirma ter virado um ponto de drogas (embora já fosse anteriormente).

O segundo tema que evidencia a mudança de Thaís refere-se ao seu namoro. Na primeira entrevista, ao descrever o seu novo momento de vida, afirma que estava "casada" há

três meses. Relata o desenrolar do relacionamento (primeiro contato, primeiro beijo) em um tom apaixonado e eufórico. Afirma ser "romântica" e viver cada detalhe com intensidade. Foi justamente nessa ocasião em que disse não precisar mais dos filmes, porque agora vivia um filme.

Na segunda entrevista, Thaís parece estar mais cautelosa e ora refere-se ao companheiro como "marido", ora como "namorado". Chegou a dizer que pretendiam se casar e formar uma família. Além disso, relata que agora o conhece melhor e que está aprendendo a se relacionar com ele. Descreve algumas dificuldades no relacionamento como o ciúme, por exemplo, demonstrando que a idealização inicial está dando lugar a uma abertura, própria do espírito, e a uma percepção mais objetiva[145] e ponderada da realidade.

Como vimos, o contato com o Espaço Cultural e a vivência comunitária experimentada nesse contexto parecem ter sido fundamentais para esse processo de desenvolvimento da dimensão espiritual, em que percebemos Thaís mais aberta, consciente e decidida. Os relatos da segunda entrevista evidenciam um avanço neste sentido, em relação à primeira. Enquanto a primeira foi marcada pela decisão de "não guardar mais nada para si" e por um movimento explosivo de experimentação de um novo modo de ser, na segunda se evidencia um novo momento do percurso de Thaís, em que ela parece mais serena e reflexiva, ou seja, além de estar assumindo a própria vida nas mãos e tomando decisões, o seu agir parece menos impulsivo e mais dialógico, revelando um avanço em direção à integração de si.

Além desses aspectos, vemos também a repercussão do Espaço Cultural na formação de Thaís, pela percepção de que ela passou a elaborar intelectualmente algumas vivências e a utilizar de modo intencional determinadas expressões, a fim de explicitar o sentido do vivido. Um exemplo deste aspecto foi o fato de ela dizer "a morte do meu irmão" e, em seguida, se corrigir: "quer dizer, a morte não; o assassinato do meu irmão". As vivências pessoais assumem, nesse terceiro momento, um caráter social e político; e o vivido passa a ser instrumento de conscientização e de luta pelos seus direitos, mas também de todos os outros que vivenciam situações semelhantes.

Essas diferenças ilustram, portanto, o desenvolvimento da dimensão espiritual, do autoconhecimento, do fortalecimento de si e da consciência da importância da dimensão comunitária na sua vida. Demonstram, enfim, o processo formativo de Thaís e a crescente integração entre as diferentes esferas de seu ser.

---

[145] O termo objetividade é utilizado no sentido de captar as características próprias do objeto da vivência, sem projetar o seu mundo interior e os seus sonhos nas situações, o que seria uma vivência de fechamento que a impediria de enxergar o outro.

3. Ética e religiosidade

Com relação à religiosidade, a percepção que temos é a de que Thaís exclui dessa vivência a adesão a alguma religião específica. Seus pais são cristãos, pertencentes à Igreja Pentecostal. Até a juventude ela os acompanhou nessa Igreja, embora vivenciasse esse ambiente como algo hostil, que a aprisionava. Sentia-se "sufocada" pelas regras, principalmente em relação ao modo de se vestir e de dançar. Reclama que, quando iam à praia, ela tinha que usar saia e blusa, "não podia vestir um shortinho pelo menos". Com relação à dança, relata que só era permitido "danças evangélicas", e afirma: "(...) não podia dançar dança expressiva; aquele negócio assim de raiva, e da sensualidade. Eu gosto muito de jogar na sensualidade".

Portanto, Thaís vivia a regra como privação.[146] Não se sentia bem na Igreja e isso não a ajudava a se fortalecer como pessoa. Retomando Edith Stein (1999a) e a noção da força vital, parece-nos que Thaís esforçava-se para manter uma forma externa cuja ressonância interna era negativa, e, por isso, em vez de alimentá-la, lhe provocava um mal-estar que consumia a sua força. Ela vivencia isso como uma contradição em relação ao que deveria ser a experiência do divino, reconhecido como o "Deus que dá força". Na sua visão, se Deus dá força, e se a Igreja é o lugar do encontro com Deus, então a Igreja deveria ser um lugar onde as pessoas se fortalecem, mas não era isso o que ela experimentava. A esse respeito afirma que ali não era permitido ela se expressar como gostaria porque era "só pra Deus", e complementa:

> Pra Deus, é só pra Deus. Eu sei que tudo isso é só pra Ele, mas também pra gente O adorar, a gente tem que se sentir bem. Eu sempre aprendi isso, mas eu nunca falei a ninguém: se você quer ser um adorador, você também precisa se fortalecer para adorar, porque você não encontra força em você. Só Deus que nos dá a força, então a gente precisa encontrar força, entendeu? (Thaís, *trecho da entrevista*)

O fato de Thaís não se sentir bem e não encontrar forças na Igreja nos remete à discussão de Edith Stein (1999e) a respeito da relação entre pessoa e comunidade. Ao abordar o tema da formação social, ela afirma que, "quanto mais a comunidade envolve o indivíduo

---

[146] Ao escrever este trecho, lembrei-me das monjas beneditinas, das suas vestes, da disciplina e da regra de vida. Um observador distraído poderia julgar aprisionamento esse modo de viver, mas não é esta a impressão que temos ao reparar, com cuidado, no semblante sereno das "irmãs". Para aquelas cuja alma encontra-se em casa neste ambiente, a vivência é de liberdade e realização. Por isso, pensei que o problema não é a regra em si, mas o modo como cada um a vivencia e se aquele ambiente corresponde a um apelo pessoal, ou seja, ao modo próprio da pessoa viver a sua religiosidade – uma vez que ela pode ser vivida e expressa das mais diferentes maneiras.

no seu 'mecanismo' e o conforma ao seu tipo, maior é o perigo que a natureza individual deste seja inibida no seu desenvolvimento" (STEIN, 1999e, p. 53, Tradução nossa). Esta afirmação parece se afinar com a vivência de Thaís ao dizer, por exemplo, que o tipo de dança que ela gostava não era permitida na Igreja. O seu modo de expressão não era "adequado" para adorar a Deus. Portanto, ela sentia que sua singularidade não era acolhida e que, para pertencer àquele grupo, deveria se conformar a um tipo específico e a determinadas expressões, nas quais não via sentido.[147]

Soma-se a esse contexto a nossa percepção de que Thaís é uma pessoa movida prevalentemente pela dimensão sensível (psicofísica) e, sendo assim, o sentir-se bem parece ser um critério predominante na sua hierarquia pessoal de valores ("pra gente O adorar, a gente tem que se sentir bem"). Além disso, os relatos revelam que este "se sentir bem" estava associado ao poder dar vazão às suas emoções através do corpo (da dança e da música), e isso nos permite compreender a rejeição às regras da Igreja associadas a essa dimensão.

Outro relato que ilustra essa análise é o fato de ela rejeitar também a "dança coreografada", demonstrando que a sua rejeição em relação à Igreja não dizia respeito à experiência religiosa em si, até porque ela afirma que "só Deus dá a força" – ou seja, reconhece a existência de uma Potência –, mas se trata de uma reação à impossibilidade de se expressar de um modo que a faz se sentir livre e bem.

Trata-se, portanto de uma vivência contraditória em que a compreensão intelectual (de que Deus existe e de que a Igreja seria um lugar para receber a Sua força) não condiz com a experiência (de que na Igreja não encontra força porque não pode se expressar como gosta). Thaís não nega a existência de Deus, mas parece que há uma barreira psíquica que a impede de fazer a experiência pessoal do encontro com o divino naquele ambiente religioso. Recorrendo mais uma vez a Edith Stein (1999a), duas hipóteses podem nos ajudar na compreensão dessa vivência.

A primeira é a de que o mal-estar que Thaís sentia naquele ambiente específico consumia a sua força vital de modo que não havia força suficiente para que ela pudesse viver o conteúdo religioso inerente à situação. Tal afirmação decorre da observação de Stein (1999a) de que "é necessária uma vitalidade bem determinada para poder aceitar e viver qualquer conteúdo..." (STEIN, 1999a, p. 112).

---

[147] Neste ponto ressaltamos que não temos a pretensão de analisar a comunidade religiosa à qual Thaís pertencia, até porque não temos conhecimento suficiente para isso. Nosso objetivo é analisar as vivências de Thaís em relação a esse contexto.

A segunda – que não exclui a primeira – é de que a compreensão de Thaís a respeito da experiência religiosa se restringe ao nível do bem-estar psicofísico, eliminando deste contexto vivências diferentes desta, como a possibilidade de uma renúncia pessoal ligada ao reconhecimento de um valor supremo ao qual se quer doar. Referimo-nos aqui à noção do sacrifício citado por Ales Bello (2014) em que a própria vida é oferecida à divindade. Trata-se de um exemplo extremo, mas que demonstra um aspecto digno de ser reconhecido em uma religiosidade madura, e que diz respeito também à vivência comunitária; ou seja, a busca por servir o outro (ou o Outro), que se caracteriza como um movimento de abertura próprio da dimensão espiritual.

Todos esses aspectos parecem estar relacionados aos sofrimentos vividos por Thaís, que provavelmente a levaram a um fechamento em si mesma – em uma atenção voltada para si que lhe impedia de ver e escutar o outro – como reação à hostilidade experimentada no mundo (condicionamento externo);[148] mas também, como vimos, ao seu modo próprio de ser, bastante sensível aos estímulos sensoriais (condicionamento interno). Conforme afirmamos, e aqui entramos na questão ética, as sensações provocadas pelos estímulos sensoriais parecem ser um dos critérios fundamentais para Thaís nas suas avaliações e escolhas, e isso acontece também na dimensão da religiosidade.

O que ilustra essa percepção é a descrição que ela faz das diferentes religiões e o critério de comparação que utiliza para sua análise. Ao se mudar para o bairro do Uruguai, Thaís conta que passou a frequentar um Centro Espírita, e compara o ambiente deste local com a experiência na Igreja Cristã:

> A religião cristã que eu era se chama... é... Pentecostal. Então é uma Igreja agitada tipo um candomblé sabe? O povo não considera o candomblé também. Mas era tipo um candomblé assim, tinha batuque, baterista. E assim, o espiritismo é um lugar assim, de você relaxar, de você encontrar a pessoa que você é. (...) eu me encontrei assim... que os lados...os dois lados; o agitado e o sereno, tudo se combina como o bem e o mal. Tudo se une. (Thaís, *trecho de entrevista*)

Portanto, a sua descrição diz respeito prevalentemente ao tipo de música, ao ritmo e ao fato de o ambiente ser calmo ou agitado. O que Thaís capta de modo mais intenso, o que a toca é a música; e aqui fazemos referência à análise anterior em que a dança (e consequentemente a música) assume um sentido sagrado para Thaís. Sua força, o Deus que dá

[148] Trata-se de um aspecto que pode dificultar também a vida em comunidade, uma vez que esta exige muitas vezes renúncias (STEIN, 1999e).

força, ela encontra na dança, e daí a importância desse critério (do ritmo predominante do ambiente) na descrição das religiões.

Além disso, chama-nos a atenção que a vivência no Centro Espírita não teve um significado pessoal de adesão a esse tipo de religiosidade. Thaís o vivencia sim como um local de autoconhecimento e de crescimento pessoal, mas cuja essência não é religiosa. Afirma que ali se sente bem, sente paz, aprende, recebe conselhos, "relaxa" e se "encontra consigo mesma", mas, ao ser questionada se ela tinha uma religião, ela se posicionou contrária à adesão a uma religião particular, afirmou que sua "religião é Deus", conforme ilustra o relato:

> Assim, antes eu pertencia à Igreja Cristã, hoje eu pertenço à religião Deus. Porque acho que é assim, pra você ter uma religião... quem você vai adorar? Quem é esse? Por que você vai adorar a esse Deus? E nisso eu encontrei. Estou visitando o Centro Espírita, mas eu não sou espírita. Às vezes, visito a Igreja, mas eu não sou cristã, entendeu? E nisso eu estou adorando um só Deus, só um Ser só. Mesmo visitando crenças diferentes, religiões diferentes; mas eu estou adorando um Deus. E é muito massa essa experiência! (Thaís, *trecho de entrevista*)

Thaís passou a vivenciar a religiosidade de um modo próprio, "visitando" diferentes comunidades religiosas, sem aderir a nenhuma delas. "Visita" a Igreja Cristã e também o Centro Espírita, mas não se considera nem "cristã" e nem "espírita". Afirma que nos dois lugares ela adora o mesmo Deus. Ela acredita na existência de um único Deus; e isso demonstra que, apesar de todo sofrimento vivido no contexto religioso, ela manteve uma abertura para o Sagrado.

Por outro lado, parece que, em reação a essa experiência negativa de vida comunitária, ela desvinculou a vivência da fé de uma religião específica, encontrando uma justificativa razoável (de que se escolher uma religião estará escolhendo um Deus específico sendo que Deus é um só) para se proteger das dificuldades inerentes a qualquer contexto religioso. A esse respeito, Ales Bello (2014) afirma que a religião é um instrumento de aproximação do Sagrado, mas que seus membros não espelham a sua essência de modo perfeito, já que do ponto de vista humano é muito difícil realizá-la. Portanto, parece que Thaís encontrou uma forma de se proteger não de Deus, nem das religiões, mas das pessoas, da violência e dos limites da convivência humana presentes em qualquer tipo de agrupamento.

Esse limite humano, que tanto a fez sofrer, foi vivenciado não apenas no interior de uma comunidade religiosa, mas na relação entre as pessoas de diferentes religiões. Afirma que "é mais uma rixa" que ela deve enfrentar uma vez que seu pai – e os cristãos de um modo

geral – não concorda com o fato dela frequentar o Centro Espírita, e afirma que ali ela está "adorando a Satanás". Thaís conclui que "um não acredita na religião do outro", mas que para ela "Deus é um só", e que a união entre as religiões seria uma maneira de "combater a violência".

> Então assim, do mesmo lado que eu encontro assim, uma paz, uma coisa pra combater a violência no espiritismo, eu encontro nos cristãos também. Tipo assim, podia se unir e se se unisse véio, ia ficar muito massa! Ia ser assim, uma coisa de chamar a atenção dos jovens, mas também de outras pessoas assim: 'Como pode o espiritismo com cristãos?' Mas quando se bate assim, é a mesma coisa, só que um é agitado e o outro é relax. Então, pra combater a violência ia ser muito massa, massa mesmo sabe?! (Thaís, *trecho de entrevista*)

Portanto, para Thaís, o testemunho de unidade entre as religiões – e diríamos, entre as pessoas religiosas que normalmente pregam a paz, mas nem sempre a refletem com suas atitudes – seria uma expressão surpreendente e, por isso, um instrumento eficaz no combate à violência. Essa observação de Thaís em relação à paz, aliada à afirmação de que "Deus dá a força" e de que não encontrava força na Igreja Cristã, ilustra a sua busca por uma vivência autêntica da religiosidade, que ela associa ao fortalecimento pessoal e à paz. Parece que as incoerências observadas e vividas no interior da comunidade religiosa a fizeram dar um passo atrás em relação a sua inserção em uma religião específica, e a buscar de modo autônomo o encontro com o Outro.

Parece-nos que, assim como Thaís busca o crescimento e a realização de si em outras dimensões, o busca também no âmbito da religiosidade; e, apesar de reagir negativamente a sua história (e à experiência do limite humano que impede a vivência do divino em toda a sua Potência), fechando-se à possibilidade de inserção em uma determinada comunidade religiosa, o seu movimento de "visitar" diferentes religiões ilustra a necessidade da vida comunitária para o nosso desenvolvimento, inclusive nesta dimensão. Uma necessidade que, por ora, parece ser suprida pelo contexto do Espaço Cultural.

Além disso, chama-nos a atenção, no relato de Thaís, o fato de ela afirmar que a unidade entre as religiões é possível porque "é a mesma coisa", ou seja, porque toda religião é igual e o que as distingue é apenas o ritmo. O argumento de que é possível haver unidade porque não existem diferenças parece ferir a visão de comunidade de Edith Stein (1999a), segundo a qual a singularidade é riqueza e não ameaça; a unidade é fruto do diálogo e da complementariedade, e não da uniformidade ou massificação. Por outro lado, essa afirmação também pode ser lida no sentido fenomenológico de que, apesar de todas as diferenças, Thaís

captou uma essência comum às religiões (que nos permite identificá-las como tal), e que, de acordo com Ales Bello (2014), diz respeito ao fato de serem um instrumento de aproximação da Potência – que se revela ao ser humano graças à abertura ontológica para essa dimensão.[149]

Além dos aspectos acima analisados, o movimento de Thaís em relação à experiência religiosa também pode ser lido no contexto mais amplo que descrevemos como o seu caminho formativo de realização de si, e que passa pela busca de autonomia em relação aos pais. Nesse sentido, a vivência na "Igreja cristã" é mais um exemplo da afirmação de que ela "enxergava o mundo pelos olhos dos pais" e buscava fazer a vontade deles como forma de expressar respeito. Ela acompanhava os pais em uma religião, da qual não se apropriou; ia à Igreja em obediência a eles e não motivada por uma vivência originária em relação ao divino.

Nesta mesma linha, a experiência no Centro Espírita ilustra a busca de Thaís por um caminho próprio que, somada às suas outras atitudes (de furar a orelha, usar *shorts*), revela-se o oposto ao que ela vivia na casa dos pais. Um relato que exemplifica essa observação é o fato de ela dizer que se surpreendeu consigo mesma ao entrar em um Centro Espírita.

> (...) eu nunca pensei que eu ia entrar lá, já que eu era evangélica. Há dezesseis anos no Evangelho (...). Há [durante] dezesseis anos eu fui ensinada dizendo que é satânico, que eram coisas assim, sabe... que traz coisa ruim (...). Então, meu mundo mudou realmente. (Thaís, *trecho de entrevista*)

Portanto, a busca por uma religiosidade autêntica insere-se nesse momento da vida de Thaís em que ela "está experimentando muitas coisas"; como a personagem Alice que experimentava, mesmo que "desse medo". Ela está "pesquisando" e "analisando", em um movimento de abertura para a novidade do mundo, que passou a enxergar com "curiosidade adolescente" e não mais "com os olhos dos pais".

Esta descrição remete-nos também ao campo da ética, já que Thaís passou a tomar decisões de forma autônoma e cada vez mais consciente. Pelo relato das duas entrevistas e pela descrição realizada no item "2. A esfera psíquica e a esfera espiritual", percebemos que a

---

[149] Sobre este tema, Ales Bello (no curso Experiência religiosa: entre Fenomenologia e Psicologia" ministrado no IPUSP/SP de 8 a 11/09/2015) também faz referência ao depoimento do papa João Paulo II que, ao ser questionado a respeito da existência de muitas religiões (se Deus é um, por que tantas religiões?), atém-se à "raiz comum" entre elas, que é o próprio ser humano e à busca de resposta para os enigmas de sua condição (o que é o homem, qual o sentido e o fim de sua vida, o que é o bem, qual a origem e o sentido do sofrimento). João Paulo II afirma que "todos os povos constituem uma só comunidade. Têm uma origem comum, uma vez que Deus fez todo o gênero humano habitar a face da Terra. Tem igualmente um fim comum (...). Desde a Antiguidade até a época atual encontra-se entre os diversos povos certa percepção daquela força misteriosa que preside o desenrolar das coisas e acontecimentos da vida humana, chegando mesmo às vezes ao conhecimento de uma Suprema Divindade ou até do Pai" (João Paulo II. *Cruzando o limiar da esperança: depoimentos de João Paulo II.* Vittorio Messori. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 85).

reflexão e o autoconhecimento foram ganhando espaço nesse processo. Ela continua sendo fortemente impulsionada pelas sensações, mas outros critérios, além do bem-estar psicofísico, foram incorporados no discernimento de suas ações. Passou, por exemplo, a avaliar os perigos em relação à frequência da colina de madrugada (levando em conta o ambiente); e a perceber o seu namorado e a considerar o temperamento deste no relacionar-se com ele (levando em conta o outro).

No próprio relato Thaís expressa essa transformação ao dizer que hoje afirma para si mesma "eu posso, eu quero", eu vou", mas "avaliando as consequências", avaliando "o que bate bem pro futuro". Portanto, o hábito do agir imediato começa a sofrer interferência da capacidade de projetar e avaliar este agir. Além disso, ela passou a fazer a experiência do limite interior, descobrindo as próprias leis e não mais respondendo cegamente a leis impostas. A exemplo, ela afirma que reconhece que ultrapassou um limite, quando não está mais "sendo ela mesma", quando está sendo "falseta" ("o meu limite é quando eu não me sinto mais eu").

Essa expressão utilizada por Thaís nos recorda a visão formativa de Edith Stein (2007) ao afirmar que, quando a pessoa se omite de decidir e suas escolhas acontecem de modo arbitrário, ou ainda quando ela imita um modelo externo que não possui afinidade com a sua natureza, origina-se um processo de alienação de si que Stein (2007) denomina "simulacro" (STEIN, 2007, p. 522). Tomando como referência essa observação, compreendemos que Thaís reconhece quando não está agindo em sintonia com seu núcleo, quando ultrapassa o limite da própria natureza e se sente estranha, estrangeira a si mesma.

Portanto, a vivência da ética e da religiosidade parece corresponder ao movimento amplo de Thaís de busca de autonomia. Um movimento marcado sobretudo pela busca de autoconhecimento em um esforço de caminhar rumo à interioridade. Esforço este que implicou rupturas (com os pais, com a religião) e experimentações; e cujas conquistas se fazem notar pelo crescimento na consciência de si (de perceber o seu limite) e pela abertura ao Outro que ela sustenta ainda que distante de uma vivência comunitária. Trata-se de um percurso amplo e para toda a vida, e do qual temos a consciência de poder captar apenas um movimento mínimo, inserido em um momento específico de sua vida e no contexto do que foi relatado.

4. Formação

Retomamos, neste item, o sentido do bairro do Uruguai para Thaís, ou seja, o sentido do contexto em que ela vive hoje, e o papel que ele teve e tem, no seu processo formativo. O Uruguai representa para Thaís oportunidade e mudança de vida. Ela vivencia a sua mudança para o bairro como a passagem de uma vida ruim para uma vida na qual ela é respeitada como pessoa e tem possibilidade de crescer. Vivencia a mudança geográfica como um recomeço ("estou me profissionalizando em vários cursos, porque meus pais não tinham condições de pagar. Eu estou ganhando grátis uma coisa que era difícil").

Ao ser questionada a respeito da sua relação com o bairro, ela afirma: "Ah! Eu amo, amo muito, muito mesmo. Eu aqui encontrei vida, aqui encontrei o meu mundo. O meu mundo que eu tinha antes era desprezível, porque ninguém me dava atenção, eu era considerada a menina nerd da escola mesmo". Em outro momento da entrevista complementa:

> É onde eu encontro tudo. Encontro violência, mas onde eu encontro cultura, arte, de tudo; dança, acolhimento, vantagem e assim... portas abertas (...). Não vou dizer que é um mundo perfeito que não tem violência. Tem; mas pra ser um mundo perfeito tem que ter tudo isso! É do ser humano, entendeu? E aqui eu encontro tudo (risos). (Thaís, *trecho de entrevista*)

Portanto, Thaís vivencia o bairro como um local que a acolhe na sua integralidade e que, por isso, também a ajuda a se integrar. Ali ela encontra tudo o que habita o seu interior, ou seja, dança, alegria, tristeza, raiva. Encontra um mundo humano que a humaniza e que ela identifica com a perfeição. Nesse sentido, a ideia de perfeição expressa por Thaís parece coincidir com o seu processo formativo, marcado pela integração de dois mundos paralelos que pareciam impossíveis de conviver. No bairro do Uruguai ela experimentou essa possibilidade. Foi acolhida e pode se acolher:

> Percebi que a vida não é só tristezas, a vida não é só solidão; também tem o seu momento de felicidade. É, tem o seu momento de tudo e se a gente não passar por cada experiência, a gente não é ser humano de verdade. (Thaís, *trecho de entrevista*)

Sendo assim, a vivência no Uruguai a ajudou a crescer na aceitação da própria história, que ela passa a reconhecer como uma bagagem que a humaniza e dignifica. O que antes era objeto de vergonha, de medo, levando-a a ficar à deriva da vida, hoje ela descobriu como a sua força. A força está em assumir a verdade sobre si – por mais difícil que ela seja – e não na vivência fantasiosa de um mundo ideal.

Vemos, então, o movimento formativo de Thaís, como essa passagem gradual da cisão entre o mundo real (triste) e o da fantasia (feliz) para um mundo "unitário", onde ela assume pouco a pouco quem é, integrando as duas coisas. Como vimos, um elemento essencial neste movimento formativo de integração foi a dança, que parece assumir o lugar do Sagrado na sua vida. A dança foi um ponto de apoio nos momentos de dificuldade, um canal de expressão, uma fonte de força e uma ponte que a levou ao bairro do Uruguai. De fato, foi o amor pela dança que a motivou a buscar uma escola pela internet, onde encontrou o Espaço Cultural. Foi também o contato com o *hip hop* e o entusiasmo suscitado pelo encontro com esse estilo, que lhe permitiu manter-se fiel a si mesma (no sentido de respeitar a sua marca pessoal de expressar-se predominantemente pela linguagem corporal) e, ao mesmo tempo, crescer na dimensão espiritual, ganhando maior liberdade sobre o corpo e as emoções.

A esse respeito, Edith Stein (2007) afirma que o sujeito "espiritualmente desperto" é capaz de reconhecer quando um estímulo externo vem de fora, sem se confundir com ele. Sendo assim, os movimentos reativos que ele provoca podem motivar um ato livre (de se deixar levar ou de bloquear por exemplo esses movimentos), dando novo sentido ao que vem de fora.[150] Thaís parece ter crescido nessa dimensão, ao se propor, por exemplo, a aprender uma dança coreografada, algo que antes ela rejeitava por reconhecer como um movimento vindo de fora, proposto por outra pessoa e não suscitado interiormente por um estado de ânimo interior, por exemplo.[151]

O fato de afirmarmos que a sensibilidade ao estímulo musical e que a expressão corporal são uma marca pessoal de Thaís (inerente ao seu modo próprio de ser e que tem a ver com o seu núcleo) permite-nos compreender a forte atração que ela sentia pela livre expressão das emoções na dança e o papel central desta ação na busca pelo encontro consigo mesma. Como vimos, a expressão das emoções tinha o sentido de busca da verdade para Thaís. Expressar livremente o que sentia era expressar o que ela era. Este era o seu ponto de partida, de onde ela procurava responder ao apelo interior de tornar-se cada vez mais si mesma, de sair do "falsete" e "caminhar de acordo com o próprio núcleo". Esta dinâmica pode ser melhor compreendida ao retomarmos a descrição de Stein (2004) a respeito da estrutura da alma e do movimento do eu. A autora (STEIN, 2004) afirma:

---

[150] Referimo-nos ao que vem de fora como àquilo que não brota do sujeito, que independe dele.

