UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

JULIANNE LUIZA DA SILVA

A COMUNIDADE CATÓLICA *MANAIN* COMO EXPRESSÃO DO COMPROMISSO COM O OUTRO: unidade na diferença e a relação com os Direitos Humanos

RECIFE
2020

JULIANNE LUIZA DA SILVA

A COMUNIDADE CATÓLICA *MANAIN* COMO EXPRESSÃO DO COMPROMISSO COM O OUTRO: unidade na diferença e a relação com os Direitos Humanos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Direitos Humanos.

Área de Concentração: Direitos Humanos.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago.

RECIFE

2020

Catalogação na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira, CRB-4/2223

S586c Silva, Julianne Luiza da

A Comunidade Católica *Manain* como expressão do compromisso com o Outro: unidade na diferença e a relação com os Direitos Humanos / Julianne Luiza da Silva. – Recife, 2020.

193f.: il.

Orientadora: Maria Betânia do Nascimento Santiago.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2020.

Inclui referências.

1. Direitos Humanos. 2. Comunidade *Manain*. 3. Inter-humano. 4. Diálogo. 5. Martin Buber. I. Santiago, Maria Betânia do Nascimento (Orientadora). II. Título.

341.48 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2020-81)

JULIANNE LUIZA DA SILVA

A COMUNIDADE CATÓLICA *MANAIN* COMO EXPRESSÃO DO COMPROMISSO COM O OUTRO: unidade na diferença e a relação com os Direitos Humanos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Direitos Humanos.

Aprovada em: 27/02/2020.

BANCA EXAMINADORA

_____

Professora Doutora Maria Betânia do Nascimento Santiago (Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Professora Doutora Ângela Maria Monteiro da Motta Pires (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Professor Doutor Nélio Vieira de Melo (Examinador Externo)

Universidade Federal de Pernambuco

À **Comunidade Católica Manain**, o meu lugar no mundo.

AGRADECIMENTOS

"*Só aquele que está vinculado com os seres está pronto para o encontro com Deus*"
(Martin Buber)

A condição humana de constituir relação nos revela a necessidade do Outro, por isso agradeço:

Primeiro e especialmente a **Deus**, o Grande **Eu Sou,** por ter olhado para a pequenez de Sua serva, e me feito maravilhas durante a elaboração desse trabalho. A Nossa Senhora de Guadalupe, Mãe da Unidade, pela presença e socorro fiel em todos os momentos.

A Comunidade Católica Manain, pelo seu caminho espiritual e modo de vida comunitária que me levam a santidade. Pela acolhida, liberdade e confiança atribuída a uma jovem que tem tão pouco a oferecer. Aos membros entrevistados, pela disponibilidade, abertura de alma e comprometimento com a vida consagrada.

Maria Betânia Santiago, minha orientadora, por ter respondido *sim* a esse desafio, abraçado com tanta dedicação e gentileza sua responsabilidade em me conduzir em mais uma etapa acadêmica, acreditando mais em mim do que eu mesma.

Dona Severina, minha santa mãe, por ser sinônimo de *reciprocidade*.

Maria José de Araújo, nossa querida Zezé, mãe espiritual, a primeira a acreditar que uma dissertação envolvendo direitos humanos e comunidade religiosa era "plano de Deus".

Andressa, minha amada prima-irmã, que traduz em si o significado de *encontro*.

Juliana, minha amiga, pela partilha na vida cotidiana que me edifica enquanto humana.

Alessandra, Bruna, Carla, Cleysson, Geisinha, Sabrina, Sara, Thays e Yasmim, pelas orações, e por compartilharem comigo a alegria de *ser Manain*, na vida comunitária que tanto me ensina.

Flora, minha cadela, por me revelar o poder da linguagem misteriosa presente nos animais, apresentando-se em sua ansiedade do devir um verdadeiro *Outro*.

A minha turma do PPGDH 2018, pelo comprometimento com a luta dos direitos humanos, e pelo respeito demonstrado para com minhas crenças. De modo especial, a Priscila Alves, pela companhia que tornou mais "doce" essa caminhada; Morgana Nascimento, pela parceria nas publicações; e Poly Cordeiro, pelo encontro feliz.

Ângela Maria, professora que conheci no mestrado, pela sua dedicação para com a educação e com os direitos humanos, além da gentileza em colaborar com esse trabalho.

Professor Nélio, por se dispor em acompanhar e colaborar com essa dissertação.

AMAR SER MANAIN

Me formastes Manain
E por isso estou aqui
Enraizaste no meu coração
Esse carisma que gera união

Tu renovas o meu Sim
E me chamas a seguir
Dispor da minha vida e tudo ofertar
Nessa vocação mergulhar, me entregar

Quero ser luz para as nações
Ser sinal de unidade
Na Igreja e no mundo
Cumprir Tua vontade

Sim, eu me rendo a Ti
Sim, eis-me aqui Jesus
Ensina-me a servir
Amar ser Manain

(RODRIGUES, Thays Mirelly, 2019)

RESUMO

A relação com o Outro se apresenta como condição à constituição do humano, o que torna o viver em comunidade uma exigência a este ser. É a comunidade que oferece segurança e sentimento de pertencimento ao mundo, possibilitando vínculos duradouros e profundos. Contudo, a experiência de vida comunitária entrou em declínio com o advento da modernidade, e o que se seguiu revela um momento marcado pela constituição de vínculos efêmeros e líquidos. Em tal realidade, o homem tende a ser considerado como objeto, destituído da sua humanidade. Essa questão adquire centralidade no campo dos Direitos Humanos, evidenciando a exigência de reconhecimento da pessoa em sua dignidade, que surge de um ideal empático, de identificação com a dor do Outro, de perceber que somos iguais, pois somos humanos. Compreendemos esse contexto à luz da contribuição do pensamento de Martin Buber, que entende o ser em suas diversas relações, assinalando a relação *Eu-Tu* como primordial, sendo aquela que confirma o Outro em sua autenticidade e que só pode ser efetivada na vida em comunidade. Aspecto que traz uma conotação *ética* ao exigir uma responsabilidade pessoal do homem para aquele Outro que está diante dele, suplicando uma resposta. Diante dessa realidade, nos inquieta trazer à luz experiências outras que parecem sintonizadas com uma perspectiva humana de reconhecimento do Outro, como é o caso da *Comunidade Católica Manain*, a qual abraça a missão de *viver em unidade*, consigo, com o Outro e com o Absoluto. Assim, objetivamos compreender e analisar o sentido de ser/viver em unidade proposto por essa Comunidade, como expressão do princípio da dignidade da pessoa humana assumido pelos Direitos Humanos no reconhecimento e respeito à diferença. Seguindo o caminho da *hermenêutica fenomenológica*, o estudo contempla uma *pesquisa empírica*, que se ocupa com a vivência comunitária como objeto de estudo, assumindo como procedimentos a análise de documentos e entrevistas. Os resultados de tal análise apontam que a vivência dessa unidade se configura como *modo de ser* que coloca em questão o individualismo predominante na sociedade moderna e a solidão decorrente; ela exige *responsabilidade pessoal* frente às problemáticas atuais como a competição, a desigualdade e os vínculos baseados no interesse. Essas questões assumem especial relevância para os direitos humanos ao passo que indicam problemáticas de ordem social e política, as quais tendem a refletir nos vínculos interpessoais. Nesse sentido, o modo de vida das pessoas e a forma de organização das instituições, podem indicar problemáticas próprias aos direitos humanos, bem como é possível que apontem alternativas para a constituição de vínculos mais humanos.