[151] Antes, apesar de ela se deixar levar pela música, ou seja, por um estímulo externo, ela sentia como se toda emoção brotasse unicamente de um movimento próprio do Eu e, por isso, a considerava autêntica (ela se misturava com a música, "fazia corpo com a música"). A vivência de Thaís era a de que qualquer interferência externa teria o poder de suprimi-la, de suprimir sua individualidade e impedir a expressão autêntica de si. Agora, mais fortalecida, ela parece aceitar propostas externas sem sentir a ameaça de desintegração.

> A estrutura e a natureza da alma – sua maior ou menor profundidade, seu próprio íntimo – lhe são inatas; nelas por sua natureza, tem também raiz o movimento do "EU", considerado como o poder essencial de agir dentro de um âmbito. O "EU" toma posição conforme os motivos que se lhe apresentem. Seu movimento parte do ponto em que, de preferência costuma permanecer. Esse ponto não é o mesmo em todos nós: difere essencialmente em todos os tipos humanos. (STEIN, 2004, p. 136)

Sendo assim, o movimento do eu tende a partir do ponto da alma em que ele costuma permanecer, e que, no caso de Thaís, reconhecemos como o âmbito da sensibilidade psicofísica. A esse respeito, Stein (2004, p. 137) descreve, entre os possíveis tipos humanos, aquele que ela chama de "homem sensual", cujo movimento é predominantemente regido pelo prazer sensível. Thaís parece ter partido deste ponto, que reconhecemos como o mais natural para ela ("eu gosto muito de jogar na sensualidade"), e aos poucos foi assumindo uma nova forma, pelo exercício de tomadas de decisões ("novas atitudes"), e também pelo desenvolvimento intelectual (fez cursos, voltou a estudar – supletivo), crescendo na dimensão do espírito.

A respeito das novas "atitudes" de Thaís, vemos que ela tomou decisões de cunho diferentes, ou seja, algumas mais profundas como o sair de casa, e outras mais superficiais, como o furar a orelha ou vestir um *short*. Entretanto, todas elas podem ser reconhecidas como fruto de um movimento autêntico do eu, como nos ensina Rus (2006) ao afirmar que, para que uma decisão seja autêntica, não necessariamente ela precisa partir de um enraizamento profundo do eu na alma, já que existem diferentes níveis de profundidade nas decisões de uma pessoa.

Portanto, nesse percurso formativo, Thaís não perde a sua característica pessoal do forte apelo do corpo, mas, ao lado deste modo de expressão, outros recursos começam a ser experimentados e reconhecidos por ela como um caminho de crescimento, como o diálogo e a busca da compreensão intelectual do vivido – aproxima-se de uma busca da verdade que Stein (2004) afirma ser "a atividade indagadora da inteligência". Procurou conhecer os seus direitos e deveres a partir das leis, e abriu-se ao outro passando a escutar e a ensinar, e não apenas a falar.

Além disso, hoje lida diferente com as ofensas e sofrimentos. Antes se fechava e extravasava na dança solitária. Hoje busca compreender, ou seja, não fica apenas na reação emocional, mas reflete a respeito do vivido. Também passou a dançar em público, vivenciando a dança não apenas como um serviço a si mesma (um vício que alivia a dor), mas também como possibilidade de servir e formar o mundo a partir de um talento pessoal.

Por fim, hoje Thaís afirma que "seu mundo mudou realmente". Não foi o mundo externo que mudou, foi o modo de ela se relacionar consigo mesma e vivenciar o mundo. Movida por um grito da alma que queria se expressar e dar forma a sua essência, os movimentos de Thaís revelam a busca incessante pelo tornar-se si mesma. "Eu quero ser eu, quero... quero me sentir, quero tomar minhas decisões quero respeito quero ser responsável (...)". Ela quer ser fiel a si mesma, e isso em todas as dimensões (no sentir, nas decisões, na responsabilidade). Nesse sentido, o avanço no seu percurso formativo significa também um avanço na integração de si, na vivência da unidade pessoal. Um caminho cheio de idas e vindas, mas que parece avançar pela sua firme decisão e pelo fortalecimento interior que cada passo proporciona.

Ilustrados estes 4 percursos individuais, passamos agora ao segundo momento da análise em que destacamos as vivências fundamentais em uma perspectiva comunitária.

4.2 Vivências fundamentais em uma perspectiva comunitária

Apresentamos neste item as vivências fundamentais captadas pela análise das entrevistas de Helena, Bruno, Juliano e Thaís; bem como as vivências que nos pareceram mais significativas selecionadas dos relatos, através do processo de redução fenomenológica realizado com as outras 11 entrevistas (Carolina, Ester, Estela, Elisa, Priscila, Herculano, Sebastião, Zaqueu, Daniel, Pedro e João). Foram destacadas 8 vivências: 1) Vivência do improviso (da urgência da vida); 2) Vivência da morte; 3) Vivência das chagas; 4) Vivência de violência. 5) Vivência da solidariedade; 6) Vivência da periferia; 7) Vivência da maternidade; e 8) Vivência da religiosidade. Seguem, em cada vivência, a sua descrição, relatos que as ilustram e comentários a respeito da sua repercussão no processo formativo dos participantes.

1. A vivência do improviso, da urgência da vida

Trata-se da vivência do possível, de um modo prático de viver a vida, que emerge do constante entrelaçar entre sonho e realidade. A vivência do improviso revela uma flexibilidade dos moradores para se adaptar às circunstâncias adversas que não conseguem mudar e, ao mesmo tempo, uma criatividade para contornar os obstáculos que cerceiam a realização da sua humanidade ou, até mesmo, a transformação desses obstáculos em instrumentos a seu favor.

Essa vivência se enraíza na própria fundação do bairro, quando pessoas vindas do interior da Bahia em busca de trabalho, ou mesmo vindas de outros bairros de Salvador em busca da casa própria, invadiram a água fazendo da maré o seu lar; e do lixo, o seu chão. É o que ilustra o relato de Estela, uma senhora de 76 anos, viúva, mãe de 25 filhos e moradora do bairro do Uruguai há 52 anos:

> Eu morava em casa de aluguel, na Geraldo Farias... Aí minha filha morava aqui. O marido dela disse: "Tem um pedaço...Vou enfiar umas varas lá pra você fazer um barraco pra vocês" Aqui era maré... Eu sei que meu marido vinha todo sábado e botava uns pedacinhos de tábua... E a maré embaixo... A gente só vinha de barco (...) Aí ele [um rapaz] viu já os pedacinhos de madeira e disse assim: "Eu vou ficar aqui"... Mas se ele ficasse, não ia sair mais... Eu estava com dois meses de parida... Meu cunhado foi me chamar correndo porque um rapaz ia ficar no barraco, ia fechar o barraco pra ficar... Meu marido: "Se ele ficar, a gente vai perder..." Ele pegou os meninos, que naquele tempo a gente já tinha filhos. Botou os meninos dentro da canoa, chegou aqui botou um colchão no chão, botou um bocado de tabuinha, tudo pequenininha assim, um lençol... Foi dia treze de outubro... Deu uma trovoada (...) Eu chorava... Aí, minha filha, o único lugar que não molhava é onde botei a cama... Botei os três meninos que tinha na cama... Eu e meu marido mexíamos assim...[se equilibravam na tábua]. Toda molhada... Parida ainda... Mas eu não tive nada. Eu chorei... Passava maré, passava aqueles pedaços de pau pra gente pegar, ia pregando nas paredes pra poder fechar o barraco (...) Botava lençol pra fazer a parede assim... E levava assim (...) Sofremos muito... Quase todo mundo aqui era assim. (Estela)

Vemos no relato de Estela esse sentido de urgência que diz respeito ao modo de vivenciar o tempo. O tempo urge. O ritmo da vida é imposto precocemente pela necessidade. Para não perder o "terreno", Estela precisou mudar. Mudar sem casa, sem condições físicas. A realidade demanda uma urgência e, para não abrir mão do ideal (da casa própria, por exemplo, e que, no fundo, reconhecemos como o valor do lar, de um ambiente digno que favoreça a realização da comunidade familiar), é preciso uma disponibilidade, e diríamos, até mesmo uma prontidão, para responder à oportunidade que surge, independente das condições.

Nesse sentido, a vivência do improviso inclui também o sentido do sacrifício no qual a aceitação de condições precárias, até desumanas, coincide com a doação da própria vida, em prol da realização de algo valoroso. Essa percepção é retratada pela afirmação de Helena de que "esse bairro foi construído à base de muito sacrifício". Deixar tudo e partir em busca da "terra prometida", de uma vida digna, para muitos moradores significou perder a vida de fato. São comuns, por exemplo, relatos de acidentes com crianças que morriam "tragadas pela maré" (Elisa) no tempo das palafitas, em que as casas eram interligadas por tábuas de madeira, formando pontes estreitas e instáveis, chamadas de pontes do "*swing*" porque balançavam muito.

Mas a vivência do improviso e da urgência da vida extravasa o contexto da fundação do bairro e pode ser percebida no dia a dia dos moradores, solicitados nas mais diversas circunstâncias, que vão desde um mutirão para cimentar o chão da casa de uma família cuja filha alérgica sofre com o piso de terra (de acordo com relato de Bruno); até um evento de maior alcance como foi a visita de João Paulo II ao bairro. A respeito deste acontecimento, os relatos são enfáticos ao afirmarem que a "Igrejinha do Papa" foi construída em três meses e que o piso de cimento ainda estava molhado no dia da inauguração. Associado a esse contexto, temos o relato de Helena a respeito da imagem de Nossa Senhora dos Alagados, que também foi feita às pressas e ficou inacabada. Também se insere nesse contexto a vivência de Bruno de ter chegado ao bairro sem nenhuma preparação, no susto.

Com relação ao processo formativo, o primeiro aspecto que a vivência do improviso destaca para nós é a força do apelo de realização humana – que Edith Stein chama de força de autoformação – e a sua capacidade de motivar a pessoa, a ponto de levá-la a se submeter a enormes sofrimentos, carências e sacrifícios, ao vislumbrar nessas condições um caminho necessário para a sua realização. Não se trata de masoquismo, mas sim da disponibilidade para deixar o comodismo em prol de um bem maior. Nesse sentido, a vivência do improviso pode contribuir para o processo formativo, na medida em que os obstáculos e a falta de preparo não desencorajam a pessoa, que se lança com confiança na vida sem medo de perder, doando tudo de si, na esperança de ver brotar a sua humanidade. É o que observamos nos relatos de Estela e de Bruno.

Ainda a respeito da repercussão dessa vivência na formação dos moradores, vemos que ela corresponde a uma abertura ao exterior, o que, de um lado, pode enriquecê-los muito pela docilidade em acolher o que lhes chega, a exemplo dos filmes e livros lidos por Thaís; mas também os torna vulneráveis para acolher aquilo que não é um bem, como ilustra o percurso de Juliano.

Esse risco parece se agravar ao levarmos em consideração que a vivência do improviso muitas vezes se torna um obstáculo à vida interior. Isto porque as necessidades chamam os moradores "para fora de si" o tempo todo. Vivem na praticidade do dia a dia, no socorro da sobrevivência, sem tempo, sem disposição[152] e, muitas vezes, sem oportunidade

[152] Trata-se de uma realidade exigente que convoca aqueles que se abrem para ela. As necessidades são muitas e a sensação que temos, inclusive na vivência pessoal da pesquisadora no bairro, é a de que existem demandas por todo lado. O contexto nos solicita e gera uma sensação de cansaço muito grande – que, no meu caso, se agravava com o calor.

para refletir a respeito do vivido, o que os ajudaria no desenvolvimento de sua dimensão espiritual.

Como exemplo dessa dinâmica temos o relato de dois moradores obtidos em conversas informais.[153] Um deles afirmou que "nos Alagados o terreno é pantanoso e que, se a gente para, afunda". O outro foi de uma pessoa que tinha perdido o pai havia pouco tempo e que estava envolvida em muitas atividades. Em determinado momento, ela afirmou sentir que não podia parar porque isso a ajudava naquele momento de sofrimento. Neste caso, o ativismo era uma forma de alívio. Em outros casos, o alívio é buscado em certos prazeres que a longo prazo se tornam vícios e escravizam a pessoa, como é o caso do alcoolismo, presente no relato de Estela (seu marido morreu de cirrose), de Pedro (sua esposa bebia desde os 13 anos e ele também passou a beber, embora hoje tenha superado o vício).

Finalmente, a vivência precoce do tempo que acompanha a vivência do improviso e da urgência da vida parece repercutir na formação dos moradores pela precocidade de certas vivências como, por exemplo, o trabalho infantil, a gravidez de meninas de 12 anos, o contato das crianças com a droga e com o tráfico, a morte de jovens e a saúde frágil de muitas pessoas que acabam repercutindo em um envelhecimento e morte precoces.

Mas, como vimos no relato de Helena, se, por um lado, essa vivência dificulta a realização dos moradores de modo integral, por outro, o reconhecimento de tudo o que enfrentaram e enfrentam juntos é motivo de orgulho para eles e os fortalecem no sentimento de pertença e de comunidade. A esse respeito, quase todos os entrevistados que participam da comunidade católica citaram a afirmação de um padre visitante que denominou o Uruguai "o bairro dos heróis".

2. A vivência da morte

A vivência da morte diz respeito à convivência dos moradores com esse limite extremo da condição humana. Trata-se de uma convivência estreita, seja pela morte de familiares, amigos ou conhecidos, seja porque presenciam assassinatos nas ruas do bairro, testemunhando a fatalidade em vidas precocemente ceifadas (já que a maioria são de jovens).

Inclui também vivências originárias de "quase morte", em que os moradores experimentaram o risco iminente de perda da própria vida. É o que ilustram os relatos de Juliano (que ficou frente a frente com o policial que queria matá-lo); de Thaís (que quase

[153] Anotações do diário de bordo.

morreu de anemia profunda causada pela anorexia); de Helena (que tentou suicídio) e de Bruno (que além de ter adoecido gravemente, correu risco de vida ao se mudar para a Igreja).

A vivência de morte também pode ser compreendida como a convivência diária com esse risco, seja pela possibilidade de ser atingido por uma bala perdida (como aconteceu com Pedro); por ações como a denúncia, que traem as leis do tráfico (como aconteceu com a vizinha de Juliano); pela ação abusiva da polícia ou, ainda, pela precariedade do atendimento à saúde, que dificulta o acesso dos moradores a um correto diagnóstico e tratamento de suas doenças. Os relatos abaixo ilustram algumas dessas vivências:

> Eu acabei de fechar o portão da garagem, não foi nem dois minutos, isso foi a conta de eu subir a escada e quando eu cheguei na sala eu ouvi os tiros (...) [um rapaz] vinha fugindo, o carro perseguindo alvejou ele, aqui, diante da minha porta. Ele estava de moto… ele perdeu a direção da moto, a moto bateu no meu portão (...) e mesmo assim ele sobreviveu porque ele caiu e colocou a moto como escudo e logo veio um outro carro, veio um comparsa dele para resgatá-lo (...). E aí foi que eu caí em mim do que estava acontecendo porque não tinha nem completado cinco minutos que o meu filho tinha saído com o carro. (Elisa)

> E meu filho que teve uma dor nas pernas assim, foi se internar, no outro dia morreu... Tinha quarenta e dois anos (...). Não sei se foi remédio, injeção... Só sei que deu dor nas pernas. Aí foi e se internou... Quando foi no outro dia, a gente ligou e ia visitar porque ele estava passando mal e, quando chegou, já estava morto, na geladeira. (Estela)

> Ao terminar a entrevista com R., desliguei o gravador e, quando estava prestes a me despedir, ele disse que tinha se lembrado de uma coisa. Disse que, quando tinha 6 anos, a moça que cuidava dele foi buscá-lo na escola e pararam num bar para comprar alguma coisa. Enquanto eles estavam lá, chegaram dois rapazes para matar um homem que estava no bar. O homem o agarrou e o abraçou colocando-o como escudo na sua frente e se atirou no chão com ele. Os dois mandaram ele soltar R. senão atirariam. Depois de alguns segundos ele o soltou e os homens atiraram nele. R. contou que ficou tremendo e que a vizinha que tinha visto tudo, mandou ele entrar na casa dela e o acalmou. (relato do diário de bordo a respeito da entrevista com R., 17 anos)[154]

Finalmente, incluímos na vivência de morte não apenas o contato com a morte "física", mas também com uma condição existencial em que a pessoa sente que não consegue

[154] Durante a entrevista, R. havia sido questionado se já havia passado por alguma situação de violência e ele disse que não. Ao término da entrevista, entretanto, disse que se lembrara de uma situação e relatou o ocorrido. A percepção que temos é a de que R. evitou o relato no momento anterior não por medo, mas por constrangimento, certa vergonha da situação humilhante e apavorante pela qual passou. Trata-se de uma vivência traumática difícil de relatar e que nos remete ao relato de Thaís de que conseguiu desabafar a tentativa de estupro sofrida, muito tempo depois, na reunião do Reprotai.

realizar o seu ser e que caminha na contramão do desenvolvimento pessoal – como bem ilustra o percurso de Thaís pelo que ela afirma que se sentia "sufocada", triste, fechada e não encontrava um ambiente que favorecesse a expressão da sua singularidade. Ainda sob este aspecto, temos o relato de Juliano ao reconhecer o seu percurso "no mundo do crime" como um "caminho de morte".

Com relação à repercussão dessa vivência na formação dos moradores, um ponto comum que nos chama a atenção nos relatos de Helena, Thaís, Bruno e Juliano foi o fato dessa experiência de "quase morte" despertá-los para a vivência de morte existencial que estavam vivendo, motivando-os a uma mudança de vida radical, pela qual assumiram a posição de sujeitos e passaram a caminhar na direção apontada pela própria alma (sendo guiados, portanto, pelo apelo de autoformação).

O relato de Juliano ilustra essa vivência, em que a possibilidade de "não vida" parece motivar a pessoa a sair da postura "do morno" e a assumir, de forma consciente, a própria vida como um projeto pessoal. No caso de Juliano, um aspecto que se evidenciou fortemente na vivência de "quase morte" foi o rompimento com visão ilusória de si como um ser ilimitado e onipotente. A morte o colocou diante da verdade de sua condição ontológica, auxiliando-o a trilhar um caminho mais sólido do ponto de vista formativo.

Além disso, para Helena e Juliano, a mudança de vida se deu no contexto de uma conversão religiosa, o que nos permite constatar que a experiência de morte pode ser um terreno propício para a vivência da religiosidade. A descoberta de si como um ser limitado aponta para a existência de um Outro Ilimitado.[155] Ainda a esse respeito, Helena fala das missas de sétimo dia que são agendadas na secretaria da Paróquia Nossa Senhora dos Alagados quando um jovem é assassinado. Segundo ela, mesmo que a pessoa não pertença à comunidade católica, ela acaba buscando na religiosidade consolo e força nesses momentos de sofrimento.

Mas essa vivência de contato intenso com a morte pode levar a pessoa a assumir uma postura diferente da relatada acima, em que a vida é banalizada, conforme relata Juliano ao afirmar que, no mundo do crime, "matar acaba sendo uma coisa normal".

---

[155] A este respeito vale recordar os relatos de pessoas que tiveram vivências de "quase morte" e que as descrevem acompanhadas de uma experiência religiosa, no sentido do encontro com uma Potência que as supera. Normalmente após essa vivência, as pessoas retomam suas vidas com uma postura diferente, marcada principalmente por uma revisão na sua escala de valores (notas pessoais do curso ministrado pela Professora Angela Ales Bello "Experiência religiosa: entre Fenomenologia e Psicologia", no IPUSP/SP de 8 a 11/09/2015).

Outro aspecto que nos chama a atenção é o estado de alerta no qual os moradores parecem viver. O ambiente do risco iminente parece moldá-los no sentido de desenvolverem uma postura atenta e cautelosa no cotidiano. Pelo relato de Bruno, trata-se de uma "sabedoria" de vida aprendida nesse contexto e que não os impede de viverem bem. É isso o que demonstram também os relatos de Elisa e Zaqueu:

> Apesar das pessoas considerarem o nosso bairro extremamente violento, eu me sinto muito tranquila, não tenho medo. Isso não impede que eu tenha cautela. Mas eu não sei o que é o medo. Eu tenho cuidado. (Elisa)

> Porque nós andamos assim, feito caranguejos. Sabemos o que é que o outro está fazendo. (Zaqueu)

Finalmente, um último aspecto da repercussão da vivência de morte na formação dos moradores que gostaríamos de destacar diz respeito ao sofrimento traumático que ela pode gerar, levando o sujeito a viver em uma postura predominantemente reativa, em busca de caminhos para aliviar o mal-estar provocado pelo medo e pela falta de confiança no outro e em si mesmo. Foi isso o que pudemos observar, sobretudo nas crianças e jovens, a exemplo de um menino de 11 anos que, em uma conversa informal na casa de uma das entrevistadas, afirmou que havia passado a noite em claro com medo do cadáver que havia visto na rua; ou ainda do relato de R. (17 anos) que perdera os pais por motivo de doença e que disse lidar com esse sofrimento se distraindo com o vídeo-game para não pensar.

3. A vivência da chaga

São as marcas de vivências passadas, das dores e sofrimentos forjados no corpo ou na alma das pessoas e que, de alguma maneira, permanecem vivas, atuantes no seu dia a dia. Como exemplo dessa vivência, temos os relatos de Thaís (impossibilitada de ter filhos; traumatizada pela tentativa de estupro e também pelo assassinato do irmão); e o relato abaixo, de um morador que é portador do vírus do HIV.

> Você cai, toma um tombo, uma queda muito violenta, e você propõe uma sustentabilidade... E como que esse homem fica de pé? Nessas minhas andanças aí, eu contraí o vírus do HIV. Tem treze anos (...). Essa foi a facada que entrou na minha vida. Então como é que eu dou conta de tudo isso? (...). É como eu digo: eu olho pra cruz de Jesus porque Jesus pegou uma coisa e não largou. Essa é a minha cruz (...). Não sei que hora eu vou partir (...). É matando um leão por dia pra sobreviver. Eu tô aprendendo a amar. Esse valor da vida: amar o próximo. Amar (...). Hoje uma das experiências mais fortes é essa: de estar vivendo essa sexualidade, de jejum de sexo... Pra mim

> tá muito forte controlar tudo isso. Não sei como é que se dá isso, mas sei que está acontecendo na minha vida, estar segurando essa peteca... Essa preocupação com meu próximo, né? Embora nos diálogos falem que há pessoas com compatibilidade... mas eu não vejo assim... Estou me contendo. É uma experiência que eu estou vivendo que é muito forte. Esse valor da castidade. Sexo está essa loucura toda... E eu tô vendo tudo isso, no meio de tudo isso, e preciso me comportar... Onde eu não tinha esse comportamento... Com essa facilidade que tá aí... Pra mim tá sendo uma experiência muito forte.

Com relação à repercussão dessa vivência no processo formativo, nos dois casos citados foi possível perceber que a vivência das chagas solicitou o espírito, tornando mais exigente a possibilidade de viver a humanidade livre e responsável. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, justamente por ser exigente, ela parece ser uma vivência motivadora para o processo formativo, na medida em que apela para decisões autênticas do eu. Esta não é uma regra ou uma afirmação simplista de causa e efeito, até porque essas marcas podem ser vivenciadas de maneiras muito diferentes por cada pessoa (com raiva, rancor, sentindo-se vitimizadas ou como força). Portanto, a presença das chagas não basta para se levar adiante o protagonismo diante da própria vida, mas, no caso desses moradores, elas foram vivenciadas como um motor que os impulsionou em seu processo formativo. Foram vivenciadas como um constante apelo para um posicionamento pessoal, que deve ser retomado, re-decidido a cada dia, sem deixar que se acomodem ou se deixem levar pelas circunstâncias, até porque, em alguns casos, o se deixar levar pode significar sucumbir.

No relato acima, por exemplo, a doença leva o morador a se posicionar a cada dia, sustentando a sua decisão de evitar ter relações sexuais, em uma atitude que, segundo ele, o ensina a amar o outro. Essa chaga o educa, o transforma, o motiva a uma mudança de hábitos que modela seu caráter. Além disso, a dimensão religiosa tem um importante papel de sustentá-lo. A cruz, que Cristo abraçou "e não largou", o ajuda a dar um sentido para essa chaga e lhe dá força para abraçá-la. Trata-se de uma dinâmica interior muito difícil, que ele compara a "matar um leão por dia".

Outra repercussão dessa vivência das chagas no processo formativo diz respeito à possibilidade, contida nessas marcas, de tornar presente o passado, colocando a pessoa diante de sua história e provocando-a a acolhê-la, a integrá-la como parte de si. No caso de Thaís, por exemplo, o trauma que ela carrega pela tentativa de estupro e pelo assassinato do irmão parecem ter se tornado uma força no trabalho como educadora, onde essas chagas testemunham vivências semelhantes às dos jovens que ela atende, e lhe dão "autoridade" para compreender, acolher e ajudar esses jovens. Além disso, o projeto da maternidade física

encontrou novas formas na atualidade da vida, dando lugar a uma maternidade espiritual vivenciada no encontro com os jovens.

4. A vivência da violência

A vivência da violência refere-se a toda experiência vivenciada pelos moradores como uma violação de sua dignidade e integralidade, podendo atingi-los, de acordo com Safra et al. (2009), "em sua subjetividade e comportamento, em sua qualidade de vida, nas relações familiares e sociais, na educação, na vida política etc." (SAFRA; DUNKER; PRISZKULNIK; DEBIEUX; MIGLIAVACCA, 2009, p. 8). De certo modo, ao tratarmos das outras vivências, estivemos falamos de violência; mas nosso objetivo aqui é colocar esta vivência no centro de nossa atenção a fim de termos uma visão geral das experiências dos moradores sob este aspecto.

Apesar da maioria das vivências de violência permanecerem ao longo do tempo, atingindo tanto os jovens como os moradores antigos, estes últimos, com sua visão mais completa da história, dizem observar mudanças a esse respeito e apontam para o crescimento do tráfico de drogas como um fator decisivo para isso. Segundo Elisa e Sebastião, por exemplo, sempre existiram usuários de drogas no bairro, mas a presença do traficante era "algo esporádico" e não havia "os pontos de drogas". Elisa acredita que o tráfico organizado começou a surgir nos anos 1990 e apareceu com força a partir do ano 2000.

Antes disso, as vivências de violência na rua referem-se mais a roubos e assaltos, como ilustram os relatos de Helena e de Bruno. Hoje esta ameaça não é tão grande. Isto porque, de acordo com Elisa, agora as pessoas vivem melhor, o bairro enriqueceu, cresceu e "foi beneficiado em termos de infraestrutura, saneamento básico, educação". Por outro lado, ela afirma que, atualmente, eles estão "no centro do tráfico", mas que isso não é uma particularidade do bairro, porque "toda a cidade está envolvida, do bairro mais nobre aos mais miseráveis". Ela vê, portanto, que o progresso trouxe muitos benefícios, mas, junto com ele, o tráfico organizado.

Essa mudança é vivenciada de diferentes maneiras pelos moradores. Para uns, parece que o fato de não serem mais vítimas de roubo e assalto – ou seja, de não serem abordados diretamente, na rua ou em casa – oferece uma sensação de segurança maior, levando-os a afirmar que a violência diminuiu. Priscila, uma jovem de 16 anos, deixa transparecer a sensação de segurança associada a esta situação:

> Eu não sinto violência porque os caras daqui respeitam. Eles [traficantes] não querem que roube os moradores. A senhora mesmo chegou... antigamente não tinha... eles... se a senhora chegasse com qualquer coisa aqui os caras já tomavam tudo de você. Aí hoje em dia não. É ruim porque a criança cresce num lugar que vende droga e pode comprar... Mas o outro lado é que ninguém pode mais roubar ninguém aqui. Pode passar com um celular bonito, celular muito caro...Dia, noite...[156]. (Priscila)

Para os moradores mais antigos, entretanto, o passado era menos violento que o presente. Descrevem o tempo das palafitas em um tom nostálgico, onde a vivência da violência parece ser ofuscada pela falta que sentem do Uruguai do passado que, segundo Elisa, era menor; formado apenas por famílias que se conheciam ("hoje vem muita gente de fora que a gente não conhece") e que "estreitavam os laços" através dos casamentos, "repetindo a vida das famílias do interior".

Também Pedro afirma que, no tempo das palafitas, as casas eram fechadas com "tramelas" porque não havia roubo. Por outro lado, reconhece que houve muita briga e até mortes decorrentes da disputa pela ocupação do espaço. Portanto, a vivência da violência sempre esteve presente, embora suas formas e conteúdos tenham variado. Além disso, essa vivência extravasa o campo da agressão física e se mostra também do ponto de vista social, como demonstra o relato de Elisa em relação ao tráfico de drogas. Ao abordar esse tema, ela chama a atenção para o mecanismo perverso dessa organização, colocando em evidência a violência sofrida pelos próprios traficantes do bairro, ou seja, pelos mais pobres dessa engrenagem.

> Quem alimenta o tráfico não são os pobres. Não são os pobres de Alagados nem os pobres do subúrbio. Quem alimenta o tráfico realmente são as pessoas que tem poder aquisitivo maior (...). Porque o que está envolvido também são personalidades influentes da política, pessoas distintas, empresários (...). Agora, qual que é o papel do pobre nessa engrenagem? É de ser o mero traficante. Aquele que leva e aquele que se vicia mais rapidamente, porque viciado ele está refém do traficante, então, ele vai traficar também. Para poder manter o vício e não perder a vida, ele é obrigado a traficar também. Então, é uma rede, a classe mais pobre alimenta nesse sentido, de ser aquele que leva a droga. Mas o que move mesmo toda esta rede é o dinheiro alto (...). Então, é uma realidade que nos leva a ver que não tem como lutar contra isso. E qual o nosso papel aqui? Trabalhar com os

[156] Pude vivenciar essa transformação ao longo das minhas idas para o bairro. A primeira vez em que estive lá, em 2007, lembro de ter sido orientada a tirar relógio, aliança e a não andar com celular e nenhum objeto de valor. Da primeira vez em que fui para pesquisa de campo, andei com gravador e celular pelo bairro, embora colocasse-os dentro de uma sacola de supermercado, para não chamar a atenção. Da última vez em que fui, em 2015, via as pessoas andando na rua de mochilas, até mesmo com computador. A prudência continuava presente, como temos em qualquer parte da cidade, mas, de fato, o roubo parecia não ser mais uma ameaça tão grande como antes.

> projetos sociais para dar ocupação, para mostrar que existe vida além de traficar. Porque eles aliciam crianças a partir de 8-10 anos. (Elisa)

Elisa evidencia, portanto, o ciclo vicioso e violento do crime onde o "mais forte" seduz o mais fraco através de benefícios psíquicos. Pessoas poderosas do ponto de vista político e financeiro seduzem adultos e jovens mais pobres, que, por sua vez, seduzem os mais frágeis que eles: as crianças. Trata-se de uma situação diante da qual ela se sente impotente, como a maioria dos moradores. Para Elisa, não há como lutar contra o tráfico, ou seja, ele não pode ser enfrentado diretamente (como bem demonstra a lei do silêncio), mas sim apresentando caminhos alternativos aos moradores e, principalmente, aos jovens.

Ligada a esse tema, explicita-se a violência inserida na "vivência da periferia" (descrita adiante), na qual as relações são marcadas pela exclusão e pela discriminação; em que o lugar geográfico de onde provêm, a sua condição social e a raça à qual pertencem se destacam de modo negativo para o outro, impedindo-o de enxergar a pessoa e seu valor. Neste contexto, uma forte vivência de violência que aparece em todos os relatos é a violência policial, principalmente contra os jovens, como demonstra o relato de João – apresentado na "vivência da periferia" – e também o seguinte relato de Daniel:

> Assisti uma vez durante uma quermesse paroquial castigos de chicoteamento de meninos de rua pela polícia civil. Lá em cima do morro durante a quermesse eles tentaram se esconder um pouquinho pra chicotear aqueles meninos, mas na realidade a gente ouvia os gritos dos meninos (...). Outra vez, trágica (...) cheguei pra missa e logo senti que a situação não tava boa. Era tarde de quinta-feira com adoração do Santíssimo durante a tarde toda e os ministros da Eucaristia correm pra mim quando eu estava ainda na escadaria: "Padre Daniel, padre Daniel! Mataram meninos'. 'Quem?' 'A polícia civil'. 'Aonde?' 'Na igreja!'. 'Na igreja?'. 'Na porta!' Tinha um mar de sangue na porta aberta da igreja com o Santíssimo exposto e era a polícia civil. Ela tinha pego três meninos de 12, 13 e 14 anos embaixo, levado pra porta da igreja e mataram os 3 na frente do Santíssimo exposto e de pessoas que estavam adorando. E levaram os corpos. Descobrimos no dia seguinte que eles tinham enganado de meninos. Fazer o que? Eu disse: 'Fazer o que? Rápido, celebrar a Eucaristia (...) pra que o sangue do justo lave o nosso bairro desta barbaridade'. (Daniel)

Mas a polícia não é a única a ameaçar, agredir ou matar; e a discriminação também não é vivenciada apenas por pessoas de fora do bairro. Isso acontece também entre os moradores, como demonstram os relatos a respeito da violência enraizada no contexto do tráfico e que também "respinga" nos outros moradores. Com relação às pessoas inseridas no tráfico, muitos assassinatos decorrem da rivalidade entre as diferentes facções que habitam o

bairro; ou ainda pela ameaça sofrida por aqueles que querem deixar o tráfico.[157] Daniel e Juliano retratam essa realidade ao recordarem momentos em que os conflitos se acirravam, gerando um ambiente de "guerra". Segundo Daniel, em 1999 ou 2000 duas "gangues" do conjunto João Paulo II disputavam regiões privilegiadas do bairro: a Ilha dos Ratos e a colina onde se localiza a Igreja Nossa Senhora dos Alagados.

> Aí foi terrível. Terrível. Gangues diferentes querendo tomar posse da Ilha do Rato – a última pequena ilha – e a colina, antiga ilha, mas doravante morro da igreja. Por um motivo muito simples; é que é um ponto estratégico de primeira importância por ser morro com visão sobre todo o bairro das palafitas e que ninguém pode chegar em cima do morro sem ser visto, porque a estrada é muito visível pra quem fica em cima e a escadaria também, e não tem outro acesso. (...) Então isso se traduziu numa guerra civil armada terrível, que durou acho 8 dias. (...) Mas com mortos! Mortos e com muitas casas, barracas de palafitas transpassadas pelas balas. A gente não sabe o número de mortos lá. Na realidade ninguém sabe. (Daniel)

Ainda na visão de Daniel, de acordo com a conduta de extermínio que normalmente a polícia tinha em relação às pessoas do bairro, ela (polícia) não interferiu porque tinha interesse nessa guerra civil, já que os próprios traficantes se matavam entre si, não sendo ela a fazer este serviço.

Juliano também narra lembranças desse clima de guerra no bairro, quando havia "toque de recolher", um aviso de que haveria conflitos e de que os moradores deveriam permanecer em casa para estarem mais seguros. Afirma:

> Nós tínhamos o toque de recolher porque na época tinha um conflito local, entre regiões... porque a comunidade estava começando a se desenvolver num lado criminoso e estava tendo fluxo de armas, de drogas... Entre eles mesmos estava tendo uma certa dissidência. A parte que nós morávamos se chamava o "Gueto" e a cinco minutos o outro lugar se chamava a "Boca"... Então a Boca e o Gueto tinham uma guerra. (Daniel)

Com relação ao segundo aspecto – da violência que "respinga" nos outros moradores – os relatos ilustram, além da vivência do "toque de recolher", o "desterro" (não poder circular por determinadas áreas do bairro) e a "lei do silêncio" – condutas éticas que regem o dia a dia das pessoas e que, apesar de muitas vezes serem vivenciadas como ações de cuidado dos traficantes para com elas, no fundo são leis motivadas pela ameaça e que previnem contra o

---

[157] A esse respeito uma moradora nos falou do pedido que havia feito ao sobrinho de 16 anos para que se "afastasse dessa vida" (alegando que a droga só pode levar à morte ou prisão, como ouvi de muitas pessoas), e da resposta que obteve: "você pensa que é fácil, minha tia?" (anotações do diário de bordo).

mal provocado pela própria liderança que as impõe. São, portanto, leis que estão a serviço de uma guerra de interesses privados e não do desenvolvimento das pessoas e da comunidade.

Outros exemplos da violência enraizada no tráfico que respinga na vida dos moradores são o medo da bala perdida (que atingiu Pedro); a pressão e o aliciamento de crianças e jovens; a discriminação sofrida por aqueles que não cedem a essa pressão (como ilustra o relato de Thaís de que era chamada de "Patricinha" por gostar de ler e se manter afastada dessa realidade); e o relato de Juliano de que as meninas só valorizam os "caras que têm atitude", ou seja, que estão no crime.

Outra realidade narrada é a da prostituição e a da pressão que as meninas sofrem para terem relações sexuais desde muito cedo. Dois exemplos dessa realidade foram narrados por Daniel e por outro entrevistado. No primeiro, Daniel conta que tinham um projeto para trabalhar a sexualidade com meninas e que, como forma de educá-las, elaboraram uma carta de compromisso de castidade para ser assinada pelas que queriam. Segundo o relato, a notícia se espalhou entre os jovens do bairro e uma menina foi procurá-lo pedindo a carta e explicando que era procurada toda semana por um menino que queria ter relações sexuais e que ela não sabia como se defender. Disse que sua saída seria mostrar a carta. A segunda situação foi relatada por um pai, que contou que sua filha de 13 anos estava deprimida, emagrecendo e "chorando pelos cantos", e que depois compreendeu que ela vinha sofrendo ameaças de um rapaz do bairro que queria "tirar a sua virgindade".

A violência também aparece associada ao contexto das relações familiares. Suas diferentes formas podem ser ilustradas pelo relato de Priscila, uma jovem de 16 anos que mora com a tia (viúva) e dois primos. Ela relata que o pai a "fez", mas não quis "criar"; que a mãe "deu" os cinco filhos, um para cada família, e foi morar em outra cidade "com um homem"; e que ela "apanhava" do primo. Além disso, recentemente Priscila engravidou e sofreu pressão da tia para abortar, negando-se a fazê-lo. Na atualidade, é discriminada em casa por estar grávida, como acontece com muitas meninas que chegam a ser "espancadas" ou "expulsas" de casa quando se encontram nessa situação. Também Jade relata o sentimento de ter sido rejeitada pela mãe biológica, tanto por ter sido "doada" para uma família criar, como pelas agressões que a mãe lhe dirigia, conforme ilustra a situação a seguir:

> A rejeição dela era verbal e também era efetiva, ela efetuava palavras, entendeu? Fazia. E também já teve uma corporal, uma violência corporal tipo que a minha irmã queria sair, eu falei a ela que deixasse a minha irmã sair com uma amiga minha que se casou (...) aí ela falou, ah, que não, que não sei o que, não vai, que não sei o que, ela começou… ela começou, apertou os meus cabelos, queria me derrubar na escada e eu fiquei mal

> também, muito mal e fui parar no hospital porque ela quebrou um cabo de vassoura aqui em mim. Até hoje quando eu agacho assim eu sinto. (Jade)

Portanto, os relatos de Priscila e de Jade ilustram algumas vivências de violência recorrentes no ambiente familiar, como o abandono do pai e, às vezes, da mãe, os maus tratos – que incluem também pedofilia e abuso sexual, conforme relato de Thaís – e, acrescentamos, o trabalho infantil. De acordo com Pedro, por exemplo, sua esposa trabalhava em fábrica desde os 13 anos, idade em que começou a beber também; ilustrando uma das repercussões da "vivência do improviso", que é a precocidade das vivências em relação à idade das pessoas.

Outras formas de vivenciar a violência são descritas por Carolina (87 anos), que afirma ter sido vítima da mentira e "má fé" das pessoas, e ter tido uma vida muito "perseguida". A primeira situação relatada foi a de ter sido "despejada" de sua casa, apesar de pagar o aluguel. Conta que entregava o dinheiro a um advogado para ser depositado no banco e que ele a roubava: "Eu pagando casa (...) eu pagando, pagando, pagando ... quando recebi foi ação de despejo por falta de pagamento. Saí de dentro da casa, pagando. Assim que eu tive uma vida muito ludibriada".

Carolina também fala das promessas de casamento que não se cumpriram, em dois relacionamentos amorosos. No primeiro, ela conta que "noivou" por muito tempo, mas que o rapaz não se decidia e que ela acabou terminando a relação. No segundo, a pessoa era casada no civil, mas já não morava mais com a família e lhe havia prometido o casamento religioso, conforme narra:

> Ele disse: "Eu sou casado, mas eu vivo há 5 anos separado de minha família" (...). A vizinha, a vizinha era meio que uma mãe pra mim. Ela dizia: "Não, dona Carolina, ele vive aí, ele não tem ninguém não." Pronto eu me aproximei e ele disse: "Olhe, só tem uma coisa, eu porque sou casado no civil só tem um casamento pra você: é o casamento da igreja." Era isso o que eu mais desejava! Quando tinha os casamento, eu saia e ia olhar nos Mares [na Igreja dos Mares]. (Carolina)

De acordo com o relato, a relação era de "idas e vindas", e o casamento nunca aconteceu. Carolina teve duas filhas e um aborto durante essa relação. Embora o pai as tenha assumido, ela conta que, quando estava grávida da primeira filha, a casa inundava por causa da chuva e que ele se recusara a ajudar na reforma. Conta que quando foi ter a segunda filha, pediu ao médico para "fazer ligadura", alegando que não tinha "sorte com homem". Morou algum tempo com ele e depois descobriu que ele "tinha outra" mulher. Esta última começou a ameaçá-la com cartas anônimas e até mesmo pessoalmente na porta da sua casa. Depois disso ela terminou o relacionamento. Ao concluir esse relato ela afirma:

> Ave, eu saía para ir ver o casamento, aí me achava, eu… eu toda bonita, eu dizia, ah, o meu dia… eu com muita esperança do casamento… no meu dia… achava que eu ia ficar bonita como eu via as noivas. E não era nada disso. [risos] Mas a nossa vida é uma graça, né? (...). Eu não nasci pra casar não minha filha. (Carolina)

Carolina vivenciou, portanto, a violência contra a sua pessoa principalmente na forma da mentira e da ameaça. Vivenciou-a nas promessas vazias de casamento, na ameaça da amante do pai de suas filhas, e ao ser "ludibriada" por um advogado, sofrendo a grave consequência de perder a casa.

O relato de Carolina ilustra ainda outra vivência de violência que, embora sutil, foi bastante recorrente nos relatos. Trata-se de "falação" entre os moradores, das fofocas, difamações e comentários, que normalmente destacam os aspectos negativos da pessoa, ou pintam as situações com um colorido mais carregado do que realmente elas têm. No caso de Carolina, percebemos um sentimento de humilhação, de vergonha ao dizer que "aquele casamento não saía" e que "as pessoas já estavam falando".

Também Priscila afirma não ter muitas amizades no bairro porque "as meninas são muito bolistas", ou seja, "inventam até as coisas com o nome da pessoa". Ainda a esse respeito, Pedro também afirma que não é possível contar certas coisas para as pessoas porque não compreendem, "não alcançam" e também porque ficam falando e distorcendo a situação. Finalmente, a "falação" também foi mencionada por uma das irmãs da caridade ao afirmar que a violência que chega nela e que acontece a todo momento são as "fofocas sobre os assassinatos". Conta que, quando acontece alguma coisa na rua, junta uma multidão para ver e depois vira assunto por muitos dias. Afirma ainda que, conforme o relato se espalha, ele vai sendo acrescido de um tom dramático e, às vezes, até de detalhes que não existiram.

Fazemos aqui um parêntese para comentar uma repercussão dessa última vivência, que parece ter sido captada por E., pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados, ao afirmar perceber um medo exagerado nas pessoas, desproporcional ao contexto. A nosso ver, as "falações" e o contágio psíquico que elas geram podem suscitar um medo coletivo que se fundamenta muito mais no imaginário das pessoas do que na situação concreta. Levantamos ainda a hipótese de que essa "falação" possa ser uma reação à lei do silêncio e à falta de espaço para as pessoas expressarem suas vivências de violência, para refletirem e compreenderem as ameaças do dia a dia. Parece que, quando um evento como um assassinato na rua perfura a bolha do silêncio que abafa o submundo da violência (sofrida nas mais diversas circunstâncias), as pessoas se utilizam desse furo para se expressar, para trocar, compreender, dialogar, em uma espécie de catarse em que, quanto "pior" a história, mais

vazão é possível dar às emoções contidas. Sendo assim, os relatos partem de um objeto concreto (um assassinato, por exemplo), mas perdem sua objetividade conforme assumem a função de coletar os medos e emoções que habitam o interior dos moradores.

Finalmente, gostaríamos de destacar uma última vivência de violência citada por Carolina e também por Helena. Trata-se da percepção da violência que as habita, uma vivência de que a violência não vem de fora, mas do interior delas próprias e de todas as pessoas, não sendo "privilégio" de alguns. Carolina fala dessa realidade utilizando a parábola bíblica do joio e do trigo:[158]

> Eu digo, você sabe que Ele plantou o trigo, e o joio foi crescendo junto com o trigo (...). Bem, eu procuro toda a maneira de não dar confiança ao joio [risos]. Porque, minha filha, vem inté… Ave Maria! A começar até de mim mesmo porque tem hora, tem um dia que a gente amanhece, só Deus sabe (...). Que ninguém é bom, ninguém é perfeito (...). Aí é que o joio existe aí, tem hora que a gente está assim de… oh, sobe o pó da minha vida que a gente é mesmo que oh, aquela cobra que dá aquele bote. (Carolina)

Ela constata, portanto, a realidade de que não é apenas vítima, mas também protagonista da violência, e que isto acontece com todos, "inclusive com os padres" como afirma ao dar um exemplo de uma missa em que presenciou o sacerdote "perder a paciência" com uma senhora que o interrompia a todo momento.

Neste sentido, uma repercussão dessa vivência é a consciência do próprio limite e também o rompimento com a dicotomia "os bons" e "os maus", "os santos" e "os pecadores", aproximando as pessoas umas das outras e possibilitando a vivência empática para com aqueles que praticam a violência a olho nu, e que logo ficam marcados por esses atos como "os maus", "os que não têm jeito".

Pelas vivências de Carolina e de Helena, vemos que a evidência de que a maldade brota do coração de todo ser humano possibilita à pessoa enxergar que o inverso também acontece, ou seja, que o bem também habita a todos – o que pode repercutir em um olhar amoroso de esperança sobre as pessoas, como de fato percebemos na afirmação de Carolina de que "todos somos irmãos. Os pobres fracos de espírito que estão nas drogas, nos assaltos, todos eles são nossos irmãos".

Com relação às outras vivências citadas, pudemos observar algumas repercussões como o medo e a desconfiança, que muitas vezes impedem a abertura ao outro, necessária para a vida comunitária. Embora a maioria dos entrevistados, quando questionados

---

[158] Mateus 13, 24-30.

diretamente sobre o medo, tenham respondido que este não existe e que se sentem seguros no bairro, as conversas informais, os conselhos recebidos pela pesquisadora na convivência com os moradores (para não ir sozinha em determinados lugares, ser acompanhada a noite para voltar para casa, evitar determinados trechos de uma rua) e os muros sendo levantados nas casas demonstraram o oposto. Além disso, alguns medos foram diretamente verbalizados, como o medo da polícia; dos filhos serem atingidos pelas drogas e pelo tráfico; o medo de bala perdida; de não conseguirem adquirir uma casa própria e o medo de sofrerem represálias por não respeitarem as fronteiras de cada facção.

O que parece variar entre os moradores é a intensidade dessa vivência do medo, que para alguns se traduz como uma atitude de prudência e, para outros, chega a ser paralisante, como pudemos observar no relato de alguns jovens que afirmam não sair de casa e só ficar no vídeo-game para evitar o perigo das ruas; ou ainda no encontro com uma senhora que voltava do trabalho e para quem perguntei onde ficava determinada rua (no conjunto João Paulo II), ao que ela respondeu que não me aconselhava a ir naquela rua e que ela, mesmo sendo moradora há vários anos, só saía para trabalhar e caminhava pelo bairro apenas quando necessário.

Se, por um lado, esse fechamento oferece uma sensação de segurança aos moradores, por outro, ele restringe suas vidas à medida que se isolam, sendo privados de situações violentas, mas também das oportunidades que o bairro oferece e da riqueza do encontro com os outros, que os fortaleceria para enfrentarem as situações adversas, como aconteceu com Thaís, por exemplo.

A restrição de acesso a determinados valores no sentido formativo também ocorre forçosamente no caso do desterro, como ilustra o relato de Priscila de que, embora ela frequente o projeto "sonho de mãe", muitas meninas grávidas do conjunto João Paulo II não o fazem porque ele se localiza justamente na região dominada por outra facção, que as proíbe de circularem ali:

> Porque os caras daqui entram em guerra com os de lá. Aí os caras daqui falam que não é pra ir pra lá. E os de lá diz que não é pra vim pra cá, entendeu? Aí não pode. Às vezes, eu vou escondido lá. É muito perigoso (...). Eles falam "não podem vir pra cá não viu que vocês são alemona (...) Alemona é a pessoa que não é de lá. Aí pode espiar lá. Eles pensam que a gente tá conspirando. E eles reconhecem, eles sabem quem é morador daqui e morador de lá. Mas aqui é em paz.[159] (Priscila)

[159] A este respeito, por saber que eu estava hospedada em uma casa que ficava na outra região, Priscila disse que eu podia andar com bens materiais caros, que eu não seria roubada; mas me aconselhou dizendo que, se me

Também Daniel afirma ter descoberto aos poucos que algumas jovens sumiam do projeto por serem ameaçadas. Antes disso, entretanto, ele relata uma vivência que também compreendemos como motivada pela vivência da violência, e que chamamos de "cegueira protetora", identificada como uma reação psíquica de fechamento ou negação dos aspectos negativos da realidade.

Daniel afirma que, ao chegar no bairro e dar início aos projetos, recebeu "uma graça de cegueira" que o permitiu ousar. Também Joana, uma missionária francesa, relatou essa experiência nos seus primeiros três meses de Uruguai. Conta que via a violência, mas não se dava conta; presenciava cenas difíceis, mas as ignorava, tendendo a banalizar a dimensão da violência.[160]

Mas a vivência da cegueira protetora não é exclusiva dos estrangeiros. Elisa e Pedro também a ilustram com seus relatos. Elisa, por exemplo, afirma que não sabe explicar se se trata de "alienação", mas que a sua primeira reação ao ouvir tiros é sempre pensar que são fogos. Pedro, por sua vez, afirma:

> Eu sou simples, sincero nas coisas... às vezes a pessoa tem maldade, eu não vejo maldade. (...) Porque já aconteceu isso de ir na casa de alguém e a gente passar num local perigoso, mas eu não vi nada. Eu acho que a pessoa estava lá, mas eu não percebia nada disso... 'Pedro, você não viu?' e eu: 'Não vi nada...' Uma questão de confiança, de estar fazendo aquilo ali. Então pra mim é Graça. (Pedro)

Portanto, Pedro, assim como Daniel, reconhece a intervenção divina nessas situações, que denomina "Graça". Uma Graça de proteção, uma Graça de confiança que permite que eles realizem seus trabalhos sem medo. Trata-se de uma vivência que reconhecemos como uma repercussão da violência, mas também que parece estar a serviço de alguma outra motivação, à medida que ela impede que o contato direto com a dura realidade os paralise e os leve a abrir mão da realização de algo que sentem como um apelo pessoal (como por exemplo, a formação das jovens, no caso de Daniel, e a evangelização dos homens, no caso de Pedro).

---

perguntassem de onde eu era, eu não deveria dizer onde estava hospedada, pois ficava em " território inimigo". Segundo ela, eu poderia dizer que era da Igreja dos Alagados, porque é um lugar neutro.

[160] Também vivenciei essa experiência durante a entrevista na casa de Ester. A certa altura ouvimos tiros e eu pensei que fossem fogos. Percebi certa aflição em Ester, que gritou para o vizinho para saber o que estava acontecendo e, ao não obter resposta, me assegurou de que eram fogos. Meses depois, ao ouvir a entrevista me dei conta de que eram tiros. De alguma forma eu sabia, até porque a aflição de Ester demonstrara, mas não me dei conta, me protegendo talvez, do medo que essa situação poderia despertar.