Palavras-chaves: Direitos Humanos. Comunidade Manain. Inter-humano. Diálogo. Martin Buber.

ABSTRACT

The relationship with the other is presented as a condition for the constitution of the human, which makes living in community a requirement for this being. It is the community that offers security and a sense of belonging to the world, enabling lasting and deep bonds. However, the experience of community life declined with the advent of modernity, and what followed reveals a moment marked by the establishment of ephemeral and liquid bonds. In this reality the human being tends to be considered as an object, deprived of his humanity. This issue acquires centrality in the field of Human Rights, highlighting the demand for recognition of the person in his dignity, which arise from an empathic ideal, identification with the pain of the Other, to realize that we are equal, because we are human. We understand this context in the light of the contribution of the thought of Martin Buber, who understands being in his various relationships, pointing out the I-You relationship as primordial, being that which confirms the Other in his authenticity and which can only be carried out in community life. Aspect that brings an ethical connotation when demanding a personal responsibility of the being for that Other that is before him, begging for an answer. Faced with this reality, we are anxious to bring to light other experiences that seem attuned to a human perspective of recognition of the Other, as is the case of the Catholic Community Manain, which embraces the mission of living in unity, with themself, with the Other and with the Absolute. Thus, we aim to understand and analyze the meaning of being / living in unity proposed by this Community, as an expression of the principle of human dignity assumed by Human Rights in the recognition and respect for difference. Following the path of phenomenological hermeneutics, the study contemplates an empirical research, which deals with the community experience as an object of the study, assuming as procedures the analysis of documents and interviews. The results of this analysis show that the experience of this unit is configured as a way of being that calls into question the individualism prevalent in modern society and the resulting loneliness; it requires personal responsibility in the face of current issues such as competition, inequality and interest-based bonds. These issues are especially relevant to human rights when they indicate problems of a social and political order, which tend to reflect on interpersonal ties. In this sense, the way of life of people and the form of organization of institutions, can indicate specific problems to human rights, as well as, they can point out alternatives for the constitution of more human bonds.

Key words: Human Rights. Manain Community. Inter-Human. Dialogue. Martin Buber.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Símbolo da Comunidade Católica Manain.....70
Figura 2 – Alternativas para Reconstrução de Vínculos entre as pessoas.....185

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 13

2 OS DIREITOS HUMANOS E AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS: A BUSCA POR ESTRUTURAS SOCIAIS HUMANIZADORAS 19

2.1 PERSPECTIVAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS: INTRODUZINDO A QUESTÃO..... 20

2.2 O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A ÉTICA DA ALTERIDADE 27

2.3 COMUNIDADE, SOCIEDADE E AS RELAÇÕES HUMANAS 35

2.3.1 A Comunidade: "vivido no íntimo, que é confiante e que vivemos juntos"..... 35

2.3.2 A sociedade: novas formas de vida..... 38

2.3.3 Os grupos comunitários: permanências e mudanças..... 43

2.4 A COMUNIDADE NA EXPERIÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA CONTEMPORÂNEA..... 49

2.4.1 A Igreja Católica no mundo atual: contextualizando desafios e apontando caminhos..... 51

2.4.2 Novas Comunidades Carismáticas: histórico e características..... 58

2.4.3 Comunidade Católica Manain: caracterização e sentidos..... 66

3 A FILOSOFIA DO INTERHUMANO DE MARTIN BUBER: O HOMEM, O DIÁLOGO E A COMUNIDADE 76

3.1 O PROBLEMA DO HOMEM: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MARTIN BUBER 77

3.1.1 As perspectivas que influenciaram o pensamento buberiano..... 78

3.1.2 "A esfera do entre": a proposta de Martin Buber..... 83

3.2 "NO COMEÇO É A RELAÇÃO": A ONTOLOGIA DO DIÁLOGO 87

3.3 COMUNIDADE ENQUANTO RELAÇÃO 94

3.3.1 O problema social..... 94

3.3.2 A Nova Comunidade: suas características..... 97

3.3.3 A comunidade enquanto realidade concreta: "o quanto posso realizar hoje?"..... 99

3.4 A QUESTÃO ÉTICA DO INTERHUMANO: O RECONHECIMENTO DO OUTRO EM SUA ALTERIDADE 102

4 A BUSCA PELA COMPREENSÃO DOS SENTIDOS: INTERPRETANDO O FENÔMENO 109
4.1 O EXERCÍCIO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: "É NECESSÁRIO MERGULHAR NA ÁGUA" 109
4.2 A ABORDAGEM HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA: CONSTRUÇÕES MÚTUAS 112
4.3 A BUSCA PELO SENTIDO: DELINEANDO OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS 114
5 A COMUNIDADE CATÓLICA MANAIN: VÍNCULOS INTERPESSOAIS E DIREITOS HUMANOS 120
5.1 EXPERIÊNCIA PESSOAL E A VIDA NA COMUNIDADE MANAIN: A RELAÇÃO COM O TRANSCENDENTE 121
5.1.1 Encontro pessoal com Deus: crise existencial e o fenômeno da Revelação 121
5.1.2 A constituição da Comunidade Católica Manain: vivência e modo de organização 128
5.2 A *UNIDADE* COMO MODO DE *SER* E VIVER NA COMUNIDADE MANAIN 137
5.2.1 O sentido da vida em unidade 138
5.2.2 Acolhimento, Reconciliação e Evangelização: os pilares que orientam os membros 144
5.3 DIFERENÇA, FORMAÇÃO E IDENTIDADE 153
5.4 COMPROMISSO PESSOAL E DESAFIOS SOCIAIS: UM OLHAR PARA OS DIREITOS HUMANOS 164
6 ALTERNATIVAS PARA RECONSTRUÇÃO DE VÍNCULOS MAIS HUMANOS: CONSIDERAÇÕES FINAIS 174
REFERÊNCIAS 188

1 INTRODUÇÃO

A relação com o Outro se apresenta como condição à constituição do humano, o que torna o viver em comunidade uma exigência a este ser. Desde que nascemos somos inseridos em uma comunidade, seja a família, a escola, a sociedade, a Igreja; onde construímos vínculos que nos constitui enquanto humanos e nos dá o sentimento de pertencimento ao mundo. Nas comunidades tradicionais, como as tribos, por exemplo, as pessoas viviam num grupo formado por pessoas do mesmo sangue, com os mesmos costumes e tradições, orientadas por valores e sendo solidárias entre si. Essa forma de organização ganhava profundidade, possibilitando segurança aos membros de tal coletividade.