Ao lado da cegueira protetora, e em contraposição a ela, temos também a vivência do "estar alerta", como bem ilustram os relatos de Juliano e de Sebastião. Este afirma: "Não dá pra ficar tranquilo não por causa dos filhos. A intenção é ficar alerta, alertando para o perigo". Trata-se de um estado de vigília que Bruno reconhece como uma sabedoria dos moradores. O estar alerta é diferente do medo paralisante e pode ser comparado mais à prudência. Parece ser uma vivência exigente em que a dimensão espiritual é mobilizada, uma vez que ela demanda presença de espírito, atenção, planejamento.

Esse estado de alerta ocorre em grau extremo quando os moradores passam por alguma situação violenta de fato, conforme vimos nos relatos de Helena a respeito dos assaltos sofridos, e também no relato abaixo de Elisa, em que ela narra a sua vivência durante e após um tiroteio ocorrido na porta de sua casa, no momento em que uma vizinha estava indo visitá-la com a neta de 2 anos. Conta que, no momento, teve presença de espírito, esqueceu de si e cuidou de acalmar a amiga e "distrair" a criança. Passado o susto, começou a sentir os sintomas de tudo o que havia vivido:

> Então, foi uma situação assim tão… tão limite que eu não tive tempo e nem pensei em mim, no que é que eu estava sentindo. Eu precisava colocar J. dentro de casa, acalmar J. que estava totalmente transtornada e não deixar que a menininha… a criança percebesse todo aquele drama; e acalmar o meu filho que estava no telefone (...). J. tremia muito e aí eu comecei a brincar com a menina. Eu estava com a caixa de doces, aí eu digo, L. vamos escolher doces? Aí ela: 'titia, o chapéu do moço voou, o chapéu do moço voou'. Eu digo, foi feio, que chapéu desobediente (...). As minhas limitações humanas não permitem que eu dê conta de tudo isso, mas naquele momento eu dou conta e depois que passa, aí eu paro para refletir e aí vem um monte de sintomas, né? E tudo sintomas somáticos. [risos] Vem… é a pressão que cai, vem uma taquicardia, vem uma… uma dor de cabeça [risos]. (Elisa)

São vivências de um alto grau de tensão, que se assemelham à descrição de Edith Stein a respeito do estado vital de superexcitação, conforme descrito na análise de Helena. Um estado que se apresenta no momento presente e que, posteriormente, tende a se dissipar em um estado de tensão doloroso que Stein (1999a) descreve como uma prostração que não atinge o repouso, e que, no caso de Elisa, repercutiu inclusive no corpo, quando ela afirma ter somatizado as próprias emoções, suspensas enquanto ela voltava sua atenção aos cuidados com o outro.

Finalmente, gostaríamos de apontar mais duas vivências que compreendemos como repercussão da vivência de violência, porque motivadas por ela. Trata-se da banalização da morte (e, portanto, também da vida), como vimos no relato de Juliano; e da valorização de uma educação "rigorosa", que se traduz em medidas como a punição física (apanhar dos pais),

ou ainda no modelo militar de educação. A primeira ilustra a repercussão do contexto do crime na formação do caráter dos jovens, cuja rotina de violência parece anestesiá-los para o valor da vida. O hábito de agir com violência passa a moldar seus sentimentos, regidos por valores como o poder e o dinheiro. Já não sentem medo e distanciam-se cada vez mais de si mesmos pela ilusão da onipotência.[161]

A segunda e última vivência é a valorização da educação rígida recebida em casa, e da educação militar, conforme ilustram os relatos de Juliano, que agradece pela educação rigorosa dos pais ("se nós perdêssemos o ano, era capaz de apanharmos muito... Infelizmente outros amigos, colegas, por falta desse rigor dos pais, não se formaram."); e de Pedro, que fala da formação recebida no militarismo e em casa:

> (...) Passei quase dois anos no exército. Eu queria servir a nação. (...) Uma experiência muito boa, uma formação muito boa (...). Lá é onde filho chora e mãe não vê... Tinha esse ditado. Lá o aprendizado é ser homem, servir a nação. Se você sai de casa rebelde, lá você aprende a obediência. "Não senhor, sim senhor...". Mas graças a Deus eu não tive esse problema, porque meu pai era um homem... baiano de facão... palmatória, então tinha tudo isso, né? Meu pai era um homem que só falava uma vez com a gente... (...). Meu pai tinha um carrancismo mesmo (...). Ele tinha uma voz de comando muito forte (...). O certo é o certo, o errado é o errado (...) porque meu pai aprendeu isso desde cedo que os pais deles ensinaram. Da surra com cipó, né? Essas coisas... no interior tinha muito isso (...). Ele acordava de madrugada pra rezar e aí tinha que levantar todo mundo pra ver a barra do dia. (Pedro)

5. Vivência da solidariedade

A vivência da solidariedade consiste na capacidade empática de perceber e compreender o outro, de reconhecer suas necessidades e, mais do que isso, de se comprometer com ele, corresponsabilizando-se pela realização da sua humanidade. De acordo com Edith Stein (1999a), a solidariedade promove a unidade e é base da vida comunitária.

---

[161] A figura do traficante e do jovem "onipotente" é um modelo de formação presente na vida das crianças e jovens do bairro. Essa realidade foi relatada por Juliano, e também pode ser observada no convívio com as crianças que participam do projeto de reforço escolar na Paróquia Nossa Senhora dos Alagados. Presenciei uma cena em que as crianças brincavam no pátio da Igreja, quando chegaram vários jovens a cavalo, que passavam com ar bastante arrogante e causavam fascínio nas crianças. A influência do testemunho dessas pessoas também se faz notar pelo relato de Juliano de que "Tinha essa certa cobiça pra ter esse tipo de respeito, porque a pessoa que não participa disso [do tráfico] é tachado como um... como um bobo, um otário". Também Helena fala das famílias em que o tráfico é um ofício, que vai sendo passado de geração em geração.

A vivência da solidariedade pode ser percebida pelo relato dos moradores mais antigos, quando narram, com certa nostalgia, os bons tempos do início do bairro em que todos se conheciam e se uniam por um ideal comum (a melhoria das condições de vida), conforme ilustram os trechos abaixo:

> O bairro foi construído assim, com as pessoas muito unidas e com o ideal de promover a melhoria do bairro. (Elisa, 62 anos)

> Ajudava a pegar a sacola de quem vinha da feira (...) Até jovem tinha isso, a educação era essa. Ninguém via passar com peso, pegava a sacola pra ajudar. Tinha isso, mesmo em cima da ponte. (Pedro, 51 anos).

Os mutirões em que os homens se reuniam nos finais de semana para ajudar na construção das casas também é um exemplo dessa vivência. A casa de Herculano, por exemplo, foi erguida assim:

> Aí eu preparei o terreno. E naquele tempo você convidava os vizinhos e fazia mutirão. Domingo é o meu mutirão! Eu ia convocando. Reunia o povo aí na frente, 20, 30 homem. Minha esposa fazia feijoada. Aí a turma veio e metia a mão na massa. Pra fazer a base toda num dia todo. Era um trabalho danado aquilo lá. Aí fizemos a base (...). Então todas as 3 laje foram de mutirão. E os outro fazia e a gente ia (...) Sabe como era que os ajudantes comemoravam o término do trabalho? Dando um banho de cimento no dono da casa (risos). (Herculano)

A casa de Carolina também foi construída tendo como alicerce a solidariedade. No seu caso, a ajuda não veio pelo mutirão, mas principalmente pela doação de materiais ("Quando ela [vizinha] soube do despejo, aí mandou dois caminhões de tábua. Pra poder fazer a casa rápido. Aí enchi tudo aqui de tábua"). E, ao mesmo tempo em que era ajudada, Carolina sentia-se grata por poder ajudar a outros nesse processo, conforme demonstra ao relatar que o pedreiro passou a morar em sua casa durante a construção e que ela o ajudava e aconselhava, pois ele tinha o hábito de beber.

Outra situação que retrata a vivência da solidariedade foi narrada por Daniel. Ele conta que haviam recebido uma cesta básica e que a levou para uma moradora que sabia que estava passando necessidades ("ela tinha três crianças que passavam fome de verdade porque o pai bebia muito, usava drogas também e consumia numa noite a micharia que ganhava na semana"). Segundo o relato, a primeira reação da moradora foi pedir licença para repartir os alimentos com a vizinha, alegando que eles passavam fome. A esse respeito Daniel afirma: "E fiquei sozinho naquela casinha pensando: se eu tivesse 3 filhos que estão passando fome e se

alguém me trouxesse uma cesta básica, será que o meu primeiro reflexo, antes de dizer obrigado, seria perguntar se eu posso oferecer a metade?".

Mas essa vivência não é privilégio do passado, conforme ilustra o relato de Juliano a respeito da moradora que salvou a sua vida enfrentando o policial que queria matá-lo; e também o de Thaís, que ousou ameaçar o criminoso ao vislumbrar um grupo de pessoas passando e ser invadida pela certeza de que, se ela gritasse, seria socorrida.

Esta última situação ilustra uma das repercussões dessa vivência na formação dos moradores, que diz respeito à sensação de segurança decorrente do sentir-se parte de algo, da certeza de não estarem sozinhos e nem no anonimato, mas de existirem para alguém. Essa vivência comunitária parece amenizar o medo ("eu não tenho medo porque aqui todo mundo me conhece"; "me sinto segura, me sinto protegida"; "eu não penso no medo, eu olho cada um olho no olho"), e ser uma fonte de força vital (espiritual) que lhes permite ultrapassar o que está posto (a fome, a falta de moradia, a ameaça).

A partilha de vida que a vivência da solidariedade promove aproxima as pessoas e lhes dá oportunidade de reconhecer a humanidade comum, conforme ilustra o relato de Daniel.

> Acredito de verdade que o que nos ajudou a vencer o medo foram os projetos. Porque os projetos nos fizeram penetrar no bairro João Paulo II, quer dizer na invasão de palafitas onde a paróquia estava pouco presente, muito pouco presente. E os projetos foram buscar os seus clientes só no bairro João Paulo II porque queríamos ter os mais carentes (...). Isso foi uma maneira de penetrar de verdade no João Paulo II. E aos poucos, com os meses que passavam, tínhamos no bairro João Paulo II muitíssimos amigos e amigas. Bem rápido descobrimos que eles também foram vítimas do medo. (Daniel)

Portanto, trata-se de uma vivência que fortalece os moradores, ameniza o peso das vivências difíceis e os motiva a lutar pela transformação da realidade, como bem ilustra o percurso de Thaís.

Por fim, ousamos dizer que a vivência da solidariedade e a vida comunitária que ela promove pode repercutir em um ambiente menos violento. Onde as pessoas se relacionam, se ajudam; onde cada um é conhecido pelo nome e tem uma história da qual o outro participa, parece ser um terreno menos propício para o desenvolvimento da violência. Por ser um ambiente mais humano, acreditamos que ele acabe apelando para a humanidade das pessoas, sensibilizando-as para isso, e favorecendo a vivência dos valores mais altos como, justamente, a solidariedade.

Essa percepção pode ser ilustrada pelo relato de Bruno, de que era respeitado pelos traficantes por ter uma relação de colaboração com os moradores; ou mesmo pelo

reconhecimento da contribuição da Igreja Nossa Senhora dos Alagados através dos projetos sociais como o reforço escolar, do qual seus filhos participavam. Também é significativo, deste ponto de vista, o relato de Thaís a respeito do irmão que foi poupado da tortura dos policiais quando um deles reconheceu que ele era filho "do irmão".

Este princípio parece ser utilizado também pelo Governo do Estado através do Projeto "Pacto pela Vida",[162] em que ações como a instalação da base comunitária no bairro e a oferta de oficinas de música, computação e lutas marciais pelos policiais, buscam uma aproximação com os moradores e uma integração maior da polícia na vida da comunidade.[163]

Além das repercussões apresentadas, é possível observar que o sentido do bairro para os moradores está muito permeado pela vivência da solidariedade e da comunidade que construíram ao longo dos anos de convivência e ajuda mútua. A vivência comunitária confere ao bairro o sentido de um lar, a sensação de pertença e de enraizamento em um solo fértil e seguro, apesar de todas as fragilidades que ele carrega. Isto porque o chão seguro não está na lei (as casas não possuem escrituras) ou na geografia (terreno pantanoso), mas na qualidade das relações estabelecidas. É o que ilustram os relatos de Elisa e João:

> O meu filho também manifesta o desejo de me levar para outra cidade, onde ele trabalha. Eu sempre digo a eles que só vou me retirar daqui para a minha morada final, o meu caixão fúnebre vai sair daqui, desta morada porque é uma questão de sentimento que me une a este lugar. E olha que eu não nasci aqui e nem sei explicar a origem deste sentimento. Penso que é um sentido de construção mesmo, pois parte da minha vida foi construída aqui, entendeu? Por conta de todos os ciclos da minha vida neste cenário. Foi aqui onde pude ser proprietária de um imóvel; pude criar os meus dois filhos; receber o nascimento da minha neta; onde mantive meu casamento durante 28 anos; onde teci a maior rede de amigos que jamais imaginava ter. Minha família consanguínea é pequena, mas a família do coração é extensa demais. Foi aqui que, quando chegou o momento de aguentar os maiores pesos da minha vida, pude encontrar alguém que me deu força para suportar dignamente. Aqui tenho as minhas amigas, o grupo de oração, as pessoas com quem eu convivo. (Elisa, 62 anos)

> É… é… no que, eu não sei, assim, porque tem um sentido porque a gente foi criado aqui, a gente tem o costume com… as pessoas também são super legais também, vizinhos e tal. Muito respeito a gente tem aqui. A gente se sente bem. A gente sai pra um lugar é uma coisa diferente, quando a gente volta a gente se sente bem, acolhido por todo mundo. (João, 24 anos)

---

[162] Mais informações sobre o projeto podem ser colhidas no endereço eletrônico http://www.pactopelavida.ba.gov.br/pacto-pela-vida/o-que-e/.

[163] A esse respeito vale destacar que muitos moradores resistem a essa ação pelo histórico de violência da polícia. Existe muita desconfiança e o medo de que as informações colhidas na comunidade sejam utilizadas contra eles, em ações de represália e violência.

Finalmente, os moradores parecem reconhecer a vivência da solidariedade como um grande valor vivido não apenas entre eles, mas também na acolhida das pessoas de fora. Nesse sentido, transparece nas suas falas um sentimento de orgulho pela visita de estrangeiros, que, segundo eles, se sentem atraídos pela sua capacidade de acolher e de fazê-los se sentir "em casa". Esta parece ser uma vivência que caminha na contramão da discriminação vivenciada em outras partes da cidade. Falas como "esse é o bairro que mais recebe franceses na cidade de Salvador" ou "as pessoas vêm aqui e ficam maravilhadas, você vê pela cara delas" demonstram que a presença do estrangeiro é motivo de orgulho para os moradores. Sentem-se valorizados por atraírem pessoas do mundo inteiro e pelo fato dos Alagados serem conhecidos e amados "lá fora".

Portanto, podemos dizer que a vivência da solidariedade parece repercutir positivamente no processo formativo dos moradores, promovendo um forte sentimento de pertença e de segurança; e um aumento da confiança em si e no outro. Isto os fortalece e impulsiona para assumirem a própria vida, com todos os enfrentamentos que isso significa.

6. A vivência da periferia

Chamamos de vivência da periferia todas as vivências relacionadas à exclusão social. Periferia porque diz respeito ao sentimento de estar à margem e de não vivenciar a sua pessoa como um valor central na comunidade de povo à qual pertencem, ou seja, a do povo soteropolitano.

Esta vivência se faz notar pelo relato de Helena, de que Alagados era "o resto do resto", e pela comparação que ela faz entre os Alagados e Nazaré, em referência à passagem bíblica[164] em que Natanael questiona Felipe e respeito de Jesus de Nazaré: "Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?". Helena ilustra a vivência da periferia ao afirmar que as pessoas de fora do bairro parecem dizer: "Pode vir alguma coisa boa dos Alagados?".

> (...) Vem coisa boa de Nazaré? Vem coisa boa de Alagados? O que é que tem nos Alagados? Os Alagados eram conhecidos como um lugar onde só morava o pessoal pobre, os mais pobres. Do Outlet pra baixo. Pra cima já era parte do bairro que eu morava, pra baixo era os urubus e o povo que convivia com a carniça, com o lixo. Era água, era fedentina, ninguém que tivesse bom senso, boa cabeça, queria passar pro lado de cá, porque aqui essa parte debaixo era considerada que só tinha gente ruim né; era o que se ouvia falar (...). Aqui nos Alagados era o resto, do resto, do resto que vinha. O lixo de todos os lugares vinha pra aqui. As mulheres, os homens que

[164] João 1, 43-46

> vinham pra aqui era um pessoal que vinha do interior, vinham buscar trabalho por aqui, não sabia ler, não sabia nada. (Helena, 58 anos)

Portanto, para as pessoas de fora do bairro, as condições de vida precárias em que os moradores dos Alagados viviam eram confundidas com as próprias pessoas, como se o contexto desumano os impedisse de enxergar a humanidade dos que ali habitavam e reconhecê-los como parte da sua comunidade. Viviam no lixo, eram lixo também. Parece-nos que nesta vivência há um predomínio da dimensão hilética, onde as impressões suscitadas pelas características do local eram muito fortes e geravam grande mal-estar, despertando nas pessoas um sentimento de rejeição ao contexto e a tudo o que vinha dele, de forma indiscriminada.[165]

Um exemplo da repercussão do bairro no estrangeiro pode ser percebido ao compararmos as lembranças de infância de dois moradores, um que cresceu nos Alagados e outra que veio para o bairro na idade adulta, mas que o frequentava na infância quando ia visitar os tios.

> A gente vivia nas pontes, a gente corria ali. Vivia na maré, pescava marisco pra vender (...) pegava a sacola de quem vinha da feira pra ajudar. Tinha isso, mesmo em cima da ponte. A não ser quando a gente queria abusar. Tinha essa esperteza de tirar uma tábua da ponte pra trocar e pra pessoa passar e plá! (*risos*). Era engraçado, a gente se acabava de dar risada! Era molecagem. Brincava de percula[166] dentro d'água. (...) A gente não tinha espaço pra correr, tinha que ser dentro d'água... Era tudo maré, a gente não tinha terra aqui pra gente brincar. Era interessante, engraçado... Brincava de furar pé,[167] de gude... (Pedro, 51 anos)

> Eu tinha um verdadeiro horror quando me aproximava do bairro por conta das pontes que balançavam muito. Eu não conseguia andar, eu tinha muito medo de cair na água, e meu pai tinha que me carregar, me colocar sobre os ombros, para que eu pudesse chegar até a casa. (Elisa, 62 anos)

Temos, portanto, a vivência "do de dentro" e a vivência "do de fora". Na primeira, prevalece o lúdico e, na segunda, o perigo e o medo. O sentido do vivido nos dois casos é bem

---

[165] Neste caso estamos relatando situações em que o contato com os Alagados (palafitas, lixo, situações precárias) provocou repercussões negativas nas pessoas, gerando rejeição e exclusão. Entretanto, vale ressaltar que a força dessa paisagem *sui generis* dificilmente deixa as pessoas indiferentes, e que a dimensão hilética é mesmo muito forte na vivência do local. Nesse sentido, é possível observar que, ao lado da rejeição e da exclusão, muitos estrangeiros (pessoas que não vivem ali) são atraídos para lá, ficam maravilhados com o modo de vida dos moradores e com a sua capacidade de sobreviver; ou então se compadecem com essa situação, sendo convocados por essa realidade a se doarem por aquelas vidas.

[166] Percula é uma espécie de "duro ou mole": um pegador encosta em alguém e essa pessoa tem que ficar parada.

[167] Fura pé é uma brincadeira de pontaria, segundo Pedro: "é o ferrozinho que a gente dobra ele em cima, faz uma ponta e faz uns triângulos. Aí pega uma linha e... tipo uma pontaria, finca no poste".

diferente. Ambos captam a realidade, porém aspectos diferentes dela; e, no caso do estrangeiro, parece que o que salta aos olhos é a visão da falta e das condições adversas, deixando de lado aquilo que dificilmente pode ser captado à distância, ou seja, os valores mais profundos que movem as pessoas e que dizem das suas riquezas.

Mesmo na atualidade, em que o bairro está aterrado e as condições de vida melhoraram bastante, o preconceito permanece e pode ser ilustrado pela vivência dos moradores em relação à procura de emprego, conforme relato de João, 24 anos.

> Tem barreiras. Por exemplo, a gente mora aqui, a gente vai na entrevista tem um… a gente vai na entrevista de um trabalho, assim, que precisa e bom... É difícil a gente conseguir porque a gente mora aqui no Uruguai, entendeu? Aí já é um empecilho para eles irem eliminando você através desse… dessa situação. (João)

Vemos, portanto, a vivência do preconceito e da exclusão dos moradores; decorrente do fechamento de pessoas que habitam outros bairros. Trata-se da exclusão das pessoas que habitam essa região geográfica, pela comunidade do povo soteropolitano. Uma situação que acabava repercutindo em omissão ou até mesmo em agressão do Estado que, em vez de garantir os direitos e a integração desta parcela da população na comunidade soteropolitana, intervindo com a lei onde a humanidade falha nas relações sociais (egoísmo, preconceito), acabava reproduzindo essa mesma exclusão, conforme os trechos a seguir.

> Ele [policial] só falou comigo, me ameaçou de morte sem eu fazer nada a ele. Disse que ia me matar se não me visse trabalhando e tal. Eu falei com ele que eu já era trabalhador e tal (...). Outra vez também, quando eu estava voltando de uma festa com o meu primo e o meu irmão. Chegou uma hora eles me abordaram, era umas duas horas, duas e pouca da manhã. Eles me abordaram, me tiraram… mandou eu tirar, ficar nu praticamente, no meio da rua porque eu estava com uma roupa assim... que eles visam que é de bandido [roupa de marca] (...) Aí ele mandou eu tirar a roupa toda, mandou eu tirar até a cueca, ficar nu no meio da rua. Só que era de madrugada e também falavam muito, diziam que ia me matar e que iam se livrar do meu corpo, essas coisas. Teve outra vez também que ele disse que eu era traficante e que tinha me visto, tinha me seguido e tal (...). Eles descriminam muito, sei lá. Para eles todos os jovens daqui é bandido.

Portanto, os moradores vivenciam a ausência e agressão do Estado. Vivenciam a omissão das autoridades políticas que, segundo Helena, se voltam para o bairro "em véspera de eleição". Apesar disso, alguns reconhecem ações benéficas do Governo, como por exemplo, a finalização do processo de aterramento iniciado pelos próprios moradores; o esforço de aproximação pela criação dos Conselhos Comunitários; e uma melhora na

segurança com a recente instalação da base comunitária, inserida no projeto "Pacto pela Vida".

> Com a implantação da… da Base Comunitária no final de linha melhorou muito a violência, mas muito (...). E melhorou muito porque… eu acho que tem câmeras, né? A Secretaria de Segurança pôs… colocou câmeras em muitos pontos no bairro. Então, as… o policiamento é um policiamento de proximidade. Então eles estão indo nas organizações, nas ONGs se aproximando das pessoas. Estão fazendo uma política diferente de policiamento. Então a polícia militar está tendo uma outra postura aqui no bairro que não é só de… de dar aquela violência de prender, de… não, de bater, de levar preso e fazer aquelas besteiras. Mas agora eles estão com uma outra postura de proximidade, de diálogo com os moradores, né?" (Helena)

Vale destacar que a vivência dos moradores em relação à polícia não é unânime. As pessoas mais velhas tendem a confiar no seu papel de proteção, enquanto, para os jovens, a vivência é a do inimigo, de alguém que discrimina e mata, gerando medo e raiva ("eu sentia raiva, muita raiva porque a discriminação deles era assim, uma coisa muito visível").

Com relação às repercussões da vivência da periferia na formação dos moradores, chama-nos a atenção a convivência de sentimentos contraditórios em que a "casa" é, ao mesmo tempo, motivo de orgulho pela história pessoal de conquista e superação, e motivo de humilhação e vergonha pela discriminação social. No primeiro caso, o contexto formativo em que vivem se torna uma fonte de força vital. No segundo, ele atua como um ambiente que dificulta a realização da pessoa à medida que se torna um obstáculo para o acesso a direitos básicos como educação, saúde e trabalho, dificultando a sua inserção na vida da sociedade soteropolitana e a possibilidade de desenvolver-se de modo integral.

De acordo com Bruno, existe uma tentativa de superação desta contradição na questão do nome. Afirma que muitos moradores evitam chamar a região de "Alagados" e escolheram um "nome nobre" – "Uruguai" – a fim de evitar a discriminação. Trata-se de uma mudança que, à primeira vista, pode não ter muita influência do ponto de vista formativo, a não ser pela possibilidade de um ganho em relação à inclusão social. Por outro lado, é possível que a omissão do nome "Alagados" tenha uma repercussão na formação da nova geração, já que ele explicita e mantém viva a sua força histórica, algo cada vez mais distante e abstrata para os jovens.

A segunda repercussão que captamos da vivência da periferia é o fato de ela motivar a vivência do improviso e da urgência da vida. De fato, onde a discriminação e omissão geram a falta, a força do apelo de realização cria formas de supri-las. Neste caso, o que rege é a lei do possível. É isso o que demonstram relatos como o de que a iniciativa de aterrar o bairro

partiu dos moradores, que o fizeram com lixo e restos de materiais de construção. É isso que demonstram, ainda, os relatos a respeito de práticas de cuidado com a saúde física à base de oração (fé) e ervas (natureza) – um conhecimento prático adquirido pela tradição familiar, conforme ilustra o trecho abaixo:

> Por exemplo, uma erisipela [doença comum entre os idosos do bairro]... minha mãe rezava duas vezes e a doença sumia. Minha mãe tinha essa graça. Ela sabia rezar com o azeite de oliva. Ela botava um botão aqui na perna e pegava o azeite com folha e rezava. Não era nada de macumba, de mandinga não. Era oração mesmo. (Pedro, 51 anos)

Mas se a vivência da periferia pode motivar a criatividade e a força de vontade para a autossuperação ou, ainda, a vivência da solidariedade, ela também pode ser motivo de divisão, disputa e violência, como bem ilustra a presença do narcotráfico, e também o relato de Carolina de que houve muitas brigas e até mesmo assassinatos pela disputa por território e moradia. Segundo Daniel, essa divisão se fez notar também na comunidade católica, quando a vivência religiosa dos jovens ganhou um forte cunho político, sendo rejeitada pelos mais velhos, conforme ilustra o relato de Ester (falecida aos 77 anos).