Podemos afirmar que comunidade é esse lugar que nos sentimos acolhidos, seguros, onde buscamos orientação e potencializamos valores, onde convivemos com os Outros e construímos vínculos profundos. Quanto ao sentido dessa vivência, é significativa a contribuição de Bauman (2003), que assinala alguns aspectos característicos da experiência comunitária: pontos firmes e solidamente marcados; orientação que sugere uma situação social mais duradoura, mais segura e confiável; uma longa memória, do que fazemos hoje e virá a ser cobrados no futuro; a certeza de novos encontros; um lugar aconchegante; oferece segurança, mas é um lugar onde se perde a liberdade, conceituada como a capacidade de fazer o que se deseja.

A questão é que os tempos mudaram e esses modelos antigos de comunidade declinaram. Com o advento da modernidade, tendo como marco a Revolução Industrial, a qual provocou uma revolução científico-tecnológica, tendo como um dos resultados a desintegração da vida comunitária pela sobreposição a vida social, baseada na indústria e no modelo fabril. No século XX, a partir do fenômeno da urbanização e industrialização, os modos de vida mudaram radicalmente. Ocorreu a mobilidade do campo para a cidade, o trabalho deixou de ser manual para ser mecanizado, obedecendo ao ritmo das máquinas, as comunidades deixam de ser homogêneas para serem plurais. Como consequência, perdeu-se a confiança na comunidade e o homem já não reconhece seu lugar no mundo.

Nesse contexto, criou-se uma sociedade onde as pessoas não se importam de ficarem a sós, marcada, portanto, pelo individualismo e pela indiferença. Há uma fuga das relações, das experiências e das emoções, uma fuga do Outro, do sensível, dos laços que unem e nos compromete com o Outro. Consequentemente, predomina uma fuga dos compromissos, marcados por encontros passageiros, havendo, nesse sentido, uma ausência de comunidade (BAUMAN, 2003, p. 49-51).

O que antes eram laços sólidos e permanentes transforma-se em relações líquidas, passageiras. Os lugares podem estar lotados com uma multidão, mas se revelam vazios de valores, pois “nada nele permanece o mesmo durante muito tempo, e nada dura o suficiente para ser absorvido” (BAUMAN, 2003, p. 46). Prevalece, assim, um declínio da comunidade, e junto com ela a desintegração dos laços humanos, dividindo as pessoas. A sociedade atual, marcada pela centralidade da economia, da tecnologia e da ciência, privilegia aquilo que o homem tem, faz e cogita; tende a desfavorecer a construção desses sentimentos de segurança no mundo, do reconhecimento, da solidariedade e até de empatia. A predominância da competitividade e do utilitarismo presente nos relacionamentos destitui a humanidade do ser, não o reconhecendo em sua dignidade.

Tal questão assume a forma de um conflito ético, pois nos vemos numa realidade na qual se considera o Outro como inimigo, que deve ser eliminado; e não como diferente, que precisa ser acolhido. Nesse cenário tornou-se comum precisar se proteger do diferente, seja ele seu vizinho ou alguém desconhecido; tornou-se comum sentir medo ao sair de casa, sentir-se desprotegido ao andar sozinho/a na rua, prevenir-se de ataques e querer andar com alguma arma, sob a justificativa de proteger-se. Tal realidade se configura de formas diversas, materializando-se de modo significativo numa polarização social onde o negro é inimigo do branco, o pobre do rico, a mulher do homem, o homem da mulher, um partido torna-se rival do outro; na religião, cada organização quer impor sua crença como verdadeira; na educação, as políticas implementadas pelo Estado neoliberal revelam conflitos, numa disputa que tende a priorizar interesses de determinados grupos, e com isso instituições privadas em detrimento das públicas.

Esse contexto nos remete à maneira como o diferente tem sido considerado nos dias atuais e qual a relação dos Direitos Humanos com essa problemática. Quando falamos de Outro, nos referimos àquele que está diante de uma pessoa e que pede uma resposta, é alguém que está no âmbito do face a face, no qual não se interpõe características como a cor, o gênero, a sexualidade, etc., mas a pessoa em sua singularidade. Esse Outro é por excelência diferente de mim, caracterização que pressupõe que este seja reconhecido e respeitado em sua dignidade humana.

Essas questões têm se tornado central no campo dos Direitos Humanos ao passo que assumem o compromisso com o respeito ao diferente, reconhecendo-o como igual em direito e dignidade, considerando-o em sua *alteridade.* É um debate que tem sido desenvolvido em vários grupos, que se ocupam com a pessoa a partir de uma de suas dimensões, por exemplo: o movimento feminista se preocupa com a igualdade de gênero e com as demandas

específicas da mulher; os coletivos que lutam contra a desigualdade étnico-racial possuem um olhar especial para o negro, para o índio; o movimento LGBT se ocupa com as diferentes expressões da sexualidade; e tantos outros coletivos/organizações que buscam por reconhecimento e direitos de grupos que foram inferiorizados ao longo da história. Contudo, esse olhar nem sempre abarca o ser em sua totalidade, nem é garantia de formação de uma comunidade, pois não tem dado suficiente atenção a questão dos vínculos *entre* as pessoas, constituídos no face a face, bem como, podem estar juntos apenas para atender a certos objetivos, e logo depois o vínculo é desfeito.

Diante de tal problemática, entendemos que os Direitos Humanos assumem o papel de encontrar o ponto que *une* os homens e assim pode fundamentar os modos do ser ético para a sociedade. Para tanto, a perspectiva filosófica dos Direitos Humanos apresentada por Douzinas (2009) nos auxilia na compreensão de tais direitos como uma exigência *ética*, a qual apresenta a responsabilidade com o Outro como condição para efetivar o reconhecimento da alteridade. Desse modo, os Direitos Humanos se comprometem com a luta pelo cumprimento da lei e com o resgate de valores essenciais a vida entre os homens. Tal perspectiva é também abordada pela historiadora Lynn Hunt (2009), a qual apresenta os Direitos Humanos como ideal empático, de identificação com a dor do Outro, de perceber que somos iguais, pois somos humanos. Tal identificação possibilita a percepção do Eu, mas também do Outro em sua alteridade. A autora explicando o surgimento desses direitos aponta que: “Os direitos humanos só puderam florescer quando as pessoas aprenderam a pensar nos outros como seus iguais, como seus semelhantes em algum modo fundamental” (HUNT, 2009, p. 58). Caminho que precisa ser reaprendido na sociedade atual, como afirma Alves (2009) ao enfatizar os Direitos Humanos como um denominador comum entre os homens em suas diferenças.

A fim de em trazer à luz experiências outras que parecem sintonizadas com uma concepção de humano como digno de ser reconhecido e respeitado em seus vínculos, apresentamos a *Comunidade Católica Manain*, a qual abraça a missão de viver em unidade, consigo, com o Outro e com o Absoluto. Nesse viés, tomamos a vida comunitária assumida por essa instituição como nosso *objeto de estudo*. Aqui, julgamos importante anunciar a nossa relação da com a realidade investigada, a fim de esclarecer de onde partiu nosso olhar para as questões que aqui serão discutidas. Assim, cabe um breve relato da nossa experiência pessoal com tal vivência comunitária.