> Uma vez me fizeram... uma missa... Aí pegaram um bocado de jornal de gente morto. Eu não sei onde foi que eles acharam aqueles jornal. E pregaram tudo na parede. Aquele lado de lá dentro da igreja encheram de jornal! Menina, eu vou te dizer viu...(...) quando eu cheguei de noite e fui pra lá pra missa, quando eu olhei aí eu disse assim "Vem cá o que é isso aqui?" Agora me diga quem ia, quem celebrava a missa? Dom Lucas! Minha filha vou te dizer esses jovens daqui já aprontaram viu? Dom Lucas chegou... E D. Lucas era assim, mas ele era muito...vamos dizer assim... que ele olha assim as coisas né. Quando ele foi entrando... ele foi olhando assim... também ele não disse nada! Ele foi celebrar a missa. Menina eu morta de vergonha! (...) Menina... Ai eu dizia assim: "Mas o que é isso que vocês fez nessa parede?" Eles disse: "É pra Dom Lucas saber que aqui é periferia" (voz debochada). Menina! Ah meu Deus do céu..." (Ester)

Portanto, a vivência da periferia diz respeito a um tipo específico de relação, que é a da exclusão, e que pode, por um lado, motivar os moradores a uma unidade de vida e a um sentimento de pertença entre os seus pares; mas pode também dificultar a vivência de relações saudáveis, gerando raiva, revolta e motivando ações egoístas e imediatistas em que o outro é vivido como ameaça à minha realização e não como um bem.

7. Vivência da maternidade

A maternidade pareceu-nos uma vivência fundamental que retrata a vida das mulheres do bairro, uma vivência que marca profundamente o seu processo formativo e que ilustra a afirmação de Bruno de que ficou impressionado "com a força moral das mulheres dos Alagados".

De acordo com os relatos de Sebastião e Elisa, uma "particularidade do bairro são as "mães-pais"; ou seja, mulheres que "têm que lutar pela sua sobrevivência e a dos seus filhos como pai e mãe", já que muitos homens "comparecem apenas no momento da concepção e depois somem" ou são tomados pelo vício e acabam consumindo o dinheiro do sustento em drogas e bebida.

Outra vivência comum é a gravidez precoce de meninas, que, quando aparecem nesta situação, podem sofrer dupla rejeição: por parte do namorado e dos pais, que muitas vezes as obrigam a abortar ou as expulsam de casa, conforme ilustra o relato de Thaís a respeito das adolescentes que participam do Espaço Cultural. Ainda a esse respeito, temos o relato de Priscila, uma jovem de 16 anos, grávida de 4 meses (em 2015 - época da entrevista) e que mora com a tia e dois primos. Apesar de ela querer ter o bebê e de o namorado ter assumido a paternidade, conta que sofreu pressão por parte da tia para abortar:

> A mainha [tia] falando comigo: 'Pode tirar. Tira!' Fica falando pra tirar... tirar... tirar... Mas eu não vou tirar não. Eu falei: 'Eu não queria que eu fosse tirada!' Não é não? (...) Aí o pai tá trabalhando, disse que vai assumir várias coisas. (Priscila)

Além disso, segundo presenciamos na ocasião da entrevista em sua casa, a maternidade é motivo de agressão por parte de um dos primos, que a chama de "vagabunda", e também da tia, que se coloca em uma postura de vítima e a responsabiliza pelo seu sofrimento e dificuldades.[168] No caso de Priscila (e também de Helena), apesar das condições adversas e da pressão para abortar, o sentido da maternidade foi mais forte e ela optou por assumir seu filho. Em outros casos, entretanto, as condições adversas parecem falar mais alto,

[168] Essa postura de vítima ilustra o fato de que muitas vezes as pessoas se acomodam na ajuda externa, ou mais ainda, que elas parecem forçar o seu discurso a fim de conseguirem uma ajuda financeira; como um modo de se relacionar aprendido, em que eu devo mostrar para o outro a minha falta para que ele se compadeça de mim e eu possa receber algo dessa relação. Nesse sentido, o outro é sempre uma oportunidade de conseguir alguma coisa. O encontro interpessoal é permeado pela pergunta: O que eu posso tirar do outro? O que você tem para me dar? Vale destacar que presenciei essa situação várias vezes, seja acompanhando a coordenadora pedagógica do Reforço Escolar em visitas domiciliares, seja por ocasião das próprias entrevistas, como foi o caso de Priscila, em que a tia interrompia a entrevista para falar das suas dificuldades e me pedia ajuda financeira.

levando as mães a abortarem ou a doarem os filhos para serem criados por outros. Foi isso o que aconteceu com a mãe de Priscila ("Mainha deu os filho tudo [5 filhos]. Um pra cada família. Só eu fiquei com meus parentes. O resto não é parente"), e também com a mãe de Jade, outra jovem entrevistada, de 13 anos, cuja mãe a "deu" quando ela tinha 3 meses.

Nesse sentido, a maternidade é uma vivência que se concretiza na vida de muitas mulheres não apenas pelos filhos de sangue, mas também pelos "de criação". Essa vivência pode ser ilustrada pela história de Carolina, que criou várias crianças a pedido das mães que alegavam não ter condições e que pediam que ela cuidasse.

> Tinha uns meninos que eu criava também e depois apareceu mais uma para eu criar (risos). Depois apareceu mais outro. "Minha filha, eu não tenho condições". Uma que apareceu aqui carregando e disse: "Deixa ela, aí a senhora batiza e cria ela também". Aí eu batizei e criei (...). E continuei. Trabalhando, trabalhando... nesta altura já tinha mais 2 pra criar (...). A minha resposta era essa: "Eu não tenho condições, eu aqui pago casa de aluguel." "Ah mas eu não tô podendo, eu não tenho quem... eu tô assim, eles passam fome e não sei o que.." E eu terminava ficando (...). Nossa, um dia desses eu digo que vou pegar um livro para eu ir me lembrando quantos eu já criei (...). E aí eu fui vivendo e nesse vai e vem olhando um, apoiando o outro e vamo vamo! (risos). Quanta jogada na rua minha filha! Não que eu fosse buscar. Chegava na minha porta e me pedia quase chorando.[169] (Carolina)

Carolina foi mãe de muitos; não apenas das crianças, mas também dos irmãos, sobrinhos e das próprias mães que lhe doavam seus filhos, como ilustra um dos relatos em que ela se apresentou como mãe da moça para o pai da criança e o ameaçou, forçando-o a assumir a paternidade. Acolheu ainda outra moça grávida em sua casa, cujo filho nascera ali. Segundo Carolina, chamaram uma parteira em casa e a moça pediu que ela ficasse, demonstrando a forte ligação que se criara entre elas e a segurança que Carolina lhe passava nessa postura de "cuidadora":

> A família dela arranjou a parteira pra ter em casa que ela disse que não queria ir para maternidade. E ela: "Carolina fica aí, fica aí Carolina!" E ela se jogava e aí segurou na minha saia! (...) A parteira aí, a outra aí e quer dizer que ela não tava confiando; e eu vi o menino nascer minha filha!

[169] Em uma das visitas que fiz a Carolina, ela estava cuidando de um menino de 11 anos, cuja mãe morava em outro bairro e, segundo ela, não lhe dava a educação devida. Carolina estava aflita pelo fato do menino estar entrando na adolescência, idade em que muitas mães temem o envolvimento com drogas e coisas ilícitas, e chegou a me perguntar, um pouco sem jeito, mas no fundo com certa esperança, se eu não gostaria de levar o menino comigo para São Paulo. Essa atitude demonstra o quanto muitas vezes a necessidade parece relativizar o formalismo das relações. Demonstra também uma característica própria do feminino que Edith Stein (1999d) afirma ser o cuidado com o outro, que às vezes é sentido como se devesse acontecer a qualquer custo, em uma atitude extremamente prática que deixa de lado qualquer escrúpulo. Demonstra também o quanto esse cuidar era natural para Carolina.

> Nunca tinha visto e eu vi o menino nascer! E ela: "Não, fica aí!" Me segurando assim! Eu tive que ser parteira (risos)! (Carolina)

Portanto, a vivência da maternidade parece permear a maioria das relações sociais de Carolina, que se coloca como mãe, conselheira, madrinha, sendo referência para muitos moradores, que a visitam e escutam. Assim como ela, muitas mulheres assumem a criação de sobrinhos, netos e até mesmo de filhos de desconhecidos, gerando uma rede de apoio em que as próprias mulheres se ajudam mutuamente.

O relato de Carolina demonstra ainda outra dimensão da maternidade, que é a vivência dos filhos como colaboradores do sustento da casa. De fato, ela afirma que não tinha condições de acolher aquelas crianças, mas não conseguia dizer não, e a maneira que encontrava de viabilizar o sustento, era colocando-os para ajudar ("E eu alisava cabelo, eu costurava vestido e trabalhava tanto (...) Eu botava menina na rua para vender pastel, sonho, tudo o que eu sabia fazer. Mais dois meninos que eu já tava criando, botava eles pra me ajudar").

O relato de Estela também demonstra essa dimensão da maternidade; no seu caso, com os próprios filhos biológicos:

> Dizem que não pode colocar crianças pra trabalhar... Pode sim... Pode, porque se não trabalhasse a gente não tinha... não tinha condições de dar o que precisavam... uma roupinha, uma coisa... a gente dava mas não era suficiente (...) Tem que botar pra trabalhar... Graças a Deus sou muito feliz. (Estela)

A vivência da morte também acompanha a da maternidade, já que muitas mães perderam os filhos pequenos "tragados pela maré" (na época das palafitas), e outras perdem os filhos jovens, assassinados por membros do tráfico ou pela polícia. Ainda conforme o relato de Sebastião, quando os filhos se rendem ao tráfico, antes da morte física, as mães vivenciam a morte de um ideal de vida sonhado para eles, e de uma relação comunitária de proximidade e confiança com seus filhos, conforme ilustra o percurso de Juliano.

> E aqui no bairro eles usam as crianças femininas e masculinas, de menor pra fazer a ponte da entrega das drogas, porque acha que a criança, a polícia não vai abordar, eles usam como isso: "Olha você pode trabalhar com a gente. "Pra quê?" "Pra você levar a alguém que vem de moto buscar as coisas aqui." Aí fica de dar a referência do local né. Então a menina tal, com blusa tal, saia tal ela está com a importância na mão. Aí o cara vem de moto, entrega a... e recebe a importância em dinheiro e entrega a droga (...) Isso tem complicado muito a situação dos pais. E o pior de tudo é que o segundo a saber é as mães. Tem gente que às vezes vê e fica com medo de falar com

> as mães, e quando a mãe vai saber já não tem mais jeito... (Sebastião, 72 anos)

Ainda a respeito desse tema, chama-nos a atenção o relato de Thaís de que seu irmão entrou no tráfico com a expectativa de oferecer melhores condições de vida para sua mãe, como acontece com muitos jovens. Essa vivência filial se expressa também pela observação do atual pároco da Igreja Nossa Senhora dos Alagados ao afirmar que "a relação com a mãe é algo visceral" e que percebe ser a "única relação social que não pode ser quebrada". A esse respeito, recordamos o relato de Bruno de que, durante o assalto à secretaria da Igreja, ele teve o impulso de dizer ao jovem assaltante: "Seu moleque, eu conheço a sua mãe, abaixe essa arma!", e que isso funcionou.

Essa forte ligação com a mãe também se evidencia pela relação dos moradores com Nossa Senhora dos Alagados, cuja imagem reflete a história do bairro e, em especial, a vida das mulheres materializada na figura da lavadeira. Segundo Elisa, muitas das "mães-pais" que criavam seus filhos sozinhas na época das palafitas sobreviviam lavando roupa para fora e, por isso, Nossa Senhora dos Alagados é uma lavadeira. Segundo relato de Sebastião e Zaqueu, ela foi a padroeira escolhida para a "igrejinha do Papa". Uma padroeira inspirada nas mulheres do bairro[170] que, para lavar roupa, precisavam buscar água longe e carregavam os filhos no colo e a água na cabeça, conforme ilustram os relatos de Estela e de Pedro:

> Lavava quatro roupas de ganho. Ia buscar água lá em cima, buscar pau de serra pra ferver a roupa, em cima da marezinha. (Estela)

> A figura de Nossa Senhora dos Alagados me representa porque eu já levei lata d'água na cabeça com rodilha... Nós todos aqui passamos por essa experiência. A gente enchia os tonéis assim... a gente tinha que pegar água na fonte. Então pra tomar banho eu pegava doze latas. As mulheres botavam as panelas e a gente [homens] trazia a lata, que cabe mais... As mulheres já botavam na cabeça uma panela grande com a rodilha... A gente aprendeu com as mulheres (...) Chegava a travar o pescoço por causa do peso... Era cansativo (...) A gente viveu tudo isso aqui. Eu me lembro muito com a Nossa Senhora... Lembro, ao ver essa Nossa Senhora, das mulheres aqui de Alagados. Aí depois o Papa veio aqui, batizou... É uma passagem... Com essas mulheres aqui, dá um sentido. Dá um sentido esse batismo a essa vivência toda daqui... Povo sofrido de Alagados... E daí tem Nossa Senhora dos Alagados, que está presente em tudo. Já estava presente desde o começo. Na nossa pequenez, na nossa pobreza aqui... Povo sofrido. (Pedro)

---

[170] Segundo depoimento de Osvaldo Gouveia Ribeiro, para a criação da imagem, o escultor Manoel Dantas fotografou várias mulheres nos Alagados e inspirou-se particularmente em uma delas que trazia um balde na cabeça e uma criança nos braços (KERN, 2015).

O depoimento de Pedro ilustra o sentido de Nossa Senhora dos Alagados para os moradores. Ela os representa, é um memorial da sua história e identidade e uma presença materna que dá sentido ao seu sofrimento ("dá um sentido esse batismo a essa vivência toda aqui. Já estava presente desde o começo"). Nossa Senhora dos Alagados é uma mãe que gesta, cuida e educa. Ao mesmo tempo em que seus traços inacabados apontam para a imperfeição do humano e para a necessidade de sermos formados por "Aquele que é perfeito" (conforme relato de Helena), ela também intercede pelo povo junto ao divino, em um trabalho de educadora que é canal de Graça. Esse é o sentido religioso explicitado por alguns moradores, a exemplo de Carolina ("porque do jeito que é esse bairro, só por grande intercessão de Nossa Senhora"), e também pela oração do Ofício de Nossa Senhora dos Alagados,[171] ilustrado nos versos abaixo:

Introdução:		
1. Agora, moradores	2. Maria, ajudai-nos	3. Ó Virgem Padroeira
Uni-vos de bom grado	Rezar com devoção	Ouvi nossa oração
Louvai Nossa Senhora	Para alcançar de Deus	Apresentai a Deus
Patrona dos Alagados	A nossa salvação	A Nossa petição
Matinas (manhã)		
1. Na falta de lugar	2. Por isto este bairro	3. Depois se fez Igreja
P'ra casa construir	Se chama Alagado	Para a Virgem Maria
O povo começou	Ainda que agora	Que o Papa abençoou
O mar a invadir.	Esteja aterrado.	Para nossa alegria.

Portanto, essa vivência em relação a Nossa Senhora dos Alagados ilustra, em meio a outras não religiosas, o forte sentido de filialidade dos moradores e a centralidade da relação com a mãe que "não pode ser quebrada". A esse respeito chama-nos a atenção os relatos de

[171] O "Ofício Divino" também chamado de "Liturgia das Horas" é uma forma de oração da Igreja Católica, que normalmente se realiza comunitariamente. A palavra ofício vem do latim "opus" que significa "obra". "É o momento de parar em meio à agitação da vida e recordar que a Obra é de Deus". Essa oração é feita em vários momentos do dia, quando se recitam salmos e se faz a leitura de uma passagem bíblica (tirado dia 1/3/2016 do endereço https://pt.wikipedia.org/wiki/Liturgia_das_Horas). O ofício de Nossa Senhora dos Alagados foi criado por um antigo pároco da Igreja (Pe. José Leal) e é rezado pela comunidade católica do bairro, especialmente pelos moradores mais antigos, que o cantam diariamente na missa das 7h da manhã (anotações do diário de bordo).

Priscila, de que "não sente mágoa da mãe" por ter sido "doada". Da mesma forma que essa capacidade de compreensão e de perdão da filha em relação às faltas da mãe ilustra o sentido sagrado[172] que essa relação tem para os moradores, assim também as repercussões da ausência desse contato no cotidiano demonstram a força dessa relação, ilustrada pelo relato abaixo:

> É muito difícil porque criada com tia não é o mesmo amor não do que a mãe. Eu queria ter um amor de mãe, sabe? (...) Eu podia passar qualquer coisa, até fome assim, mas eu queria estar do lado dela. Eu queria ter minha criação com ela. (Priscila, 16 anos)

Esse sentimento parece motivar Priscila na aceitação de sua gravidez, que ela vivencia como uma possibilidade de desenhar uma história diferente para o filho ("Por isso que eu posso passar pelas maiores coisas aqui, mas vou dar o que eu não tive a ele. 'Meu filho eu vou te amar muito, muito amor. Nasça logo!'"); e não apenas para o filho, mas também para ela ("Se Deus mandou, é porque alguma coisa ele vai trazer pra mim, né? Vai trazer alegria, alguma coisa").

Priscila vivencia a maternidade com esperança, como promessa de uma vida melhor. Ao mesmo tempo em que ela vê o seu filho como dom de Deus e o que vem de Deus só pode ser bom ("Deus mandou e vai trazer alegria"), ela também parece animada e fortalecida para assumir a própria vida e a vida do filho no papel de mãe. Um fortalecimento que brota do valor da maternidade e do sentido profundo do doar-se por amor. Trata-se de uma manifestação da dimensão do espírito que a convoca e capacita para enfrentar os desafios dessa maternidade. É isso o que demonstram, por exemplo, a decisão de não ter abortado apesar da pressão e das agressões cotidianas que enfrenta em casa e também a afirmação de que nenhuma dificuldade a impedirá de criá-lo e de dar o amor de mãe que ela não teve.

A repercussão da maternidade na vida das jovens do bairro também se faz notar pelo relato da irmã de Juliano,[173] ao afirmar que o bairro é muito difícil para os jovens e que para os meninos é pior porque eles "estão o tempo todo na vida ruim". No caso das meninas, afirma que, quando engravidam tendem a amadurecer e a se ocupar com os filhos, ganhando responsabilidade e deixando a "vida ruim". Essa observação coincide com a vivência de Priscila, inclusive com a sua afirmação de que se afastou do pai da criança porque ele era muito "grosso" com ela e que quer "ficar calma" para cuidar da gravidez e do filho.

---

[172] Utilizamos o termo sagrado no sentido de algo intocável, poderoso, absoluto, inquestionável.

[173] Anotações do diário de bordo.

A repercussão da maternidade também pode ser compreendida na vivência de Thaís, que, apesar de não poder engravidar, assumiu uma "maternidade espiritual" em seu trabalho no Espaço Cultural, doando-se a outros e fazendo da sua história um material valoroso para formação do ambiente a sua volta.

Portanto, pelos relatos, vemos que, para as mulheres que acolheram a maternidade, essa vivência parece mobilizá-las, sensibilizá-las para o valor da doação de si, motivando-as ao enfrentamento de situações bastante adversas e, consequentemente, fortalecendo-as para tomarem a própria vida nas mãos. É isso o que nos demonstram Estela (que enfrentava o peso da lata d´água na cabeça para garantir o sustento dos 25 filhos); Helena (que perdeu o emprego por não ceder à pressão do patrão para abortar); Carolina (que além de costurar, alisava cabelo e vendia os quitutes que fazia, desdobrando-se em diferentes atividades para sustentar os inumeráveis filhos que criou) e Priscila.

Para outras mulheres, entretanto, essa vivência da maternidade parece passar à deriva, e, apesar de terem seus filhos, a sua existência parece invisível a elas, que muitas vezes estão humanamente tão enfraquecidas que não têm condições de captar e vivenciar o valor da maternidade. É o que demonstra o relato de Joana, missionária francesa que relatou a difícil experiência de presenciar nas ruas do bairro uma mãe alcoolizada com um bebê recém-nascido ao colo e que a todo momento deixava o bebê cair no chão.[174]

Finalmente, a experiência de Pedro ilustra a vivência da maternidade e o seu potencial formativo ao abordar o papel que uma de suas filhas teve na mudança de vida dele e da esposa, vítimas do alcoolismo. Pedro conta que o clima da casa era de muita briga e que um dia a filha pediu ajuda ao sacerdote da Igreja Nossa Senhora dos Alagados, que passou a visitar e a aconselhá-los, acompanhando um processo de conversão religiosa dos dois e as transformações daí decorrentes, como a própria "cura" do vício. Pouco tempo depois sua esposa faleceu e hoje Pedro cuida sozinho dos filhos e netos. Como muitas "mães-pais", ele se tornou um "pai-mãe". Essa vivência motivou Pedro a trabalhar pela transformação dos homens do bairro, oferecendo o seu testemunho de vida. No seu caso a vivência da paternidade/maternidade parece ser um "material formativo valoroso" (STEIN, 1999b), ou seja, um bem para os homens (e mulheres).

[174] Anotações do diário de bordo.

8. A vivência da religiosidade

Neste item descrevemos o modo como os moradores vivenciam a relação com o divino e o papel dessa relação no seu processo formativo. Como vimos, de acordo com Ales Bello (2014), a experiência religiosa (ou experiência do sagrado) é uma vivência constitutiva do ser humano, cujo elemento essencial é a confiança em uma Potência que o ultrapassa. Trata-se de uma abertura comum a todos, e vivenciada de diferentes formas por cada pessoa.

No caso dos participantes da pesquisa, foi possível observar uma unanimidade do ponto de vista da aceitação dessa vivência, independente da forma que ela assume e/ou da religião em que ela se expressa. O relato de Elisa ilustra essa realidade:

> Eu costumo dizer que por aqui a fé é quase palpável (risada)! Porque fé não se explica, mas aqui em Alagados a gente vive e sente. Em Alagados é impossível não viver a fé. (Elisa)

Os relatos dos moradores e a sua participação nas manifestações religiosas do bairro ilustram a piedade das pessoas, que quase sempre manifestam algum tipo de devoção; e que se remetem a Deus várias vezes em suas falas, demonstrando uma atitude de confiança no divino, como bem ilustra a afirmação de Estela de que "a gente tem medo, mas tem que confiar em Deus também, né?"; ou ainda expressões recorrentes como: "Graaaças a Deus....", "menina, foi por Deus...".

Com relação às manifestações religiosas, a filha de Ester relembra com gosto a tradicional festa de Santo Antônio que acontecia em sua casa. Conta que no início do mês de junho as pessoas faziam oração todas as noites, por 13 dias, cada dia em uma casa. No dia 13[175] sempre tinha festa em sua casa depois da oração. "Era famosa, todo mundo vinha". Ester "fazia um panelão de caruru, frango e arroz". A casa ficava cheia e dançavam a noite toda! Ela se recorda ainda de uma moça que vinha todos os anos, convicta de que Santo Antônio iria casá-la; e que no último ano em que sua mãe fez a festa, ela apareceu com um namorado (risos). Relembra também com tristeza uma ocasião em que o santo foi roubado e que sua mãe mandou fazer uma réplica.[176]

Outra manifestação religiosa que presenciamos no bairro foi a via sacra[177] nas ruas, que acontece toda sexta-feira à noite durante o período da quaresma, ou seja, durante os

---

[175] Santo Antônio é comemorado no dia 13 de junho, data de seu falecimento.

[176] Anotações do diário de bordo.

[177] Via sacra significa caminho sagrado. Trata-se de uma forma de oração em que as pessoas recordam o caminho de Jesus até a morte na cruz. Este caminho é divido em 14 estações, cada um recordando um

quarenta dias que antecedem a festa da Páscoa dos cristãos.[178] A via sacra é organizada pela Igreja Nossa Senhora dos Alagados. Os moradores combinam de antemão o percurso que será feito no dia, procurando variar de modo que possam percorrer todas as regiões do bairro. Enquanto alguns moradores encenam as narrativas de cada estação (Jesus vai à frente carregando uma grande cruz de madeira, acompanhado por vários guardas; Maria, sua mãe; Maria Madalena; Simão Cirineu e Verônica); outros fazem a leitura das passagens bíblicas correspondentes e leem ou falam espontaneamente alguma reflexão ou testemunho de vida, seguido de uma oração por intenções comunitárias (pelas mulheres do bairro, pelos jovens, entre outras).

O sacerdote também acompanha. Ele apresenta o grupo cada vez que param em uma rua, explica o sentido da via sacra e abençoa as pessoas que se debruçam nas janelas ou que saem de suas casas para acompanhar a procissão. Participam pessoas de todas as idades, e à frente do cortejo alguns homens cuidam da segurança e do trânsito. Tudo isso é acompanhado por cantos e por um carro de som que possibilita o uso de microfones, de modo que é possível escutar a via sacra a grande distância, apesar das orações se misturarem com o som do funk que toca nos carros ou nos bares espalhados pelo caminho.[179]

Portanto, a vivência da "fé quase palpável" se faz notar por essas manifestações religiosas que extravasam o contexto da igreja ou da privacidade do lar, e que reúnem as pessoas em clima de oração e de festa nas ruas. Além desses exemplos, a vivência da religiosidade se faz notar pelo grande número de igrejas evangélicas (e de jovens convertidos nesse contexto), centros espíritas e pela presença de Testemunhas de Jeová, que caminham em

---

episódio desse acontecimento. Essas estações podem ser representadas por imagens ou por encenações como acontecia no bairro do Uruguai. É uma oração rezada pelos católicos em preparação para a festa da Páscoa em que se vive a morte e ressurreição de Jesus.

[178] Participei duas vezes da via sacra em uma das viagens para coleta de campo. Os relatos que seguem são fruto de minhas vivências, anotadas no diário de bordo.

[179] Muitas pessoas eram receptivas à via sacra e saíam nas ruas para acompanhar. Entretanto, vivenciei também situações em que as pessoas agrediam os moradores que participavam da manifestação; pediam para irem embora, ou ainda os insultavam. A esse respeito lembro que passamos por uma casa de esquina onde havia algumas jovens sentadas no segundo andar da casa, em uma laje sem proteção, bebendo cerveja. No grupo havia uma criança de um ano e pouco (mal caminhava). Enquanto nos aproximávamos, a criança saiu do colo de uma delas e se aproximou da beirada da laje tendo sido socorrida às pressas por outra jovem. Quando nos aproximamos, percebi que comentavam sobre a via sacra e riam caçoando da cena. Uma delas gritou: "Jesus! Cadê o seu sangue?!". Essas cenas me remeteram ao próprio episódio da Crucificação de Jesus e à violência que se manifestara nela. Também me chamou a atenção o fato de a manifestação religiosa não passar indiferente aos moradores, repercutindo de alguma forma em seu interior, seja positiva ou negativamente. A ironia e a manifestação de agressividade daquelas jovens me remeteram à visão de Edith Stein (1999a) de que a vivência comunitária não acontece apenas no sentido positivo, da solidariedade, mas também em situações de guerra, em que o inimigo me afeta e traz implicações para a minha vida, comprometendo-me com ele, ainda que seja para exterminá-lo.

grupos pela rua distribuindo folhetos e visitando as pessoas, como também o fazem os fiéis das outras religiões.

Apesar dessa atitude de fé comum, pudemos distinguir modos diferentes de vivenciar a religiosidade. No caso de Thaís, por exemplo, essa vivência não está associada a nenhum contexto religioso particular. Como vimos, ela afirma acreditar em Deus e reconhecer que Ele é fonte de força e de paz. Busca aproximar-se dessa Potência de forma autônoma, "visitando" várias religiões e aderindo ao que ela denomina a "religião Deus". Apesar de ela afirmar essa autonomia, o fato de frequentar diferentes religiões aponta para um movimento de busca pelo encontro com o divino, que parece ser vivenciado mais no nível intelectual do que relacional. Nesse sentido, a vivência da religiosidade é reconhecida por Thaís, mas ela parece não assumir um lugar central na sua vida. Trata-se de uma vivência periférica que se traduz mais como uma busca de aproximação do divino, do que como uma relação estabelecida.

Da mesma forma, outros jovens vivenciam a religiosidade de modo pontual e momentâneo, motivados predominantemente pela gratificação psíquica (de alívio do sofrimento, do lazer) que a acompanha. Uma jovem entrevistada relata, por exemplo que busca consolo na igreja que frequenta (evangélica):

> Se eu for para a igreja, assim, e se tiver alguma coisa aqui [conflito em casa], aí eu entro, sei lá, em torno da igreja, aí me faz esquecer, sei lá. Já vai ocupando a minha mente.

Essa vivência mais periférica do sagrado também pode ser ilustrada pelo relato de Helena de que, quando um jovem é assassinado, as pessoas procuram a Igreja para a celebração de missa de sétimo dia, por exemplo, buscando consolo em um momento de dor, mas sem que haja uma adesão pessoal àquela religiosidade a ponto de terem suas atitudes e suas vidas transformadas. Ainda a esse respeito, destacamos a opinião de uma moradora ao afirmar que, às vezes, os traficantes simulam uma conversão religiosa como forma de se protegerem contra a polícia e os próprios traficantes. Também Juliano aborda essa realidade ao dizer que teve que provar aos criminosos da prisão que realmente havia se convertido e que não estava simulando por medo. Neste caso, não se trata de uma vivência religiosa autêntica e originária, mas de uma manipulação em que a pessoa simula essa vivência como forma de proteção contra a violência.

Finalmente, alguns relatos demonstram que, quando a relação com o divino tem esse caráter mais periférico, outros elementos assumem a função do Sagrado e passam a ser centrais na vida da pessoa, levando-a a se orientar a partir delas. No caso de Thaís, por

exemplo, a dança assumia esse lugar e era vivenciada inclusive como um rito sagrado de exorcismo. No caso de Juliano, vimos como, em uma fase da sua vida, os bens materiais – como a moto – ou as pessoas poderosas do tráfico assumiam essa função; ou ainda, posteriormente, como ele mesmo assumia esse lugar ao experimentar o sentimento de onipotência e agir motivado pelo próprio ego. A nosso ver, essas são experiências que demonstram o papel central da vivência da religiosidade na constituição do ser humano e o seu forte apelo, já que se trata de uma abertura que tende a ser preenchida, ainda que por elementos substitutos do divino.

É possível observar que esses elementos substitutivos contêm características que nos remetem ao divino, como por exemplo a beleza da dança e do corpo humano em movimento que expressa a própria vida; e também a sensação de poder e onipotência. Beleza, Vida, Potência são características do espírito divino, presentes nos elementos criados. De fato, Edith Stein (2013) afirma que todo elemento criado possui traços do divino. Ao falar das formações materiais, por exemplo, ela afirma que toda matéria é permeada de espírito. Afirma que existe um significado simbólico e um significado prático das coisas materiais que estão intimamente ligados e que remetem "à presença de um espírito pessoal, que está por trás do mundo visível e que conferiu a cada realidade um sentido; que lhe deu uma forma de acordo com a posição a elas destinadas [a cada coisa material] na estrutura do todo". Trata-se da "presença de um espírito pessoal que escreveu esse grande livro da natureza e que, por meio dela, fala ao espírito humano". "A forma não é espírito pessoal, não é alma, mas é sentido que procede de um espírito pessoal, intervindo no contexto da vida" (STEIN, 2013, p. 161).

Analisando a repercussão dessa vivência, podemos dizer que a centralidade que esses elementos substitutivos do sagrado possuem para os jovens faz com que se tornem instrumentos importantes em seu processo formativo, uma fonte de força, como no caso da dança, que ajudou Thaís a se superar, motivando-a a ir além do que estava dado. A dança a impulsionou a traçar um novo percurso em busca de autonomia. Com a dança, pela dança, ela pode romper com a vivência de morte e de aprisionamento, pode experimentar, ousar, se descobrir e se posicionar, colocando a marca da sua pessoalidade na própria história.

Mas este modo de vivenciar o sagrado não é unânime entre os moradores, já que muitos, como ilustram os relatos de Helena, Bruno e Juliano, cultivam a sua relação com Deus enraizados em uma comunidade religiosa, em uma religião específica reconhecida como instrumento de aproximação do divino. Nos três casos, é possível observar, de acordo com Ales Bello (2014), que a dimensão religiosa se torna a base de todas as outras, já que orientam suas vidas a partir dela.

Helena e Juliano vivenciaram a relação com o divino como uma possibilidade de serem tirados do estado de morte em que reconheciam se encontrar. Neste sentido, a vivência da religiosidade foi motivada pela experiência do limite pessoal. A Potência que transcende a pessoa se revelou na impotência humana. O divino veio trazer nova perspectiva e esperança e, em última instância, nova vida, conforme ilustra a fala de Helena de que "Deus me tirou do sepulcro". Trata-se de uma experiência de abandono da pessoa ao espírito divino, uma experiência de fé cuja repercussão do ponto de vista formativo pode ser compreendida pela afirmação de Edith Stein de que "quem se abandona a Deus é por ele conservado e reencontra a si Nele" (STEIN, 2013, p. 150).

Essa postura de abandono também pode ser demonstrada pelo relato de Bruno, por exemplo, ao dizer que, antes de vir para o Brasil, deixou seu testamento; em um gesto que ilustra o sentido da própria vida como um sacrifício para Deus (oferece à divindade o que tem de mais valioso, a própria vida). Também o percurso de Juliano e a sua mudança radical de vida apoiada em um processo de conversão religiosa demonstram a centralidade que essa vivência pode assumir e a sua repercussão na formação dos moradores. Repercussão que se resume bem no relato de Daniel a respeito da moradora que partilhou com a vizinha a cesta básica doada por ele. Após essa atitude, de abertura ao outro, ela afirmou:

> Pois é, padre Daniel, as pessoas dizem que somos pobres (...). Padre, nunca diga que somos pobres, pois não somos. Só Judas é pobre (...). Judas foi pobre porque ele foi muito amado, mas ele não amou ninguém. Nós nos amamos, partilhamos o pouco até que temos. Nos ajudamos mutuamente. Temos Deus em nosso coração. Se temos Deus em nosso coração, como que as pessoas podem dizer que somos pobres? Somos pequenos e humildes.

Portanto, uma das repercussões da vivência do sagrado refere-se ao reconhecimento da própria dignidade – a valorização de si como um ser que é amado por Deus e que porta esse amor ao mundo. Deus passa a ser o valor supremo diante do qual a pobreza material ou as carências da vida são relativizadas. Pelo relato, vemos que a vivência predominante não é a da miséria, mas a da riqueza, da partilha e da humildade. A repercussão da vivência da religiosidade na vida dessa moradora pode ser explicitada pela afirmação de Daniel de que via nela a "transcendência da pessoa que se descobre filha de Deus e que, mesmo na sua miséria, quer viver o que ela é".

O relato de Ester também ilustra a repercussão dessa vivência no processo formativo. Em seu caso, ela foi motivadora do enfrentamento da violência:

> Porque aí já teve caso dos policial pegar os pessoal e matá lá na igreja, lá no fundo da igreja [fala sussurrando]. Oxe! (...) Mas eu digo a você, com essas mão que Deus me deu já lavei sangue, minha filha! Que deixava lá. Eu dizia assim: 'Misericórdia! Se as pessoa vem pra missa vê uma coisa dessa.' (...) As poça de sangue... E pra lavar? Esse sangue... E pra lavar? Minha filha eu esfregava a vassoura, eu esfregava... lavava. Depois sabe o que eu fazia? Eu pegava a terra pra por por cima, pra poder tapar porque ficava aquela... manchado. (Ester)

O zelo pela comunidade religiosa e pelo local sagrado motivaram Ester no enfrentamento pessoal de situações violentas. Diferente da vivência da cegueira protetora, Ester estava plenamente consciente da violência que atingia o local sagrado e sentia medo ("eu tremia"); mas ainda assim, a vivência religiosa a motivava a enfrentar. A repercussão, neste caso, diz respeito ao sair de si, à doação de si em prol da vida comunitária, o que recorda a passagem bíblica citada por Edith Stein (2013), de que "quem perder a sua vida por causa de mim, irá ganhá-la". Esse desapego de si possibilita o enfrentamento da violência e a vivência de uma liberdade maior, principalmente em situações ameaçadoras. É o que ilustra também a seguinte afirmação de Elisa:

> A gente vive dentro de casa, com a casa totalmente gradeada. Eles estão lá fora e nós estamos presos dentro das nossas casas. Então, se eu for me entregar ao medo, eu vou ficar paralisada e não vou mais sair de dentro de casa e vou parar de viver. Então, como a gente faz a opção pela vida, a gente sai, se entrega a Deus em primeiro lugar e sai para enfrentar. (Elisa)

A vivência da liberdade associada à relação com o Sagrado se explicita ainda no relato de Daniel a respeito do testemunho de um jovem do conjunto João Paulo II, que participava da Igreja Nossa Senhora dos Alagados e que se envolveu com a "guerra civil" em que as facções lutavam pela ocupação da colina e da ilha dos ratos. Ele relata:

> E um dia chamo J. e digo: "J., tu queres de verdade destruir a paróquia?" "Destruir a paróquia? Você ficou doido?" "Mas você não tá vendo, você tá destruindo a paróquia se tu continuares assim a paróquia desaba!" "Você acha que posso destruir a paróquia?" E ele me responde: "Você não tem noção do que é a paróquia pra nós?" eu disse: "Como assim?" "Você padre Daniel não percebe que pra nós a paróquia é o único espaço de liberdade? (...) Você não vê que a paróquia é o único lugar em que podemos nos reunir do jeito que queremos e não do jeito que querem os chefões do tráfico? Tu não vês que a paróquia é o único lugar em que a gente pode pensar na nossa vida e no nosso futuro do jeito que queremos e não do jeito que eles querem? (...) Ela é o nosso único espaço de liberdade![180] (Daniel)

[180] Daniel afirma que ficou chocado com a fala do jovem porque ele tinha escutado exatamente a mesma resposta 10 anos antes, na Polônia comunista, quando um jovem lhe disse que a paróquia era o único espaço de liberdade que eles tinham, onde podiam fazer as coisas como eles queriam e não como o partido queria. Essa

Ao relatar a situação deste jovem e de tantos outros que, apesar de terem vivenciado a vida comunitária na paróquia, estavam participando ativamente daquela "guerra entre traficantes", Daniel nos apresenta não um olhar de condenação, mas de compreensão e misericórdia que nos ajuda a compreender o drama vivenciado pelos jovens do bairro. Afirma:

> Vivemos momentos duros exatamente nesse período porque todos os nossos jovens do [conjunto] João Paulo II pifaram. Eles viviam num contexto de violência tão grande naquela guerra civil, e antes e depois claro, que eles pifavam. E me lembro do J. que se converteu na noite de namorados, que se crismou e se tornou coordenador dos coroinhas e também ele pifou, tornando-se desobediente, arrogante e destruindo o que ele tinha construído. Mas a culpa não era dele, ele vivia no meio de uma guerra civil! Os tiroteios eram todas as noites, todas as noites! (Daniel)

Este relato ilustra o grande desafio da formação humana em um contexto de violência. Ilustra a luta entre o apelo de realização da pessoa e a força do ambiente, que exerce uma influência muito grande principalmente nos jovens, como vimos no percurso de Juliano. Essa situação evidencia a fragilidade da visão artificial que separa não o bem e o mal, mas as pessoas, em boas ou ruins, negando a complexidade da dinâmica de luta interior que habita o ser humano e que o leva ora para a escolha do que é um bem para si, ora para a escolha ou para o se deixar levar por aquilo que não o constrói. Daniel, como formador religioso, parece ter captado o drama vivenciado por aqueles jovens, indo além da visão superficial ou "moralista" que muitas vezes atinge aqueles que atuam como formadores em contextos como este; como bem ilustra Santos (2007) ao afirmar o despreparo dos projetos sociais, cujas ações educativas acabam atingindo apenas aos jovens que se enquadram em um "perfil ideal".

Sobretudo o relato de Daniel ilustra a repercussão da vivência da religiosidade na relação com o outro. Ilustra a vivência cristã da fraternidade e da misericórdia, que acolhe a pessoa de modo incondicional. Essa atitude ética de acolhida da pessoa se faz notar também no relato de Carolina, ao falar do sentimento de fraternidade que brota da vivência de uma relação filial com Deus.

> Tem muitos que… eu vi aí, faz a violência na hora, agora, na hora depois já baixa a cabeça, não é? Mas e aí vem aquele arrependimento. Mas como Ele

---

fala ilustra, como as outras, a repercussão da vivência do sagrado na vivência de liberdade da pessoa. A paróquia, neste caso, é vivenciada como um espaço de acolhida da pessoa inteira, de respeito pela singularidade em contextos de violência, de totalitarismo e de massificação.

> disse que todos são filhos Dele, Ele não quer perder um. Ele deixou 99 e foi buscar a outra ovelha. Seja quem for; todos! Está jogado ali, está na droga, está no canto, mas todos são filhos Dele. (Carolina)

As repercussões citadas até o momento exemplificam atitudes pessoais que a vivência da religiosidade pode motivar e que contribuem para a formação dos moradores à medida que promovem a abertura, o enfrentamento de situações adversas, o autoconhecimento, a humildade, o resgate do sentimento de dignidade, entre outros.

Mas essas vivências não se restringem ao contexto individual, principalmente quando as pessoas estão inseridas em uma religião particular e manifestam em nível comunitário o que experimentam interiormente na relação pessoal com o divino. Foi isso que pudemos observar no contexto da Paróquia Nossa Senhora dos Alagados e que ilustra o sentido desse ambiente comunitário para os moradores e a repercussão da presença da comunidade católica na formação do bairro do Uruguai (e de seus moradores), conforme ilustram os relatos a seguir.

A comunidade católica esteve presente desde a fundação do bairro, contribuindo, segundo Sebastião, com a formação religiosa e também "na parte social", colocando em prática o que para Bruno é a essência do cristianismo: "se a Igreja vive realmente a mensagem evangélica, ela, por capilaridade, penetra a cultura, promove a vida social (...) Lá [nos Alagados] não existe cisão entre "fé e ação social" (Bruno).

Essa era a vivência de Bruno, mas também de outros moradores que destacam em suas falas a importância da comunidade católica e a contribuição social que ela promove, preenchendo as lacunas deixadas pela ausência de políticas públicas voltadas a essa população. É isso o que percebemos na fala de Helena, de que "precisou o papa vir pra cá, para que os governantes olhassem para os Alagados"; ou ainda os relatos a respeito das atividades desenvolvidas por Herculano e irmã I., uma religiosa da ordem das "Missionárias de Jesus Crucificado" (reconhecidos como os fundadores da comunidade paroquial).

Herculano[181] serviu à comunidade católica do bairro como diácono permanente.[182] Conheceu o bairro do Uruguai por intermédio de um padre italiano que chegou ao bairro em

---

[181] Entrevistamos Herculano alguns meses antes dele completar 90 anos. Dois anos depois ele faleceu.

[182] O termo Diácono vem da palavra grega *Diakonia* que significa serviço. O Diácono permanente é uma pessoa que pode auxiliar o sacerdote realizando as seguintes funções na Igreja Católica: batizar, abençoar casamentos, assistir aos enfermos, celebrar a Liturgia da Palavra (em que se faz a leitura bíblica e se distribui a comunhão) e fazer homilias. Ele auxilia o sacerdote e difere-se deste por não poder celebrar a missa (tirado em 12/04/2016 do endereço eletrônico http://pt.aleteia.org/2013/10/15/o-que-e-um-diacono-permanente/).

1960,[183] tendo fundado, com os jesuítas, um centro social em um galpão, que hoje tornou-se a Capela Nossa Senhora da Boa Esperança (assim batizada por Herculano), e o Centro Comunitário onde tem lugar a maioria dos projetos sociais da Paróquia Nossa Senhora dos Alagados, como o projeto "Sonho de Mãe" e o "Procapaz" (que oferece cursos profissionalizantes como culinária, corte e costura, em parceria com o Senai, e computação). Nesse galpão, Herculano, que trabalhava em um hospital público da região, ajudava distribuindo remédio para a população. Segundo relata, enquanto ele cuidava da área da saúde, irmã I. se ocupava da formação religiosa. Relata:

> Bom, eu vim para cá trabalhar pro povo. E então, como católico e diácono eu ajudava na missa e... dava assistência ao povo (...) eu andava pelo meio das palafita e fazia curativo. E o nosso serviço de saúde... eu recebia medicamento da Europa… da Itália. Eu passava ao padre a receita dos remédios italianos; traduzia e dava ao povo. Botava os remédio em cima da mesa e: "Olhe remédio de fígado, disso e daquilo". (Herculano)

Conta que chegaram a oferecer um curso de enfermagem que tinha convênio com vários hospitais onde era possível estagiar. Afirma:

> Aí preparei essas meninas. Chegamos a ter mil alunas. Quando se formava já arranjava emprego. Porque o curso de enfermagem, muitas não sabiam português bem, matemática, não sabiam ver o termômetro. Então, minha filha ensinava um curso de português, e outra ensinava um curso de matemática. Eu ensinava a parte de enfermagem e I., freira, dava direitos humanos, relações humanas. E aí chegava nos hospitais: "Ah, é do grupo do Uruguai? Pode trazer". (Herculano)

Segundo Herculano, o Centro, que se iniciou como um galpão, "foi construído para servir ao povo Alagados". Portanto, diferentemente da construção da Igreja no alto da colina, que foi erguida em poucos meses por iniciativa do Governo e cuja relação é um pouco mais distante, marcada por um forte sentido de reverência, a Capela Nossa Senhora da Boa Esperança e o Centro Comunitário foram erguidos com a participação dos moradores, conforme ilustra a fala de Sebastião de que saía pela cidade com Daniel em busca de material para a construção:

> Eu passei nove anos com ele [Daniel] aqui em Alagados e tenho muita história sobre isso. Ele saía comigo, catando sacos de pedra na marmoraria para a construção da capela. Eu e ele, nós dois (...). Nós saíamos de manhã com um pacote de bolacha, bolacha seca e uma Coca-Cola, e ganhava o mundo! (risos) Quando dava meio dia, ele ficava vermelho, por causa do sol

[183] As datas precisas e outras informações podem ser consultadas no livro *Alagados, um abraço do Céu a Terra*, de Etienne Kern.

> forte, e dizia: "Tá na hora da bolacha". Comíamos bolacha com uma Coca-Cola, e já conseguíamos juntar os sacos de pedra para fazer o chão da capela, a frente da capela. É! Ele não era só no altar; era bem forte a dimensão espiritual e a dimensão social. (Sebastião)

Chama-nos a atenção o tom de orgulho com que Sebastião narrou esta cena e a importância da convivência com Daniel para sua vida e formação. Este aspecto da convivência humana com os sacerdotes e de experiências comunitárias, como a de "comer bolacha seca e tomar Coca-cola" juntos, ilustra outra repercussão da comunidade católica na formação dos moradores. Muitos relatos ilustram as marcas deixadas pelos sacerdotes nas suas vidas. Sebastião, por exemplo, afirma ter aprendido muito nessa convivência e ter descoberto o sentido da religiosidade com eles. Conta que antes não acompanhava a esposa na Igreja e reclamava dizendo que só faltava ela levar a cama para lá. Hoje afirma que a situação se inverteu, que ele passou a frequentar e amar a Igreja Nossa Senhora dos Alagados.

Essas transformações ilustram a afirmação de Edith Stein (1999e) de que o testemunho do educador é o principal meio para a sensibilização das pessoas para os valores que ele quer lhes apresentar. É isto o que percebemos nos relatos dos moradores ao descreverem com detalhes o modo de ser dos sacerdotes com quem conviveram (e convivem), repetindo frases aprendidas e demonstrando terem tornado próprios esses ensinamentos.

A esse respeito, o relato de Daniel sobre as motivações que o levaram a criar a "Associação das Lavadeiras dos Alagados" e o projeto social "Bernadete" ilustra que essa experiência comunitária com os paroquianos não fora casual ou ligada apenas a uma reação psíquica de simpatia pelas pessoas, mas sim uma vivência intencional, profundamente enraizada na ética cristã. Com relação à Associação das Lavadeiras, Elisa reconhece que foi a maneira encontrada para "reconhecer o trabalho e dignificar as mulheres do bairro". Segundo Daniel, esses projetos foram motivados pela repercussão que a imagem de Nossa Senhora dos Alagados, uma lavadeira, provocou nele (dimensão hilética). Afirma:

> Nossa Senhora lavadeira do bairro, com uma jarra de água em cima da cabeça, ela representava muito pra mim (...). Porque a lavadeira joga sua roupa suja na água limpa. No início a água fica toda suja, mas a roupa sai limpinha. Isso é o milagre da lavadeira: a certeza de que a limpeza é mais forte que a sujeira. E isso pra mim, nos Alagados era portador de um recado muito forte! A Graça é bem mais poderosa do que o pecado. Talvez a gente só enxerga a sujeira da roupa depois da água, e a gente se desanima, mas a lavadeira sabe que a roupa sairá limpinha. O bem é mais forte do que o mal e isso dava sentido a todo esse esforço nos Alagados. E se Nossa Senhora dos Alagados era uma lavadeira, então era preciso cooperar com ela e a gente ia presenciar a obra de Deus. (Daniel)

Relata ainda que a realidade do bairro o remeteu à Nossa Senhora de Lourdes,[184] que "chamou uma menina, a mais pobre de Lourdes, aquela que o povo chamava de "merdinha" (pois era o apelido de Bernadete em Lourdes) e a tratou com dignidade, chamando-a de "senhorita". Segundo ele, Bernadete se tornou uma santa a partir desse encontro e era isso o que ele queria fazer com as meninas do bairro:

> Então era preciso ir ao encontro das meninas com o olhar de Nossa Senhora; com a delicadeza, o respeito, essa capacidade de enxergar o invisível naquelas que Salvador inteiro chamava de merdinhas. E a gente ia ver santas se levantar (...). Era preciso fazer algo para as meninas da idade de Bernadete, de 14 anos. (Daniel)

Assim se originou o projeto Bernadete, que trabalhava o tema da sexualidade com as meninas e oferecia cursos profissionalizantes. Em seguida, outros projetos foram surgindo como o Sonho de mãe e o Reforço Escolar, idealizado por Bruno juntamente com outros paroquianos, motivados em "oferecer uma contribuição de paz no bairro".

Neste ponto, gostaríamos de destacar que a contribuição da comunidade católica se faz notar não apenas pela formação oferecida diretamente através dos projetos, mas também por ser uma presença de paz que penetrou os locais mais temidos pelos moradores, diluindo as repercussões negativas desses lugares marcados pelo histórico de violência (dimensão hilética da vivência) e dando novo sentido a eles, à medida que os próprios moradores passaram a ocupá-los e a utilizá-los para festas, expressões religiosas e culturais como dança, cinema, pintura, e também para o lazer (como ocorreu com a colina, de acordo com o relato de Bruno). A esse respeito, temos também o exemplo de Daniel, que iniciou, em 1994, um movimento de saída da igreja, indo ao encontro dos moradores nas ruas e visitando os lugares mais difíceis do bairro, como a rua Chicago, que na sua época tinha uma "fama terrível":

> Experiências fantásticas, por exemplo na rua Chicago, a pior de todo o bairro, onde, apesar do nosso medo, fomos dar um espetáculo de fantoches numa noite de sábado e se reuniram facilmente 100 pessoas. Uma mistura de crianças, adolescentes, adultos querendo assistir. Então era de noite com refletores, com o som. Era sobre São João Batista, se não me engano, e no final do espetáculo as pessoas podiam fazer perguntas aos atores (...). E o espetáculo aconteceu muito, muuuito elementar, e eu com meu sotaque feeeio... E uma criança pergunta: "Jesus, você não tem medo de passear de

[184] As aparições de Nossa Senhora de Lourdes começaram no dia 11 de fevereiro de 1858, quando Bernadette Soubirous, camponesa com 14 anos, estava recolhendo lenha com a irmã e uma amiga. A "senhora", como ela chamava, também apareceu em outras ocasiões para Bernadette até os dezessete anos. Bernadette Soubirous foi canonizada como santa, por suas visões da Virgem Maria. O Papa Pio IX autorizou a veneração da Virgem Maria na cidade de Lourdes (França) em 1862 (retirado em 12/4/16, do endereço eletrônico https://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_de_Lourdes).