Nos últimos anos, a pesquisadora esteve vinculada a uma experiência de fé que a levou mudar seu olhar sobre o significado da existência e valor humano. Tal experiência a possibilitou vivenciar a alegria de compartilhar a vida com outros, ao mesmo tempo em que a

despertou para a importância da sua responsabilidade pessoal para com as pessoas. O contato com a Comunidade Manain deu-se numa busca por aprofundamento dessas vivências, na qual houve o descobrimento de si mesma e de um caminho possível para tais perspectivas, através do modo de ser e de viver da comunidade, baseado na unidade. Nesse caminho, cada novo passo firmava a certeza de que a vida em união entre as pessoas é possível, ao passo que, cada um é acolhido e respeitado em sua diferença.

A Comunidade Católica Manain insere-se no contexto do que a Igreja Católica chama de Novas Comunidades, isto é, novas realidades que surgiram na Igreja no contexto do Concílio Vaticano II (1962-1965). O termo Novas Comunidades foi mencionado pela primeira vez pelo Papa João Paulo II, na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata* (VC) referindo-se e reconhecendo a existência de novas formas de vidas evangélicas na Igreja. Nesse contexto, a atenção foi voltada para as diversas formas de vidas consagradas já aprovadas pela Igreja; e onde novas realidades de vivências comunitárias foram reconhecidas como legítimas, de modo específico: grupos de leigos que compartilhavam a vida comunitária como o exemplo dos primeiros apóstolos. No documento Pós-Sinodal, o Papa João Paulo II afirma que estas Novas Comunidades se apresentam como sinal da intervenção do Espírito Santo, que distribui "novos carismas a homens e mulheres do nosso tempo, para que deem vida a instituições adequadas aos desafios de hoje" (VC, 1996, p. 45).

Tais instituições revelam esse elemento de novidade/originalidade: o carisma; mas sem descartar características tradicionais da vida conforme o Evangelho, nem substituir as antigas formas de vida comunitária na realidade segundo a Igreja Católica. Essas organizações foram se formando e desenvolvendo, especialmente, em torno da espiritualidade da Renovação Carismática Católica. O carisma da Comunidade Manain é *Ser sinal de Unidade na Igreja e no Mundo*[1], que segundo os documentos dessa instituição, é entendido como a "identidade mais profunda" das pessoas que se reconhecem Manain. Tal unidade aqui não significa homogeneidade, mas a união de pessoas diferentes. Ao longo do caminho, a experiência comunitária foi firmando e confirmando esse carisma como identidade de uma Nova Comunidade Carismática, da qual todos podem participar, contudo, ela é constituída essencialmente de leigos/as. Os membros que são consagrados à mesma, possuem a responsabilidade de viver segundo o carisma, dentro e fora da Comunidade. A vivência dessa unidade se configura nos princípios de *acolhimento*, da *reconciliação* e da *evangelização*, como princípio de comunhão e missão. Com isso, pressupomos nessa vivência a

[1] Os dados referentes à Comunidade Manain foram retirados do Documento intitulado Princípios de Vida da Comunidade Católica Manain.

materialização de ideais que fazem parte da essência dos Direitos Humanos em sua relação com uma vida ética. Tal vivência nos inquietou em saber: Como o sentido de ser/viver em unidade proposto pela Comunidade Católica Manain, expressa o princípio da dignidade da pessoa humana assumido pelos Direitos Humanos no reconhecimento e respeito à diferença?

Para compreender tal realidade, assumimos as ideias do pensador Martin Buber (1878-1965) que elaborou sua filosofia baseada numa *ontologia da relação*. É na relação autêntica que o humano se revela e é confirmado em sua pessoa. Essa relação é denominada por Buber (2004, 2009, 2012) pelo par de palavra-princípio *Eu-Tu,* a qual se evidencia em comparação ao outro par de palavra-princípio *Eu-Isso,* como relação objetiva. Nessa perspectiva, ele constitui sua filosofia do *diálogo*, baseada na relação como aquilo que acontece através da palavra e possibilita a transformação do ser.

A partir da pergunta "O que é o homem?" (BUBER, 1967) tal autor percorreu seu caminho em busca de responder ao homem em sua totalidade. Nesse percurso, percebe a crise existencial vivida pelo humano, o qual se sente inseguro no mundo, e busca alternativas para se reconectar a sua própria casa. Dentre essas tentativas, ele destaca a esfera do *entre* como a única capaz de reestabelecer o homem no mundo, pois, é onde ocorre o encontro com outras pessoas.

A filosofia buberiana reconhece o homem como ser único, que guarda em si o potencial de novidade ao mundo, contudo, ele não se constitui de modo isolado, mas com-outros. É no encontro *entre*, marcado pela presença e reciprocidade que o ser é considerado em sua totalidade, o que não significa algo concluso; mas como perspectiva que considera a integralidade da pessoa. Tal reconhecimento dá-se na esfera do *inter-humano*, domínio do face a face, o qual revela o ser em sua diferença e autenticidade. O reconhecimento da esfera do interhumano coloca em questão a exigência de responder e confirmar o Outro, e, por isso, adquire um caráter ético, enquanto afirmação da responsabilidade pessoal de cada um. Essa relação autêntica se desenvolve na *vida em comunidade*, lugar de partilha, de experiências e onde cada pessoa é considerada em sua singularidade.

Segundo Buber (2012), só na comunidade é possível "a interação viva de homens" (p. 33), só na comunidade há liberdade, "vida que liberta de limites e conceitos [...] vida por anseio à vida, comunidade por anseio à comunidade" (p. 34). É o que ele chama de nova comunidade[2], conceituada como pós-social, pois supera os modelos antigos de comunidade, como a econômica e a religiosa – baseadas em vantagens e utilitarismo. Na nova comunidade

[2] Ressaltamos que, apesar do termo "Nova Comunidade" ser utilizado tanto na realidade da Comunidade Manain como na teoria de Buber, eles não possuem o mesmo significado.

não se está unido por concepções, mas sim por compartilharem uma vivência comum, por aspirações internas; ela supera a sociedade e suas normas, visto que não está preocupada com leis e reformas, mas em viver, pois "vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser" (p. 34). Não há imposição, mas decisão de vivência comum, havendo o que o autor denomina de "nova união" (p. 36), na qual se expressa o desejo de vida comunitária. Nesse sentido, os laços não são de exigência, nem utilitários, nem de sangue, mas de escolhas.

Nesse tocante, essa dissertação *objetiva* compreender e analisar o sentido de ser/viver em unidade proposto pela Comunidade Católica *Manain*, como expressão do princípio da dignidade da pessoa humana assumido pelos Direitos Humanos no reconhecimento e respeito à diferença. Para isso, assume como *objetivos específicos*: a) caracterizar a filosofia de Martin Buber, configurada no diálogo entre *Eu e Tu;* b) analisar o sentido da unidade refletido nos princípios de vida assumidos pela Comunidade Católica Manain; c) relacionar a filosofia buberiana e os sentidos anunciados na realidade, buscando alternativas para reconstrução dos vínculos interpessoais, considerando o compromisso específico com o Outro anunciado pelos Direitos Humanos.

Seguindo o caminho da *hermenêutica fenomenológica*, o estudo contempla uma *pesquisa bibliográfica e empírica* que assume o referencial representado no pensamento de Buber como base teórica para análise de dados, que se constituíram a partir de *entrevistas* realizadas com integrantes da Comunidade Católica Manain, as quais nos permitirão entender melhor a vivência proposta e a sua relação com os Direitos Humanos. Desse modo, a dissertação está estruturada em quatro capítulos, seguido das considerações finais.

O primeiro capítulo, *Os Direitos Humanos e as Relações Interpessoais: a busca por Estruturas Sociais Humanizadoras,* apresenta uma sistematização de nossa problemática sob um olhar histórico, social e religioso; abarcando os fundamentos dos direitos humanos, as mudanças sociais que influenciaram na constituição dos modos de vida das pessoas e uma discussão desse contexto na realidade da Igreja Católica. O segundo capítulo, *A Filosofia Do Interhumano de Martin Buber: o Homem, o Diálogo e a Comunidade*, debate o sentido do humano, as características do diálogo e da comunidade nessa filosofia, aludindo sobre as questões éticas do interhumano como necessária ao reconhecimento da alteridade. O terceiro capítulo, *A busca pela compreensão dos sentidos: interpretando o fenômeno,* apresenta a abordagem e os procedimentos teórico-metodológicos assumidos pelo trabalho. O quarto capítulo, *A Comunidade Católica Manain: vínculos interpessoais e Direitos Humanos*, refere-se à análise da comunidade estudada, revelando os sentidos despontados dessa realidade, e sua relação com os direitos humanos.

2 OS DIREITOS HUMANOS E AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS: A BUSCA POR ESTRUTURAS SOCIAIS HUMANIZADORAS

Os direitos humanos surgem ligados a perspectivas e modos de vida que definem o que é o homem e como o mesmo deve se relacionar. A perspectiva do direito legal e institucionalizado é uma faceta que acompanha os direitos humanos desde sua origem. Associado aos conceitos de justiça e política, o direito estabelece a lei como aquela que dirige o homem em suas ações. Historicamente, tais conceitos foram se modificando, mantendo uma relação entre as perspectivas e o contexto social. Ambos dão vida a princípios orientadores para as leis e as relações humanas. Nesse sentido, colocamos como centro da questão a primazia da dignidade da pessoa humana, a qual se manifesta como valor inerente ao homem e alerta para as formas de vidas indignas, cuja realidade exige de nós uma ética para responder ao Outro, no reconhecimento de sua alteridade.

Tal problemática esbarra nas formas de relações humanas definidas ao longo do tempo como comunidade e sociedade: comunidade como lugar de pertencimento, segurança, acolhimento, de relações mútuas, de reciprocidade, reconhecimento da identidade singular, onde todos agiam de acordo com o bem comum, etc.; sociedade como lugar do desenvolvimento produtivo, de interesses em comum que geram lucro, ligada por motivações racionais, de relacionamentos abstratos, etc. As transformações decorrentes da urbanização, industrialização próprias do capitalismo, levaram à predominância das relações sociais em detrimento dos vínculos comunitários. Essas mudanças transformam a forma de vida e de relação entre as pessoas, sempre mais marcadas pelo individualismo, competição e superficialidade, instrumentalizando o Outro.

Contudo, nesse contexto há também aqueles grupos que, ou se mantiveram resistentes a essa realidade moderna, conservando princípios ligados à comunidade; ou que tentaram retomar a esses conceitos em busca de relações mais humanas. Realidade que pode ser vista nos exemplos de comunidades tradicionais que permaneceram na sociedade adaptando-se a atualidade. Entre elas, destacamos as comunidades ligadas a determinadas etnias, como os indígenas e quilombolas; comunidades rurais; as comunidades ligadas à identidade, como os portadores de deficiência, o movimento LGBT e quaisquer grupos de pertencimentos identitários coletivos, ou seja, que tenham identidades culturais em comum como etnia, idioma, religião. Assim, o termo comunidade passa a ser usado para definir muitas realidades coletivas, o que nos faz ir em busca de estruturas que mantiveram a essência do termo, mas que também se modificaram em razão das novas exigências.

Nesse cenário, a Igreja Católica ganha destaque, por sua influência e princípios que tem como núcleo a pessoa humana e a comunidade como lugar favorável para colocar tais princípios em prática. De acordo com tal perspectiva, as estruturas sociais só se tornarão mais humanas quando se desenvolverem em um viés ligado a dignidade humana e ao amor fraterno. Nesse leme, destacamos alguns princípios que tal instituição defende e abordamos sobre experiências que os manifestam. Nessa instituição, há a especificidade das Novas Comunidades, ligadas a Renovação Carismática Católica (RCC), enquanto organizações religiosas que, ao mesmo tempo em que mantém os princípios comunitários tradicionais, se adaptam a vida moderna, não excluindo a necessidade de estar no mundo. Destarte, apontamos a caracterização e os sentidos da Comunidade Católica Manain, uma Nova Comunidade que se propõe a viver tais aspectos a partir do sentido da unidade.

2.1 PERSPECTIVAS SOBRE OS DIREITOS HUMANOS: INTRODUZINDO A QUESTÃO

A história dos direitos humanos começa na Antiguidade Clássica, com o *direito natural*, uma lei ligada à natureza como um tipo de estado de graça individual e social que não possuía registro, mas eram consideradas universais, imutáveis e eternas. Tais leis funcionavam como um conjunto de padrões que existiam e, naturalmente, todos seguiam, mesmo sem haver sido determinado teoricamente como lei. Conceitos como lei, direito e natureza foram sendo refinados pelos diversos filósofos, historiadores, sociólogos e religiosos ligando-os a questões como: a política, a justiça, a ética e a religião.

Em Sócrates, vemos o conceito de justiça associado à verdade, ao fazer o bem, a dar aquilo que as pessoas merecem e a razão que leva a decidir que é melhor sofrer do que cometer uma injustiça; mas, em todo seu discurso não se preocupava em definir o que significava justiça. Em sua visão, o debate sobre este tema era mais importante do que sua definição, e admitia que tal diálogo não promoveria automaticamente uma ação ética. *Platão* deu origem a base da civilização clássica: a filosofia política e a jurisprudência. Ele afirmava que a natureza não contradiz a lei, mas “estabelece a norma fundamental de cada ser” (DOUZINAS, 2009, p. 43). Com isso, amplia o conceito de natureza como aquela ligada a alma enquanto precedente aos elementos naturais. A distinção entre ambas segue o debate platônico entre o mundo da forma e da realidade. Nesse viés, em sua obra *República*, Platão preocupa-se com uma ética universal, compreendida a partir da observação das formas ideais de compreender o bem e a justiça, unida a racionalidade para organização do vínculo social.