> noite na rua Chicago? Isso nunca, ninguém faz!" E Jesus [que era Daniel] responde: "Pois é, meu menino, de verdade. Mas eu não tenho medo não porque sabe, em Nazaré, eu também vivia numa favela, então eu aprendi isso, eu já sei que nas favelas tem tanto povo maravilhoso! Sei que tem malandros e bandidos, mas sei também que o povo tem o coração muito bom, você não acha?" "Acho, Jesus!" (risos). (Daniel)

Daniel chegou a morar na Rua Chicago e afirma que viu aquela rua, onde aconteciam vários assassinatos (e daí o seu nome), "se apaziguar". Além dessa iniciativa, outro relato que ilustra o enfrentamento da violência pela comunidade católica, foi o da "guerra civil" ocorrida em 2000.

> Então, esses grandes queriam a posse do morro da Igreja e da Ilha do Rato e isso se traduziu numa guerra civil armada terrível, que durou acho 8 dias (...). A gente não sabe o número de mortos lá (...). Só sei que depois de alguns dias eu gritar para Dom Geraldo Magela Agnelo dizendo: "Dom Geraldo, não se pode continuar assim porque os mortos são muitos, não sabemos quantos. A polícia não penetra no bairro João Paulo II, ela fica fora" (...) Eu disse: "Dom Geraldo, é preciso que o senhor venha celebrar a missa de primeiro de janeiro". Rapaz, na igreja dos Alagados! Ihh Dom Geraldo (risos). Ele disse: "Eu vou!" E nós passamos com nosso carro de som em cima do carro de mão dentro do bairro João Paulo II anunciando: o cardeal vai celebrar a missa pela paz na Igreja dos Alagados. Na tarde, Dom Geraldo recebe uma ligação telefônica das irmãs Missionárias da Caridade dizendo: "Se o cardeal vier celebrar a missa, nós vamos estuprar as Missionárias da Caridade." E Dom Geraldo me liga: "Daniel, o que faço?" Eu digo: "Dom Geraldo, não dá pra recuar. A gente anunciou. Se a gente recua, é que a gente reconhece que eles são vencedores. Não podemos recuar. É preciso celebrar esta missa." Dom Geraldo diz: "Eu vou". A gente conversou com as Missionárias da Caridade, a missa aconteceu numa igreja vazia. Não tinha mais de 10 pessoas porque até a comunidade paroquial teve medo. Eu me lembro do grito que eu soltei no início da missa: "Dom Geraldo, esta missa é uma vitória, é a vitória da ressurreição! Sobre ela e sobre a morte que pretende invadir o nosso bairro. E estamos aqui celebrando e não acontecerá nada". E não aconteceu nada (risos). E a guerra parou alguns dias depois. A guerra parou de verdade, mas depois de 8 ou 10 dias de guerra civil. (Daniel)

A mesma vivência de enfrentamento se revela no relato de Bruno ao contar o processo de ocupação da Igreja, em uma atitude que rompeu com o silêncio e o medo paralisante dos moradores; e ainda no relato de vários moradores de que, na época em que havia muitos assassinatos na colina, alguns paroquianos se reuniram e foram à polícia relatar a violência praticada contra os moradores, conforme ilustra o trecho a seguir:

> Daniel foi ao comando da polícia com umas 4 pessoas: eu, o Zaqueu, Helena... e pediu ao comandante que acabasse com aquilo (...) e como teve efeito, eles pararam com isso; deixaram de matar gente lá [na colina]. Que

> eles matavam e jogavam lá em volta daquelas mangueiras, e deixava lá. (Sebastião)

Estes relatos revelam, de acordo com Bruno, momentos-chave na história do bairro, que proporcionaram um "salto qualitativo" na vida dos moradores. Os limites existem, como bem demonstra Daniel ao afirmar que "estendíamos a nossa lei enquanto os chefões deixavam, não mais", ou ainda padre E. (atual pároco), ao relatar que procuram colocar sempre um missionário estrangeiro representando Jesus na via sacra, para evitar a violência.

Além disso, como vimos nas repercussões da "vivência da periferia", os limites e desafios não estão apenas fora do contexto religioso (nas ruas violentas do bairro), mas também no interior da comunidade religiosa (afinal, onde há pessoas, a comunidade é possível, mas também o é a violência) que estava passando por um momento de conflito e divisão muito difícil na época da chegada de Daniel (1994). Ainda assim, seu relato ilustra a contribuição da comunidade católica no testemunho de um modo diferente de resolução de conflitos, que não o "olho por olho, dente por dente", mas o perdão. Foi isso o que ele propôs aos paroquianos, e que aconteceu na quinta-feira santa, antes da festa da Páscoa, conforme ilustra o relato:

> [Daniel fala de uma missão na Arquidiocese aos paroquianos e afirma que só poderiam assumir se se reconciliassem até a Páscoa] "Porque se a gente não se reconcilia, então todo o nosso trabalho de missão evangelizador é uma mentira! É uma pura mentira! Vamos atrair pessoas para fazê-los viver uma situação de brigas e de confusão (...)" (Daniel)

Seguindo a proposta de Carolina, ficou resolvido que:

> Cada missa do domingo durante a quaresma vai começar com meia hora de Adoração Eucarística e, na quinta-feira santa então, viveremos a reconciliação. Quer dizer que cada grupo expressará publicamente o que o feriu e também o seu pedido de perdão. E aconteceu. Foi grandioso! De verdade. Comecei a descobrir que este bairro era de verdade muito misterioso. Considerado como a vergonha de Salvador, ele possuía pessoas grandiosas e uma sede de Deus muito grande. (Daniel)

Trata-se, portanto, de uma presença formadora que penetra o bairro lentamente, em um processo cujos frutos é possível vislumbrar no longo prazo, e que se tornam mais visíveis no relato dos moradores mais antigos, como o de Elisa que afirma: "Eu sou a pessoa que eu sou por causa dessa paróquia Nossa Senhora dos Alagados".

A respeito do tempo, chama-nos a atenção a percepção de Zaqueu, de que a Igreja está presente no bairro há muitos anos e que, apesar dos padres mudarem de tempo em tempos,

existe uma continuidade dos projetos, oferecendo um chão firme, estabilidade e constância em uma realidade vulnerável, que se apoia sobre o charco. Esse chão firme se faz presente literalmente na colina onde se localiza a Igreja, ponto mais alto do bairro e, como vimos, uma paisagem com forte repercussão sobre os moradores do ponto de vista da hilética. Se antes prevalecia a vivência de um lugar aterrorizante, triste, violento;[185] hoje – apesar dele não estar totalmente imune às manifestações de violência, pois continua sendo um local atraente para os traficantes – prevalece a vivência de um local sagrado, de um "Monte Tabor" onde os moradores podem se encontrar com Deus e restabelecer suas forças para enfrentar a luta do dia a dia.

Aqui destacamos que, apesar da colina e da Igreja Nossa Senhora dos Alagados serem reconhecidas como a morada do divino por excelência principalmente pelos católicos, o fato do bairro ter sido visitado por irmã Dulce dos Pobres (que iniciou suas obras sociais na Ilha dos Ratos), por Madre Teresa de Calcutá (que inaugurou uma casa das Missionárias da Caridade ainda hoje presente no bairro, com o serviço de creche e asilo), e por São João Paulo II (que visitou e abençoou Alagados em 1980) faz com que todo o bairro seja reconhecido como uma terra sagrada. Isso trouxe um sentimento de dignidade coletivo; um sentimento de que o nosso bairro é digno porque Deus o escolheu e quis habitar nele. A presença da Potência que se manifestou nessas três visitas deu novo sentido ao bairro (mesmo entre os não católicos). Essas figuras públicas fizeram os olhos do mundo se voltarem para o Uruguai, tirando-o do anonimato. Deram aos moradores um sentimento de orgulho, resgatando a dignidade daqueles que eram considerados "o resto do resto", segundo expressão de Helena. Como afirma Pedro, a vinda de João Paulo II e o batismo da imagem de Nossa Senhora dos Alagados deram um sentido para todas as lutas e sofrimentos vivenciados pelos moradores desde a fundação do bairro.

[185] Local de escravidão e de tortura como afirma Sebastião: "Naquela época tinha umas catacumbas de cimento, o povo disse que era lugar de escravidão, que era uma fazenda, e que alguém mantinha aquilo lá pra escravidão, para torturar os pretos".

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa procuramos aprofundar a compreensão a respeito da pessoa humana e de seu processo formativo a partir da Fenomenologia de Edith Stein, em diálogo com as vivências de pessoas que habitam um contexto particular de violência: o bairro do Uruguai em Salvador da Bahia, popularmente conhecido como Alagados.

A escolha de Edith Stein como autora de referência se deu pelo reconhecimento da contribuição que a sua Fenomenologia oferece à Psicologia ao buscar as essências e, em especial, a constituição essencial do ser humano. Como psicólogos, Stein nos auxilia a acolher, compreender e intervir com maior consciência, responsabilidade e humildade no terreno do humano, à medida que:

a) ela individua as diferentes dimensões da pessoa (corpórea, psíquica e espiritual), ensinando-nos a reconhecer a natureza das vivências, sem reduzi-las a um registro único, normalmente o psíquico (SAFRA, 2006);

b) propõe um olhar para a pessoa na sua integralidade, sensibilizando-nos para a identificação de formas de violência não tão explícitas quanto a física. Nesse sentido, compreendemos como violência todo fenômeno que viola a integralidade da pessoa, em qualquer dimensão que ele incida;

c) nos auxilia, junto com Ales Bello, na compreensão da experiência religiosa como constitutiva do humano, rompendo com o "preconceito racionalista" que tende a negar aquilo que não se enquadra no seu modelo de conhecimento, como a dimensão do mistério (STEIN, 1999c, p. 237). Nesse sentido, Stein nos ajudou na compreensão dessa vivência tão presente entre os moradores do Uruguai e nos ajudou também a entender a relação entre a experiência religiosa e a ética, já que ela se torna muitas vezes um critério de orientação central para a vida da pessoa e sua formação;

d) reconhece a interdependência ontológica entre as dimensões pessoal e comunitária, auxiliando-nos a não nos fecharmos em uma delas, perdendo de vista a complexidade do fenômeno humano;

e) ao mesmo tempo em que aponta para a complexidade, afirma a unidade da pessoa que é dada pelo eu. Nesse sentido, o conhecimento da estrutura comum a todo ser humano nos permite reconhecer cada pessoa na sua singularidade. De fato, quando nos encontramos com uma pessoa, não nos encontramos com características universais e sim com alguém que

possui um nome e uma identidade pessoal. O fato de conhecermos a constituição comum a todos nos ajuda a identificar o que é singular em cada um; e

f) compreende o processo formativo como resultado da inter-relação entre as disposições internas do núcleo pessoal, o ambiente e o livre arbítrio. Nesse sentido, compreender o processo formativo de uma pessoa no contexto de violência significa compreender como esse contexto a toca, ou seja, como ela o vivencia e que alternativas encontra (ou não) para lidar com ele sem sucumbir, mas assumindo a própria vida nas mãos e dando um sentido pessoal a ela a fim de realizar o ser "si mesmo".

Ilustramos também a contribuição da autora para o nosso percurso investigativo, retomando a afirmação apresentada no início da tese, segundo a qual Edith Stein nos ensina que "se quisermos saber o que é o ser humano [ou compreender o ser humano], devemos nos colocar de modo o mais vivo possível (…) diante daquilo que experimentamos em nós mesmos e do que experimentamos no encontro com os outros" (STEIN, 2000, p. 66). O reconhecimento inicial dessa contribuição se confirmou ao longo da investigação, já que nos possibilitou experimentar na prática a riqueza de se fazer um percurso com uma autora que nos convoca o tempo todo, não a olhar para ela e para suas ideias, mas para as vivências das pessoas, consideradas pela Fenomenologia o terreno mais sólido no qual o pesquisador pode se apoiar.

Por tudo isso, Edith Stein nos ajudou na compreensão das vivências fundamentais dos moradores do bairro do Uruguai e de suas repercussões no processo formativo – objetivo traçado para esta pesquisa. Levando em consideração a relação ontológica entre pessoa e comunidade, nossa análise se distinguiu em dois momentos. O primeiro buscou aprofundar o percurso individual de quatro moradores (Helena, Juliano, Bruno e Thaís) e o segundo buscou contemplar vivências comuns identificadas tanto pela análise dos percursos individuais como por relatos colhidos de outras 11 entrevistas, realizadas com moradores antigos e com jovens.

Iniciando pelas análises individuais, é possível reconhecer um movimento comum nos percursos formativos de Helena, Juliano, Bruno e Thaís. Em todos eles identificamos 5 momentos distintos, embora não separados, uma vez que a força vital e a motivação garantem a continuidade entre as vivências.

O primeiro movimento foi marcado pela presença de **vivências psicofísicas** de forte intensidade. Como vimos, Edith Stein distingue em toda vivência o conteúdo, a consciência e a intensidade do viver. É a esta última característica que nos referimos ao dizer que identificamos vivências psicofísicas de forte intensidade. Trata-se de um tipo de vivência em

que há uma consciência clara do viver, ou seja, a pessoa se dá conta do que está vivendo uma vez que é algo intenso que não passa despercebido, e, ao mesmo tempo, tem dificuldade de tomar distância e refletir a respeito, o que seria uma consciência de segundo grau, própria da dimensão espiritual.

No segundo momento, identificamos a vivência do **limite pessoal**.

O terceiro caracterizamos como a **vivência da escuta de si**, ou seja, o contato da pessoa com o núcleo pessoal e o reconhecimento de um apelo interior de realização, e não apenas o reconhecimento, mas a aceitação desse apelo, dando origem à convicção de que era necessário avançar em direção à sua concretização.

O quarto momento foi marcado pela **vivência da luta interior** entre o propósito de seguir o apelo do núcleo (vivência espiritual) e o "ego", identificado com o movimento psíquico de busca de bem-estar e de permanência no *status quo*, conhecido e, portanto, "seguro".

Finalmente, o quinto momento é marcado pela **decisão livre** de seguir o apelo do núcleo e pelo processo de transformação da pessoa e do contexto em que ela se insere, à medida que passa a agir e intervir no mundo orientada por este apelo.

Ilustramos de forma breve cada percurso à luz desses 5 momentos. Helena (55 anos) passou por um período de crise no relacionamento com o companheiro marcada por muitas brigas. Vivenciou uma depressão nesse período, culminando com uma tentativa de suicídio (1 e 2). Ficou internada por um dia em um sanatório e afastada de casa por três meses. Ao retornar, as brigas voltaram e com elas a sensação de angústia. Em um domingo no final da tarde, estava sentada em frente a sua casa quando sua madrinha passou e lhe chamou para ir à missa, o que ela não costumava fazer. Helena conta que olhou para o céu escurecendo e neste momento se lembrou de tudo o que tinha vivido e disse para si mesma: "Eu não vou voltar tudo!". Deu-se conta, portanto, de seu estado vital de angústia, de depressão e, ao mesmo tempo em que se percebeu, rejeitou esse estado (vivência da escuta de si e do apelo de realização (3)). Teve a certeza de que não queria viver novamente aquela situação e isso a motivou a um ato de fé em que ela, percebendo a sua impotência, voltou-se para a Potência em um gesto de abandono dizendo: "Alguma coisa tem que ser. Deus tem que fazer (...). Senhor, meu Deus, agora você tem que dar um jeito". Helena relata uma experiência religiosa em que ela se abre ao Outro e reconhece a sua presença em seu interior. Conta ter percebido um sinal dessa Presença na natureza e ter sentido em seu "coração" uma voz que dizia: "Vá pra Igreja". Ela foi e assim deu início um processo de conversão religiosa e de transformação pessoal. No caso de Helena, a vivência da luta interior (4) não foi identificada em um

momento preciso, mas aparece em todo o seu percurso, e principalmente após a conversão religiosa, quando ela passa a se conhecer cada vez mais e a querer transformar seus hábitos de acordo com a ética cristã (aprender a dialogar em vez de se impor, por exemplo). Nesse sentido, a luta aparece como o esforço de dominar impulsos e tendências que ela sente como negativos. Uma luta em que ela sente que não está sozinha, ou seja, há um propósito, uma decisão livre e um esforço, mas ela conta também com o auxílio divino, com a ação da Graça e da comunidade religiosa que a sustenta (5).

Juliano (25 anos) sempre foi bastante afetado pela presença dos traficantes no bairro, um estímulo que provocava medo na infância e admiração na adolescência. Passou a integrar esse grupo e a viver perigosamente até ficar frente a frente com um policial que queria matá-lo (1, 2). Foi salvo pela intervenção de uma moradora, nesse momento, e acabou sendo preso. A vivência da eminência da morte o despertou para a verdade sobre si como ser mortal e limitado, o que o fez passar da onipotência ao temor (3). Na prisão vivenciou um processo de conversão religiosa motivado pelo contato com presos evangélicos. Nesse contexto, afirma que lutava entre o "ego e a religiosidade" (4). Tinha prestígio e propostas de trabalho entre os traficantes locais e ao mesmo tempo sentia o apelo para deixar a realidade do crime, convicto de que se tratava de um caminho "de morte". Foi provado pelos traficantes durante 10 semanas, tendo que convencê-los de que realmente queria se tornar um cristão e que a sua conversão religiosa era verdadeira. Conta que isso lhe deu forças para "focar" nessa nova direção escolhida para sua vida (5). Passou a ajudar os outros, ler a Bíblia e a se orientar pela ética cristã. Ao sair da prisão, conta que passou por um período de "purificação" em que lutava para romper com hábitos instaurados como roubar e traficar. Um processo necessário para que a nova direção assumida interiormente desse nova forma à dimensão psicofísica (4, 5).

Bruno (58 anos), por sua vez, sendo francês, passou por uma fase exigente de adaptação ao chegar ao bairro, período em que ficou muito doente, tendo que deixar sua casa e missão por um tempo (1, 2). Mudou para a casa das Irmãs Missionárias da Caridade enquanto se recuperava, e da janela de seu quarto avistava a Igreja Nossa Senhora dos Alagados. Afirma: "Estava todo dia olhando pra esse negócio em cima [a Igreja]. Falava pra mim mesmo: 'Você não está aqui por nada, porque essa Igreja foi fundada pelo Papa'. Minha vocação sacerdotal vem do Papa João Paulo II (...) Minha intuição era firme" (3). Ninguém morava na Igreja devido à violência local, mas Bruno sentiu que deveria se mudar para lá. Foi motivado pelo reconhecimento de que a Igreja Nossa Senhora dos Alagados e sua vocação

sacerdotal tinham uma raiz e um sentido comum, ou seja, a presença de João Paulo II[186] e o legado por ele deixado. A vivência da luta interior no caso de Bruno se deu principalmente pela resistência da comunidade local. Ele estava convicto, mas, segundo relata, por medo, as pessoas não quiseram dialogar (4). Apoiado por sua irmã na França, seguiu nesta direção "intuída", rompendo com um ciclo de medo e silêncio em relação ao local (5).

Finalmente, temos o percurso de Thaís (21 anos), uma jovem que vivia no bairro vizinho ao Uruguai e tinha uma vida bastante restrita pelo pai, que não a deixava sair de casa para além da escola e da Igreja (eram evangélicos). Thaís sentia um apelo de conhecer o mundo (3), que tentava suprir assistindo a filmes e pelo mundo virtual do computador, através do qual encontrou um lugar para dançar, algo que ela amava, no bairro do Uruguai, (3). Após ter passado por várias situações traumáticas de violência (tentativa de estupro, assassinato do irmão) e por uma anemia profunda pela qual quase morreu (1, 2), Thaís resolveu sair de casa e morar no Uruguai, um local em que se sentia acolhida como pessoa (3). Ali começou a se abrir para os outros, pois afirma que sempre guardava os sofrimentos para si; começou também a fazer cursos, a namorar, enfim, iniciou um movimento de experimentação e busca de autonomia, aprendendo a se conhecer, aceitar e projetar novas perspectivas (5). A vivência da luta interior no caso de Thaís foi reconhecida no momento de saída da casa dos pais e em cada tomada de decisão no cotidiano (furar a orelha, frequentar o centro espírita) em que ela afirmou estar aprendendo a realizar a sua vontade, caminhando por si e não apoiada nos pais (4).

Portanto, os quatro percursos apontam para vivências comuns e um movimento em que reconhecemos que a escuta de si e do apelo interior do núcleo motivou a pessoa a assumir a própria vida e a direcioná-la para o sentido captado. Entretanto, os percursos não apontam somente para o que é comum, mas os conteúdos das vivências e o modo próprio de reagir de cada um apontam para a singularidade de Helena, Juliano, Bruno e Thaís. Sendo assim, chama-nos a atenção que, nesse processo, foram diferentes os elementos que serviram de fonte de força para cada um, auxiliando-os a avançarem na decisão de caminhar de acordo com o núcleo.

No caso de Helena e de Juliano, reconhecemos como fonte de força a presença amorosa do outro, expressa na vivência da solidariedade (madrinha de Helena; moradora que

[186] Destacamos neste ponto que Bruno sentiu o apelo ao sacerdócio também ao vivenciar uma situação-limite, embora não pessoal. Relata: "O atentado do papa J.P. II, dia 13 de maio 1981 na Praça São Pedro em Roma durante a audiência da quarta feira foi o choque que me impulsionou para deixar meu trabalho e minha vida em Zürich na Suíça Alemã, onde morava neste período, para me decidir a entrar no seminário".

interviu na relação de Juliano com o policial; grupo de presos evangélicos), e a vivência da religiosidade. Esta última se mostrou como um sustento da atividade espiritual da pessoa, uma fonte de força na avaliação, na decisão e na concretização da mudança de vida.[187]

A experiência religiosa também foi um elemento vital na tomada de posição voluntária de Bruno e, neste caso, esteve relacionada ao reconhecimento de que habitar a Igreja era parte da realização de sua vocação sacerdotal, radicada na pessoa de João Paulo II, que o colocava em comunhão profunda com a comunidade católica local e o motivava a querer "devolver a Paróquia [tomada pela violência] para a comunidade".

No caso de Thaís, a fonte de força que a sustentou e alimentou foi principalmente a música, a dança e os filmes. Estes últimos a nutriam pelas biografias, pelas histórias de vida marcadas por sofrimento e superação. A esse respeito chama-nos a atenção, sobretudo nos percursos de Thaís e de Juliano (dois jovens), que eles passaram a utilizar sua autobiografia para formar outros jovens. Nesse sentido, os dramas vividos tornaram-se um bem, um alimento espiritual para si mesmos e para os outros.

Finalmente, destacamos, deste primeiro momento da análise, que para os quatro entrevistados o bairro do Uruguai é vivenciado (ou foi vivenciado em algum momento) como um contexto formativo, uma possibilidade de realização pessoal. Isso se faz notar, sobretudo, pelos motivos que levaram cada um a se mudar para o local. O bairro possibilitou a Helena estudar e vivenciar a religiosidade no contexto da comunidade católica; foi uma alternativa para Juliano e sua família diante da violência que se instaurara no bairro onde moravam; o Uruguai também permitiu a Bruno realizar seu projeto de doação à Igreja no mundo e a vivenciar um novo modo de ser Igreja, mais concreto e social, além de também lhe ensinar a

[187] Destacamos neste ponto a importância da Fenomenologia de Edith Stein e das investigações de Ales Bello para a compreensão da experiência religiosa no sentido vivenciado pela pessoa, sem reduzi-la a uma interpretação psíquica. Tanto Helena como Bruno relataram vivências que reconhecem como um "milagre", ou seja, como uma intervenção sobrenatural em situações que fogem à lógica natural. Helena, por exemplo, afirma ter visto um sinal de Deus em uma folha que se mexia sem o vento, e sentiu uma voz que falava ao seu "coração". Neste caso, reconhecemos uma tendência natural dos psicólogos a "classificar" como "delírio" a vivência relatada. A este respeito, Ales Bello nos ajuda ao diferenciar "delírio religioso" e "experiência religiosa". No curso "Experiência religiosa: entre Fenomenologia e Psicologia" ministrado no IPUSP/SP no dia 11/09/2015 (anotações pessoais da pesquisadora), e também na recém publicada obra da autora *Il senso dell´umano* (ALES BELLO, 2016) ela faz referência a um psiquiatra italiano, Gaetano Benedetti, segundo o qual, no individuo normal, no místico ou no santo, a consciência da própria miséria [do limite] não chega ao ponto de uma total rejeição de si, mas traz esperança e faz com que a pessoa busque mais profundamente a relação com o divino. Por outro lado, no delírio religioso normalmente existe uma identificação com o divino e a experiência predominante não é da esperança, mas a da angústia e da falta. Uma experiência dolorosa que se traduz, por exemplo, como a sensação "de estar ligado por cadeias profundas, de ser prisioneiro", condenado e vítima. Trata-se de um critério de orientação importante para o trabalho psicológico e um tema a ser aprofundado.

alegria; por fim, possibilitou a Thaís encontrar acolhida e dignidade, a "conhecer o mundo" e exercitar a sua liberdade de ser, fortalecendo-a no processo de tomada de decisões autônomas.

Os quatro percursos relatados ilustram, portanto, um processo formativo em que as pessoas chegaram a atingir um grau de liberdade tal, que se conheceram, tomaram consciência do vivido e conseguiram dar um sentido para esse vivido estruturando possibilidades de escolhas e perspectivas de vida para além do que estava dado, ou seja, dando novo rumo para suas vidas de acordo com o apelo do núcleo (desenvolvimento da atividade espiritual).

Entretanto, nem todas as pessoas vivenciam o processo de formação desse modo. Algumas permanecem na luta pela sobrevivência (no nível da reação psíquica), sem a possibilidade de um distanciamento que lhes permita refletir a respeito do vivido e se posicionar com consciência na atualidade da vida. Esta diversidade se torna mais clara no segundo momento da análise, quando destacamos 8 vivências fundamentais para os moradores do bairro do Uruguai, e discutimos a sua repercussão no processo formativo, conforme apresentamos a seguir:

1) Vivência do improviso (da urgência da vida): caracterizada como uma abertura e flexibilidade dos moradores para se adaptarem às circunstâncias adversas e uma criatividade para contornar obstáculos. Alguns moradores parecem ter se acomodado nesta capacidade de adaptação, conformando-se ao contexto do possível e mendigando uma existência digna sem conseguir ativar as próprias forças para concretizá-la. Para outros, entretanto, as condições miseráveis a que estavam sujeitos tinham o sentido de um sacrifício necessário, como parte do caminho de realização de si. Um caminho em construção, do qual eles eram sujeitos e não vítimas. Além disso, esse voltar-se constantemente para o ambiente na luta pela sobrevivência parece dificultar o desenvolvimento de uma vida interior, gerando uma vulnerabilidade. Se, por um lado, a abertura é rica enquanto possibilidade de captar bens que constroem, por outro, ela também abraça o que destrói, gerando vícios como o alcoolismo.
2) Vivência da morte: experimentada como morte física do outro, como risco de morte pessoal, como descoberta do próprio limite e também como a vivência de não estar realizando o seu si mesmo (vivência do não acontecer da própria vida). Para alguns moradores o risco de morte e os assassinatos ocorridos foram vivenciados de modo traumático, gerando tristeza (depressão), fechamento, medo e alienação de si (alguns jovens, por exemplo, dizem que jogam vídeo-game ou vão com as amigas ao shopping para esquecer). Outros vivenciaram o limite

pessoal e/ou a consciência de não estarem realizando o seu si mesmo como uma experiência de autoconhecimento que foi motivadora para uma mudança de vida.