Tais ideias foram incorporadas pelo direito natural tomando a filosofia como aquela que tem a natureza como objeto de suas observações, a justiça crítica como descrição dos fatos e a política como efetivação desse ideal. Em *Aristóteles*, o homem foi definido como ser político, que significa constituir a vida com os homens, e, por isso, não isolada. Nele o conceito de lei natural estava ligado à lei particular, definida em relação a um povo; e lei comum, relacionada à natureza. Nessa perspectiva, o direito natural tinha como essência "o amor e afeição, piedade e amizade", valores aperfeiçoados na vivência com os outros, na sociedade política. Nesse sentido, a justiça como virtude adquiriu centralidade para a pessoa individual e para a cidade, pois "um cidadão só pode tornar-se excelente em uma cidade justa e uma cidade só pode tornar-se justa se seus cidadãos viverem uma vida de virtudes" (DOUZINAS, 2009, p. 48-49).

Douzinas (2009) afirma que a força impulsionadora dos Direitos Naturais foi sua cristianização, com a ideia de que a consciência é a lei, colocada por Deus no coração das pessoas. Precursora dessa ideia foi a teoria de *Santo Agostinho*, a qual vinculava justiça ao amor à ordem, assim, o direito passou a ser relacionado à moralidade assumindo mandamentos ou regras. Em *São Tomás de Aquino*, a lei foi dividida em: natural/humana e divina/eterna. Para ele a lei natural oferecia orientações gerais para a vida em harmonia com a sociedade, sendo ela simples e clara; a lei divina seria aquela formulada por Deus, escrita nos dez mandamentos, cuja efetivação ocorre na internalização das mesmas na consciência humana. A lei natural é flexível, provisória e relativa, dependendo do contexto a ser empregada, ou seja, o que é justo em determinada situação (cf. DOUZINAS, 2009). Discutindo sobre as regras, Bobbio (2004) afirma que os dez mandamentos foram durante séculos e ainda são a moral cristã, "identificados como a lei inscrita no coração dos homens ou com a lei conforme à natureza" (p. 29).

Nesse sentido, o direito natural é aspirado pela teologia se ocupando da interpretação da lei de Deus. Havia a dominação da Igreja e a ordem medieval, na qual a justiça representava uma mediação entre o homem e o pecado, ao mesmo tempo em que também representava um meio de participar da ordem divina. Desse modo, a justiça era punitiva em relação ao pecado e recompensatória no que diz respeito ao cumprimento da lei. Tal perspectiva afastou-se do conceito de direito natural clássico e das características estoicas relativas à liberdade racional e de dignidade humana, tornando a justiça ligada a punição, a opressão.

Bobbio (2004) explica que o mundo moral nasce dessa perspectiva deôntica do dever como originário, e não o direito como princípio. Tal concepção está mais relacionada a

sociedade do que ao indivíduo, pois “aos códigos de regras de conduta foi atribuída a função de proteger mais o grupo em seu conjunto do que o indivíduo singular” (BOBBIO, 2004, p. 29). Para que o direito pudesse ser considerado, era necessário mudar o enfoque e olhá-lo a partir do indivíduo. Comparato (1997) discutindo a questão, afirma que “a razão justificativa última dos valores supremos encontra-se no ser que constitui, em si mesmo, o fundamento de todos os valores: o próprio homem” (p. 6). Esse ideal começou a surgir com o viés da escolástica que introduziu a expressão máxima da criação das pessoas por Deus como sua imagem e semelhança, valorizando os seres humanos na sua individualidade e não na coletividade. Bobbio (2004) indica essa questão como a grande reviravolta no Ocidente, no qual a concepção cristã da vida determina os homens como irmãos, filhos de um só Pai, entronizando o tema da fraternidade.

Inicia-se nesse contexto a concepção individualista de direito, a qual se distancia dessa perspectiva cristã. Segundo Bobbio (2004), tal concepção refere-se a inversão de três perspectivas: de organização da sociedade, daquilo que cabe aos indivíduos, e aquilo que cabe ao Estado. A sociedade não é mais organizada tendo o Estado como primeiro, mas sim o indivíduo, “que tem valor em si mesmo”. Aos indivíduos, “primeiro vem os direitos, depois os deveres”. E ao Estado “primeiro os deveres, depois os direitos” (p. 30). Nesse novo modelo, a justiça limita-se a satisfazer as necessidades dos indivíduos e a promover sua felicidade.

Os direitos individuais substituíram a ideia de justiça pelo conceito de direitos, colocando no centro o conceito abstrato de homem, como aquele constituído apenas de lógica, instintos de sobrevivência e moralidade. Thomas Hobbes e John Locke são os precursores dessas ideias marcadas pelo racionalismo, baseadas nas concepções de liberdade, busca pela felicidade e contrato social. No seu princípio, o sujeito moderno ocupa o centro da ordem social e da origem da lei, assim, o indivíduo deixa de ser considerado socialmente e passa a ser visto de modo isolado. Nesse viés, a natureza humana passa a ser ponto de observação para padrões comuns em todos os indivíduos, a razão passa a concluir como as pessoas se comportam e a racionalidade passa a ser associada ao cálculo, ao instrumental; tendo como papel criar uma ciência política, do mundo exterior e da natureza humana (cf. DOUZINAS, 2009).

Nessa perspectiva, a ciência descobre o desejo, o qual abre os caminhos para o utilitarismo, o prazer individual; virtude e justiça não são mais o objetivo da lei. O direito está associado ao poder do indivíduo – lógica que exclui o dever – e a lei natural passa a ser a soberania do indivíduo, o “poder de fazer qualquer coisa” (DOUZINAS, 2009, p. 86).

Douzinas (2009) critica essa liberdade conceituando-a como negativa, reduzindo a pessoa apenas a busca pelo prazer. A primazia dos desejos orienta o indivíduo à soberania dos direitos em detrimento dos deveres, acarretando no estabelecimento das leis civis, cuja criação não tem por base a natureza, mas a morte como segurança da autopreservação. Dito de outra forma: a violência e o medo tornam-se o limite para os desejos incontroláveis dos indivíduos. Desse modo, as leis civis passaram a ser necessárias para impor limites à liberdade desenfreada dos sujeitos. Nesse viés, o Estado, ao mesmo tempo em que é detentor dos direitos e deveres, resultante dos desejos individuais dos sujeitos, determina e sanciona ordens para frear a ação desses sujeitos. A política, por sua vez, assume como principal função edificar instituições corretas, neutras em valores, orientada pelo desejo e medo racionais.

A primazia dos direitos individuais demarca a concretude do individualismo, baseado no conceito chave de propriedade desenvolvido por Locke, o qual definia a natureza do homem, entendida como o poder do indivíduo de possuir seu corpo, habilidades e suas produções a partir do trabalho. O princípio de propriedade, mais tarde, é substituído pelo princípio de acúmulo, em possuir mais do que o necessário. O homem torna-se centro do mundo político e moral, capaz de produzir e possuir seu próprio valor. Aqui se encontra uma grande transformação no significado de dignidade humana, não mais ligada a natureza ontológica da pessoa, mas ao poder aquisitivo dela. Sua realização e felicidade estão na independência e no poder de adquirir coisas, e sua natureza torna-se objeto a ser explorado e moldado. Nesse contexto, o direito e a lei possuem o

> objetivo de servir ao indivíduo e promover sua felicidade; em outras palavras, seu desejo expressado através de seu livre-arbítrio. Porém, isso significa que os indivíduos não mais buscam a virtude ou lutam pelo bem e que as políticas não estão interessadas em abordagens pragmáticas e julgamentos prudentes, mas na aplicação de verdades. A proliferação de muitos desejos destruiu o bem, assim como havia feito com a única verdade (DOUZINAS, 2009, p. 98).

Tal crítica nos alerta para a descaracterização do homem enquanto ser responsável por suas ações. A aplicabilidade da lei apenas como fonte de prazer para o homem destitui do mesmo sua capacidade de solidariedade e ética com o Outro, dando margem para a indiferença e o individualismo. Do mesmo modo, retira da política sua responsabilidade com o bem comum.

Nesse processo entre o desejo e o medo do mal, entre o individualismo e a liberdade desenfreada, surgem os *direitos humanos*, anunciados pelas Revoluções e Declarações do século XVIII. As revoluções que ganham destaque são a Revolução Americana e Francesa, resultando nos documentos da Declaração da Independência, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Segundo Douzinas (2009), o objetivo da luta dos norte-americanos não

era a criação de novas leis, mas aplicar, de forma integral, as leis já existentes, contudo, a novas situações, como Estado independente. O que significa dizer que a Revolução Americana estava mais relacionada a direitos específicos do que universais. Isso fica claro com a Declaração de Direitos de Virgínia, em 1776, que "passava a oferecer uma lista de direitos específicos, como liberdade de imprensa e a liberdade de opinião religiosa" (HUNT, 2009, p. 121), o que contribuiu para construir a Declaração dos Direitos dos Estados Unidos. Já a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, na França, fundamentava os direitos do homem de modo universalista, assumindo o princípio religioso, no qual Thomas Paine (1737-1809) acreditava que tal fundamento não poderia ficar preso a história, mas transcendê-la afirmando-os como obra do Criador (cf. BOBBIO, 2004, p. 41). Entre as críticas apontadas por Bobbio (2004) à Declaração Francesa, estava a abstração na maior parte de seus artigos e sua ligação com interesses de uma classe particular.

Na modernidade, as consequências das Declarações, especialmente a francesa, começaram a despontar. A primeira evidência é que a universalidade dos direitos presentes nas mesmas não incluía a todos, e, portanto, não eram absolutos, mas, pertenciam a determinadas sociedades, tradições e pessoas. Segundo Douzinas (2009), o homem abstrato da declaração materializa-se no homem branco e dono de propriedades, excluindo as mulheres, os escravos, as crianças, os negros, os pobres.

O exemplo das declarações de direitos permitiu a abertura para outras questões, como a inclusão de direitos específicos e a garantia deles. A historiadora Lynn Hunt (2009) discutindo a questão discorre sobre outros coletivos que começaram a reivindicar seus direitos, como os protestantes e os judeus, por exemplo, e, posteriormente, as mulheres. Isso ocorria – e ocorre até os dias atuais – porque as declarações de direitos "se referiam a "homens", "povo" e "sociedade" sem cuidar das diferenças na posição política" (p. 148). Dessa forma, os grupos que não se sentiam parte dos direitos proclamados começaram a reivindicá-los, afinal, todos eram "iguais e livres" (idem). Para Hunt (2009) isso fazia parte da lógica interna dos direitos, a saber: "logo que surgia um grupo cuja discussão fosse muito concebível (homens com propriedades, protestantes), aqueles na mesma espécie de categoria, mas localizados mais abaixo na escala de conceptibilidade (homens sem propriedade, judeus) apareciam na agenda" (p. 150). Em outras palavras, um grupo ao reivindicar um direito, ou ao proclamar direitos, motiva outro grupo a lutar pela conquista dos seus.

Dessa forma, tal questão começa a ser tratada em âmbito nacional, pois a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão ao se proclamar universalista deixou de lado as especificidades, as quais passaram a ser pensadas na instituição de governos, no nacionalismo.

Esse processo favoreceu a ideia de sociedade, que adquire primazia em relação ao indivíduo, o qual se torna fruto dessa sociedade e objeto de investigação científica e de poder disciplinador. Assim, os direitos passam a serem considerados como invenção histórica e local, relativos a eventualidades culturais e jurídicas.

Os Direitos Humanos passam de direitos civis e políticos para direitos econômicos, sociais e culturais, e posteriormente direitos de grupos e de soberania nacional. Segundo Nielsson (2004):

> passou-se a consagrar uma ampla legislação internacional e nacional sobre o tema, expandindo o domínio dos direitos humanos, que deixaram de ser exclusivamente uma forma de direito pessoal e passaram a expressar, também, direitos sociais, econômicos, culturais e políticos, que se afirmam no processo de liberalização e democratização da maioria das sociedades e dos Estados contemporâneos (NIELSSON, 2004, p. 5).

Nessa leitura, podemos compreender que os direitos seriam garantidos pelo Estado, ou seja, por lei nacional. Isto introduz a tensão entre ser humano e cidadão, entre universal e local, de modo que, os destinados à lei eram aqueles que pertenciam a um Estado, isto é, o cidadão nacional. Assim, aqueles que não possuem representatividade nacional não podem desfrutar de direitos. O princípio de nacionalidade favoreceu a soberania do Estado, na liberdade política de criação de leis, introduzindo a organização de Estado-Nação como resultado do Direito Moderno, dando origem às fronteiras territoriais, excluindo aqueles que não pertencem à nação. O sujeito moderno é, portanto, aquele que tem direitos políticos de cidadania. Assim, aqueles que não possuíam esse direito, logo não eram cidadãos. Tal lógica é excludente e contraditória, pois ao mesmo tempo em que, aparentemente, inclui a todos com seu princípio universal, exclui alguns em nome da efetivação da cidadania local.