3) Vivência da chaga: corresponde às marcas de dor e sofrimento forjadas no corpo ou na alma da pessoa e que atuam de modo vivo em seu processo formativo. Foi vivenciada como uma educação. A chaga educa, uma vez que ela solicita a dimensão espiritual da pessoa, motivando decisões autênticas do eu. É um apelo a viver a humanidade livre e responsável – uma postura que deve ser reassumida a cada dia. É vivida como um motor para o processo formativo dos entrevistados e os ajuda a se acolherem e acolherem a própria história, uma vez que a marca desta permanece, não permitindo negá-la.
4) Vivência de violência: diz respeito a toda situação vivenciada pelos moradores como uma violação da sua dignidade e integralidade. Reunimos nesta vivência as diferentes situações narradas como violências físicas (roubos, assaltos, agressões, assassinatos, abuso sexual), violências psicológicas (discriminação, exclusão, ameaça, desterro, fofocas) e violências do ponto de vista espiritual (lei do silêncio, promessas vazias, falta de compromisso, abuso de autoridade – violência policial, *bullying* em relação aos jovens que não valorizam a criminalidade, experiência do mal que se enraíza no próprio coração).[188] De um modo geral, essas vivências cerceiam o processo formativo provocando medo, dificultando a livre circulação, o acesso aos bens culturais e o enriquecimento promovido pela troca interpessoal que fica comprometida pelo sentimento de ameaça e desconfiança. Além disso, a "lei do silêncio" explicita a impossibilidade de livre expressão e, com ela, fica impossibilitado também o distanciamento, a reflexão e a elaboração dessas vivências, condições necessárias para o crescimento na liberdade. Por outro lado, essas vivências promoveram, em alguns moradores, um aprendizado identificado como uma "sabedoria" no lidar com a violência, uma astúcia, uma prudência. Também reconhecemos a descoberta do mal pessoal relatado por algumas mulheres, como uma vivência formativa à medida que desvela uma verdade ontológica e que rompe com os muros artificiais que separam as pessoas em boas ou ruins.
5) Vivência da solidariedade: é compreendida como uma atitude interpessoal em que a pessoa se compromete com a vida do outro, originando uma comunidade no

[188] Afirmamos novamente a unidade da pessoa e a nossa compreensão de que, em qualquer tipo de violência, sempre a pessoa inteira é afetada. Essa separação tem apenas a finalidade didática.

sentido steiniano do termo. Foi possível observar que a vivência da solidariedade ameniza a sensação de insegurança e o medo, tornando-se o chão seguro dos moradores e conferindo ao bairro do Uruguai o sentido de um "lar".

6) Vivência da periferia: refere-se à experiência da exclusão social. Ela se torna um obstáculo à formação à medida que dificulta o acesso dos moradores ao mercado de trabalho e a outros bens materiais e culturais devido à discriminação. Essa vivência também é fonte de sentimentos contraditórios, principalmente nos moradores mais jovens, já que a pertença ao bairro é ao mesmo tempo motivo de orgulho (por toda a história de lutas e conquistas), mas também de vergonha.
7) Vivência da maternidade: trata-se de uma vivência que marca profundamente o processo formativo das mulheres do bairro, muitas das quais criam os filhos sozinhas e se apoiam mutuamente. Algumas mulheres, apesar de terem filhos, parecem não vivenciar o ser mãe, provavelmente porque não possuem a força vital necessária para vivenciar o conteúdo de sentido dessa vivência. Este é o caso de mulheres que sofrem com o vício do álcool ou das drogas, ou ainda que estão sufocadas pelas demandas da vida, imersas no drama da sobrevivência. Para outras, entretanto, por mais jovens que sejam (como Priscila que engravidou aos 16 anos), a vivência da maternidade parece ser uma fonte de força espiritual à medida que as mobiliza e sensibiliza para o valor da doação de si, motivando-as a enfrentarem qualquer dificuldade pela realização de seus filhos. Um movimento que também as forma.
8) Vivência da religiosidade: compreendida como o modo de vivenciar a relação com o divino, revelou-se uma vivência fundamental para os moradores do Uruguai, o que se explicita pelo relato de que "nos Alagados a fé é quase palpável". Para alguns moradores a religiosidade é algo momentâneo e pontual, vivenciada predominantemente como gratificação psíquica (de alívio do sofrimento, por exemplo). Neste caso, elementos substitutivos (a arte, o crime, um bem material) tendem a assumir o lugar do sagrado nas suas vidas e passam a ter uma função formativa importante. Para outras pessoas, entretanto, a vivência religiosa é central e orienta as demais. Nestes casos, foi possível observar – no contexto do cristianismo – que ela motiva o reconhecimento da própria dignidade e valor, à medida que a pessoa se reconhece amada por Deus. Ela também repercute na formação da pessoa, à medida que promove e sustenta a dimensão espiritual, motiva o enfrentamento da violência e promove a experiência de

> liberdade. Também foi possível observar o papel formativo da presença da comunidade católica no bairro à medida que ela supriu lacunas deixadas pelo Governo através de projetos sociais; se voltou para os moradores com um olhar amoroso e respeitoso, oposto ao que recebiam das pessoas que moravam em outras partes da cidade; e penetrou em lugares do bairro marcados pela violência, transformando a dinâmica do dia a dia e promovendo um salto qualitativo na vida das pessoas. Finalmente, a contribuição da comunidade católica se faz notar pelas marcas deixadas por irmã Dulce dos Pobres; Madre Teresa de Calcutá e, sobretudo, por João Paulo II, que levaram os moradores a reconhecerem o bairro como uma "terra sagrada", escolhida e cuidada pela providência divina.

Após termos percorrido os relatos dos moradores e acessado suas vivências através de um longo período de convívio que teve início com as entrevistas, mas que continuou ao longo de meses de contato intenso com os relatos, em um movimento de acolhida e diálogo com cada vivência, gostaríamos de destacar a importância da afirmação de Ales Bello (1999) de que é impossível compreendermos a psique se não levarmos em conta a dimensão espiritual da pessoa e a motivação. Com relação a esta última, Edith Stein (1999a) nos ensinou que o motivo autêntico da ligação entre os atos não é o cumprimento do ato em si, mas o seu conteúdo de sentido. Este ensinamento foi fundamental para a compreensão das vivências como a tentativa de suicídio ou a participação de um jovem no crime, por exemplo, por ter-nos auxiliado a não permanecer na superfície do agir (o que nos levaria a cair facilmente em uma atitude moralista de julgamentos dos atos), mas a adentrar na vida interior da pessoa, compreendendo os valores e sentidos que a mobilizam.

A nosso ver, esse é um critério importante para a compreensão da formação humana e pode ser de grande ajuda para se pensar em intervenções em um contexto de violência. Em primeiro lugar, porque nos coloca em uma atitude de abertura e humildade diante do outro que não se desvela por completo na sua exterioridade e ações (como bem ilustra o percurso investigativo de Stein), mas que, para ser conhecido e compreendido, necessita que estejamos inteiros e disponíveis. De fato, vimos com Stein que o acesso à pessoa se dá no "encontro vivo" e comprometido. Além disso, também aprendemos a reconhecer que em cada pessoa existe uma dimensão de mistério que não conseguimos acessar; daí a necessária humildade para adentrarmos no terreno do humano.

Em segundo lugar, a compreensão do conteúdo de sentido que motiva determinada ação também nos auxilia para pensarmos em intervenções no contexto de violência, uma vez

que, compreendendo as motivações das pessoas para um agir violento (como o querer traficar para dar uma casa melhor para a mãe; ou o querer tirar a própria vida para evitar matar o outro, por exemplo), é possível ajudá-las a encontrar caminhos alternativos (formas diferentes de agir) para realizar aquele mesmo conteúdo de sentido. Assim sendo, acessar esses conteúdos e iluminá-los para que a própria pessoa se dê conta deles parece ser fundamental para ajudá-la em seu processo formativo.

Além disso, tomando como referência as análises apresentadas, levantamos alguns pontos que podem servir de orientação para futuras intervenções neste contexto. Em primeiro lugar, chama-nos a atenção a forte intensidade das vivências psicofísicas e a falta de oportunidade para expressá-las, seja pela "lei do silêncio" ou pelas poucas alternativas de espaços que promovem essa vivência da expressão (como são o Espaço Cultural dos Alagados, a rede Reprotai e os projetos sociais da Igreja Nossa Senhora dos Alagados). Associadas a isso, destacamos algumas demandas psicológicas com as quais tivemos contato: a depressão, o medo paralisante, o estresse, o alcoolismo (e outros vícios) e uma alienação de si que parece tornar a existência mais suportável e que pode ser ilustrada pelo barulho constante, pelo vídeo-game e a televisão sempre ligada no meio da sala, pelas pessoas que estão dia e noite na rua, na porta de casa vendo a vida do outro passar.

Relacionado a este último aspecto, o bairro do Uruguai parece ser um contexto que chama a pessoa para fora de si, como bem demonstra a vivência do improviso (da urgência da vida). Nesse sentido, uma possibilidade de intervenção seria promover ações que possibilitem o desenvolvimento e fortalecimento da vida interior, que ajudem as pessoas a se perceberem, se expressarem e a tomarem distância do vivido para refletir e elaborar respostas pessoais, exercitando assim a dimensão espiritual e desenvolvendo a liberdade e a responsabilidade.

Sob este aspecto, vimos, com os percursos apresentados, que não basta o autoconhecimento, a escuta de si e do apelo interior de autoformação, mas que a sua concretização depende de uma quantidade mínima de força vital e, nesse sentido, destacamos os elementos que se revelaram para nós como uma fonte de força espiritual para os moradores: a) a história do bairro, que o configura como "bairro dos heróis" e como "terra sagrada"; b) a arte (filmes, música, dança); c) a vivência da solidariedade; d) a própria biografia da pessoa quando é acolhida em sua totalidade, integrando luzes e sombras, aspectos agradáveis e difíceis, se torna uma fonte de força para ela e para outros; e f) a religiosidade, que, quando é vivida de forma madura, promove e sustenta a dimensão espiritual da pessoa.

Tomando como referência esses aspectos, acreditamos que uma intervenção possível e necessária seria encontrar formas de tornar acessível a história do bairro à nova geração.

Promover um resgate da história ajudando os jovens a conhecerem as suas raízes e poderem desfrutar dessa fonte de força, assim como o fazem os moradores antigos. A esse respeito, acreditamos que o "encontro vivo" entre as gerações seria a forma mais rica de rememorar a história e, ao mesmo tempo, de proporcionar uma troca entre as pessoas de modo que também os moradores antigos se beneficiem dos "novos ares" da geração que surge.

Nesse sentido, acreditamos também que a devolutiva desta pesquisa pode ser uma intervenção benéfica à medida que oferece às pessoas a possibilidade de contemplarem a própria história como uma obra de arte BELA, única e singular, "capaz de trazer a força de viver e de querer existir sempre mais e melhor" (SANTOS, 2013, p. 73).

Finalmente, seria injusto terminarmos sem enfatizar que o bairro do Uruguai não é apenas um contexto de violência, mas também um contexto de encontro, de alegria, de festa, de solidariedade, de expressão de santidade. Ele expressa a força da pessoa humana que pode ser maltratada pelo contexto de violência, mas nunca anulada. Essa verdade foi vivenciada por Edith Stein ao se entregar ao martírio sem perder a própria dignidade, e é vivenciada todos os dias pelos moradores do bairro, a quem deixo minha gratidão por terem me dado a oportunidade de contemplar essa verdade através de suas vidas e depoimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[189]

A BÍBLIA TEB. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola/Paulinas, 1995.

AGOSTINO. *Confessioni*. Roma: Città Nuova, 2002.

ALES BELLO, Angela. Presentazione. In: STEIN, Edith. *Psicologia e scienze dello spirito:* contributi per una fondazione filosófica. Roma: Città Nuova, 1999.

_____. Introduzione. In: STEIN, Edith. *Natura, persona, mística:* per uma ricerca Cristiana della verità. Michele D´Ambra (trad. dal tedesco). Roma: Città Nuova, 1999b.

_____. *A fenomenologia do ser humano:* traços de uma filosofia do feminino. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2000.

_____. *Edith Stein: La passione per la verità.* Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2003.

_____. Complessità dell'essere umano e dimensione etica. *For: Rivista per la formazione*. n. 64, p. 11-13, 2005.

_____. *Introdução à Fenomenologia*. (Jacinta T. Garcia e Miguel Mahfoud, Trad.). Bauru: Edusc, 2006.

_____. Fenomenologia e ciências humanas: implicações éticas. *Memorandum,* 11, p. 28-34, 2006b. Retirado em 1/7/2015 , da World Wide Web http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/alesbello04.htm

_____. Coscienza, io, mondo: la fenomenologia di Edmund Husserl. In: ALES BELLO, A.; MANGANARO, P. (orgs). *E la coscienza?* Cerchi Concentrici, collana del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche. Bari: Edizioni Giuseppe Laterza, 2012. p.101-240.

_____. Introdução ao Pensamento de Edith Stein. São Paulo, USP, 27/9/2012 (aula). Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=1zNmpncBhSs

_____. Prefazione. In: STEIN, Edith. *La struttura della persona umana: corso di antropologia filosófica*. Michele D´Ambra (trad. dal tedesco). Opere complete di Edith. Dalla edizioni tedesca edita a cura dello Istituto Internazionale Edith Stein di Würzburg. Vol 14. Roma: Città Nuova, 2013. p. XI a XXXIII.

_____. Prefácio. In: *Edith Stein e a Psiologia: teoria e pesquisa.* MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (organizadores). Belo Horizonte: Artesã, 2013b.

[189] De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

_____. (2013). L'eredità di Ludwig Biswanger in Bruno Callieri. *Rivista Comprendre* 23, 2013-I.

ALES BELLO, Angela. *Il senso del sacro: dall´arcaicità alla desacralizzazione*. Roma: Castelvecchi, 2014.

_____. A experiência religiosa entre Psicologia e Fenomenologia. São Paulo: Instituto de Psicologia-USP, 15 a 21/9/2014. *Curso...*

_____. *Pessoa e Comunidade: comentários:* Psicologia e Ciências do Espírito de Edith Stein. Miguel Mahfoud e Ir. Jacinta Turolo Garcia (trad. do italiano). Belo Horizonte: Artesã, 2015.

_____. *Il senso dell´umano:tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia.* Roma: Castelvecchi, 2016.

_____. Un'etica della salute o delle cure mediche? s/d. (mimeo)

ALES BELLO, Angela; MOBEEN, Shahid. *Lineamenti di antropologia filosofica:* fenomenologia della religione ed esperienza mistica islamica. Roma: APES, 2012.

ALES BELLO, Angela; PAOLINELLI, Marco. Introduzione all´edizione italiana. In: STEIN. Edith. *La donna: questioni e riflessioni.* Edizione italiana a cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Ornella Nobile (trad dal tedesco). Opere complete di Edith. Dalla edizioni tedesca edita a cura dello Istituto Internazionale Edith Stein di Würzburg. Vol 13. Roma: Città Nuova, 2010. p. IX a XXVI.

AMATUZZI, Mauro. Pesquisa fenomenológica em Psicologia. Em: BRUNS, M. A. T.; HOLANDA, A. F. (Org.) *Psicologia e pesquisa fenomenológica:* reflexões e perspectivas. Campinas: Alínea, 2003. p. 17-25.

ANTÚNEZ, A. E. A. *Perspectivas fenomenológicas em atendimentos clínicos:* humanologia. Tese de Livre Docência, Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. USP/SP. 2012. Retirado em 2/7/2015 do endereço www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/47/tde.../antunez_ld.pdf

CARNEIRO, Suzana F. B. *A articulação entre escola e comunidade do entorno em um projeto de literatura marginal:* um olhar fenomenológico. Dissertação (Mestrado em Psicologia da Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

COELHO JUNIOR, A.G. *As especificidades da comunidade religiosa:* pessoa e comunidade na obra de Edith Stein. Dissertação (Mestrado em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2006. Retirado em 24/3/16 do endereço http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/TMCB-7Y3L8N/disserta__o_achilles_2006_ufmg.pdf?sequence=1

COELHO JUNIOR, A. G.; MAHFOUD, M. A relação pessoa-comunidade na obra de Edith Stein. *Memorandum, 11*, p. 08-27, 2006. Retirado em 24/3/16, do World Wide Web http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/coelhomahfoud01.htm

CUNHA, Antônio G. da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4ª ed. revista pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

ENDO, Paulo Cesar. Violências, sistemas violentos e o horizonte testemunhal. *Psicologia, Ciência e Profissão 2009*, 29 (1), p. 30-39. Acesso em 29/01/2013 http://www.scielo.brpdfpcpv29n1v29n1a04.pdf

ESPÓSITO, Vitória. *Disciplina: Projeto Articulação e Diálogo.* Programa de Pós-Graduação em Educação: Psicologia da Educação. São Paulo, PUC. (aula ministrada em 04/2010). Anotações pessoais da pesquisadora.

FRANCISCO. Exortação Apostólica: *Evangelii Gaudium* (A alegria do Evangelho: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual). São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: POUPART, Jean et alli. (orgs.). *A pesquisa qualitativa*: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 386-409.

GOBATTO, Carolina A.; ARAUJO, Tereza C. C. F. Religiosidade e espiritualidade em oncologia: concepções de profissionais. *Psicologia USP*. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Vol. 24. n.1, jan./abril 2013.

GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica:* a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus, 2008.

KERN, Etienne. *Alagados, um abraço do Céu à Terra:* uma paróquia missionária a serviço de todos. Uberlândia, MG: Editora A Partilha, 2015.

MAHFOUD, Miguel. Experiência vivida e reflexão sistemática. Apresentação em: ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*. (Jacinta T. Garcia e Miguel Mahfoud, Trad.). Bauru: Edusc, 2006.

MESQUITA NETO, Paulo de. *Ensaios sobre segurança cidadã*. São Paulo: Quartier Latin; Fapesp, 2011.

PARISE, Maria Cecília I. *As colorações da alma na análise da pessoa humana segundo Edith Stein*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 2014.

RUS, Eric de. *Interiorité della personne et éducations chez Edith Stein.* Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

SAFRA, Gilberto. *Hermenêutica na situação clínica o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal.* 1. ed. São Paulo: Edições Sobornost, 2006. v. 1. 169 p.

SAFRA, G; DUNKER, C; PRISZKULNIK, L; DEBIEUX, M.; MIGLIAVACCA, E. M. Ética e violência: o problema da vulnerabilidade psíquica. *Memorandum*, n. 16, p. 08-18, 2009. Acesso em 21/09/2012 http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a16/safraetalii01.pdf

SANTOS, José Eduardo Ferreira. *Travessias. A adolescência em Novos Alagados:* trajetórias pessoais e estruturas de oportunidade em um contexto de risco psicossocial. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

_____. Homicídio entre jovens de uma periferia de Salvador, Bahia: um relato de experiência sobre a violência e o desenvolvimento humano. *Revista Brasileira Crescimento Desenvolvimento Humano.* vol. 17, n. 3, p. 72-83, 2007. Acesso em 13/12/2013 http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S010412822007000300008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt

_____. *Nascente da beleza:* história, arte, religiosidade e música na cultura popular brasileira. São Paulo: Scortecci, 2013.

SAVIAN, Juvenal. Edith Stein e o conceito de pessoa. In: I CONGRESSO INTERNACIONAL PESSOA E COMUNIDADE: fenomenologia, psicologia e teologia e III COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HUMANIDADES E HUMANIZAÇÃO DA SAÚDE. Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Gilberto Safra e Maristela Vendramel Ferreira. São Paulo: IPUSP, 2014. *Anais...* p. 236-252. Tirado em 9/10/2015do endereço eletrônico http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/anais_I_cong_intern_pessoa_comunidade_2014.pdf

SILVA, Nara H. L. P; CARDOSO, Carmem L. A construção de uma pesquisa fenomenológica baseada em Edith Stein na interface Saúde Mental e Saúde da Família. In: MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina (orgs.). *Edith Stein e a Psicologia:* teoria e pesquisa. Belo Horizonte: Artesã, 2013.

STEIN, Edith. *Il problema dell´empatia.* Roma: Edizioni Studium, 1998.

_____. *Psicologia e scienze dello spirito:* contributi per una fondazione filosófica. 2. ed. (A. Ales ALES BELLO, Apresent.; A. M. Pezella, Trad.). Roma: Città Nuova, 1999a.

_____. *La vita come totalità:* scritti sull´educazione religiosa. Traduzione dal Tedesco di Tereza Franzosi. Roma: Città Nuova, 1999b.

_____. *Storia di una famiglia ebrea.* Lineamenti autobiografici: l´infanzia e gli anni giovanili. Traduzione dal Tedesco di Barbara Venturi. Roma: Città Nuova, 1999c.

_____. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça.* Alfred J. Keller (trad. do alemão). Bauru, SP: EDUSC, 1999d.

STEIN, Edith. La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza. In: _____. *Natura, persona e mistica: per una ricerca cristiana della verità Natura, persona e mistica: per una ricerca cristiana della verità.* Michele D´Ambra (trad. dal tedesco). Roma: Città Nuova, 1999e. p. 49-113.

_____. *Introduzione ala filosofia*. Anna Maria Pezzella (trad. dal tedesco). Roma: Città Nuova, 2001.

_____. *Potenza e atto: studi per uma filosofia dell´essere.* Anselmo Caputo (trad. dal tedesco). Roma: Città Nuova, 2003.

_____. *A ciência da cruz*. D. Beda Kruse (Trad. do alemão). São Paulo: Loyola, 2004.

_____. El ser humano. In: _____. *Potência e Ato.* Obras Completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento Cristiano: 1921-1936. Monte Carmelo; Espiritualidad & El Carmen: Burgos, 2007. p. 484-528.

_____. *La donna: questioni e riflessioni.* Edizione italiana a cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Ornella Nobile (trad dal tedesco). Opere complete di Edith. Dalla edizioni tedesca edita a cura dello Istituto Internazionale Edith Stein di Würzburg. Vol 13. Roma: Città Nuova, 2010.

_____. *La struttura della persona umana:* corso di antropologia filosófica. Michele D´Ambra (trad. dal tedesco). Opere complete di Edith. Dalla edizioni tedesca edita a cura dello Istituto Internazionale Edith Stein di Würzburg. Vol 14. Roma: Città Nuova, 2013.

SZYMANSKI, Heloisa. Entrevista reflexiva: um olhar psicológico sobre a entrevista em pesquisa. In: _____.; ALMEIDA, L. R.; PRANDINI, R. C. R. (orgs.). *A entrevista na pesquisa em Educação:* a prática reflexiva. 3. ed. Série Pesquisa vol. 4. Brasília: Liber Livro, 2010. Cap. 1.

TURATO, Egberto Ribeiro. *Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa:* Construções teórico-epistemológica, discussão comparada e aplicação nas áreas da saúde e humanas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus bjetos de pesquisa. Ver. Saúde Pública vol. 39, n. 3, p. 507-514, 2005. Acesso em 14/10/2011 http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102005000300025&lng=pt

ANEXO

Aprovação no Comitê de Ética

Análise dos aspectos éticos: Modelo do TCLE

O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos em reunião do dia 12 de agosto de 2013. Segue o modelo do Termo:

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr(a) para participar da pesquisa "A formação humana em contexto de violência: uma compreensão clínica a partir da Fenomenologia de Edith Stein", sob responsabilidade dos pesquisadores Suzana Filizola Brasiliense Carneiro e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, os quais pretendem compreender como vivem os moradores do bairro do Uruguai e refletir sobre o seu processo de formação.

Sua participação é voluntária e se dará por meio de dois ou mais encontros com duração de uma a duas horas, onde você será convidado a falar sobre suas experiências no bairro do Uruguai. Não há riscos previsíveis decorrentes de sua participação nesta pesquisa.

Caso você sinta algum desconforto emocional decorrente do conteúdo da entrevista, poderá ser encaminhado para o serviço psicológico mais próximo para um acompanhamento (CAPS II - Adilson Peixoto Sampaio. Rua do Céu, n 77, Caminho de Areia - Tel: 3611-6584).

Se você aceitar participar, estará contribuindo para a construção de um conhecimento sobre os moradores do Uruguai. Conhecimento este que poderá ser útil para se pensarem ações que beneficiem você e as pessoas que moram em seu bairro. Além disso, a participação nas entrevistas poderá ajudá-lo a refletir sobre o sentido de suas experiências cotidianas e ampliar sua consciência a respeito da própria situação de vida.

Se depois de ter concordado em participar o(a) Sr(a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de se retirar da pesquisa em qualquer momento, independente do motivo, sem nenhum prejuízo. O(a) Sr(a) não terá nenhuma despesa e também nenhuma remuneração.

Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas o(a) Sr(a) não será identificado(a) em nenhum momento, sendo resguardado sigilo.

Para qualquer outra informação o(a) Sr(a) poderá entrar em contato com o orientador do projeto: Professor Andrés E. A. Antúnez no telefone (11) 30911946 (IPUSP) ou no endereço Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica. Av. Prof. Melo Moraes, 1721, Bloco G, Cidade Universitária; pelo telefone (11) 3091 4910, e-mail pospsc@usp.br ou com a pesquisadora Suzana F. B. Carneiro no telefone (11) 972816390. Poderá também entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do IPUSP: Av. Professor Mello Moraes, 1721 – Bloco G, 2º andar, sala 27 - CEP 05508-030 - Cidade Universitária - São Paulo/SP; E-mail: ceph.ip@usp.br; Telefone: (11)3091-4182 - Atendimento: das 8h30min. às 12h e das 13h30min. às 16h.

Consentimento pós-informação

Eu,_____fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e por que precisa de minha colaboração, e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou receber nenhuma remuneração e que posso sair quando quiser. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pela pesquisadora Suzana Filizola Brasiliense Carneiro, ficando uma via com cada um de nós.

Data: _____ RG do participante:_____

_____
Assinatura do participante

_____
Assinatura do pesquisador responsável

Impressão do dedo
polegar caso não saiba assinar