Apesar dessa preocupação com os direitos, esse período também foi palco para as Guerras Mundiais que deixaram mais de 60 milhões de mortos, entre judeus, prisioneiros de guerra, além de milhões de pessoas refugiadas e desalojadas, desrespeitando totalmente os direitos com atos bárbaros que colocaram em questão a razão humana. A atenção se volta aos Direitos Humanos e a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que é aprovada em 1948, pós Segunda Guerra Mundial. Hunt (2009) afirma que, mais do que uma realidade posta, a Declaração Universal representa uma aspiração a ser alcançada e um conjunto de obrigações morais para toda a humanidade. Conforme a autora:

> A Declaração Universal não reafirmava simplesmente as noções de direitos individuais do século XVIII, tais como a igualdade perante a lei, a liberdade de expressão, a liberdade de religião, o direito de participar do governo, a proteção da propriedade privada e a rejeição da tortura e da punição cruel. Ela também proibia expressamente a escravidão e providenciava o sufrágio universal e igual por votação secreta. Além disso, requeria a liberdade de ir e vir, o direito a uma nacionalidade, o direito de casar e, com mais controvérsia, o direito à segurança social; o direito de

> trabalhar, com pagamento igual para trabalho igual, tendo por base um salário de subsistência; o direito ao descanso e ao lazer; e o direito à educação, que devia ser grátis nos níveis elementares (HUNT, 2009, p. 206).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos serve de parâmetro para orientar o sujeito sobre sua própria dignidade e a dignidade do Outro, indicando as obrigações éticas de cada pessoa, ao mesmo tempo, com as quais devem se comprometer. Contudo, apenas declarar princípios como o da dignidade e da igualdade não é suficiente para que estes sejam efetivados, é necessário mais que sua normatização. Faz-se necessário proteger o homem, garantindo que ele viva dignamente (cf. BOBBIO, 2009).

Discutindo sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos, Paul Ricouer (2013) afirma que a mesma não é um conjunto de imperativos categóricos, mas uma proclamação de que o homem nasce possuidor de uma dignidade que implica no "ser homem", e nela está a universalidade. Ele reconhece que em termos culturais é necessário dar conteúdo a Declaração, pois ao mesmo tempo em que unifica os homens, também é capaz de separá-los. Nesse ponto, ele explica que há dois tipos de direitos declarados, os "direitos de": fazer algo, de opinião, de declaração, de liberdade de ensino; e os "direitos a(o)": a saúde, a educação, ao trabalho. Contudo, todo direito é destinado a alguém e exige uma obrigação, segundo o autor, é nesse ponto que a Declaração falha. Ele explica:

> É aí que reside a dificuldade desta declaração: a lista dos "direitos a(o)" na medida em que se ignora a quem ele é endereçado. Quem é obrigado por esse direito? Ora, a todo direito corresponde uma obrigação. No caso dos "direitos de", são os Estados que são obrigados. Assim, se eu disser: tenho direito à saúde, quem está na obrigação de me assistir? A comunidade mais próxima? O Estado? Uma comunidade mais vasta como a humanidade? É aí que esta lista, de algum modo, permanece aberta, como ameaçada de uma hemorragia, pois nela se pode sempre adicionar (RICOUER, 2013, p. 188).

Percebe-se que, embora o princípio da dignidade humana apareça como primordial, perde força ao não reconhecer as especificidades dos sujeitos, e não indicar como essa dignidade será efetivada, protegida. Nesse sentido, a Declaração tende a fragmentar os grupos humanos, os quais muitas vezes não conquistam direitos porque outro grupo discorda, e ao invés de se ter uma opinião pública fortalecida sobre o que é melhor para o bem comum, tem-se o combate em razão da pluralidade. Tal questão nos coloca diante da tensão entre a universalidade proclamada pela afirmação da dignidade humana e a necessidade de especificidade para valorização da alteridade humana.

2.2 O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A ÉTICA DA ALTERIDADE

A Declaração Universal dos Direitos Humanos consagra como primordial a dignidade da pessoa humana, logo no seu Artigo 1º, ao declarar que "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade". E completa no Artigo 2º:

> Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. [3]

Nessa leitura, percebemos que a dignidade da pessoa humana não se define a partir de características físicas, intelectuais, religiosas, raciais, culturais, econômicas ou políticas, mas é inerente a todo ser humano, desde o seu nascimento, e deve ser respeitada em espírito fraterno por todas as pessoas. Notamos aqui a influência da Revolução Francesa, com os seus ideais revolucionários de liberdade, igualdade e fraternidade. Comparato (1997) discutindo acerca da dignidade do homem como fundamento dos direitos humanos, explica que o termo dignidade possui um significado afirmativo estando ligado ao sentido de mérito. Na busca de entender o significado da dignidade humana, ele analisa a essência do ser humano fundada numa antropologia filosófica desenvolvida a partir de três categorias epistemológicas: a cultural, a do sujeito e a da natureza. Esse autor expõe que o conceito de dignidade humana vem originalmente das tradições judaica e grega. A primeira baseia-se na ideia de um Deus único, criador de todas as coisas, incluindo o próprio homem, sendo este a imagem e semelhança do seu criador. Já a segunda baseia-se na ideia de que o homem tem sua dignidade própria e acima de toda criatura.

Além dessas duas perspectivas, Comparato (1997) também aborda sobre a característica da racionalidade do homem, como reflexão e capacidade inventiva do mesmo, a qual provocou revoluções técnicas. A razão humana, o *logos* do homem, é também expressão de sua emotividade ou sensibilidade, sua capacidade de escolher livremente seus objetivos. Quanto a este aspecto, o autor chama de razão axiológica, como a capacidade de apreciação de valores e livre escolha. Segundo Comparato (1997), o homem não é apenas um ser de raciocínio lógico, mas também de faculdades emotivas, as quais, o distingue de outros animais. No dizer do autor:

> Foi justamente a partir do realce posto no mundo dos valores, que a ideia atual de racionalidade humana passou a se distinguir nitidamente do racionalismo triunfante do século das luzes. Os valores, com efeito, não são objeto de uma percepção lógica,

[3] Disponível em: https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf.

> mas emotiva. Por isso mesmo, já não é possível fundar a ética em princípios puramente formais, mas em preferências axiológicas muito concretas, ditadas também pela emoção e pelo sentimento. O homem não é apenas um ser que pensa e raciocina, mas que chora e ri, que é capaz de amor e ódio, de indignação e enternecimento (COMPARATO, 1997, p. 11-12).

É essa capacidade humana de sentir, de se indignar, se entristecer, se alegrar, que permite ao homem reconhecer a dignidade humana do Outro. A própria racionalidade nos permite alcançar isto, ao passo que compreendo a dor daquele que está diante de mim, uma vez que olho para sua dignidade, o reconheço como semelhante a mim, e o respeito. A razão humana proporciona o desenvolvimento da identificação mútua e da empatia comum. Hunt (2009) discute bem essa questão ao contextualizar as leituras de romances feitas ainda no século XVII, capazes de despertar nos leitores a empatia para além das fronteiras de classe, sexo e nação. Segundo a autora, "a capacidade de empatia é universal, porque está arraigada na biologia do cérebro: depende de uma capacidade de base biológica, a de compreender a subjetividade de outras pessoas e ser capaz de imaginar que suas experiências interiores são semelhantes à nossa" (p. 39). À vista disso, toda pessoa que se dispõe ao exercício da compreensão do Outro e se coloca em seu lugar através de sua faculdade de imaginação tem a capacidade de desenvolver a empatia. Nesse viés, vale ressaltar que apesar de universal, a empatia precisa ser desenvolvida e praticada, caso contrário, não será despertada no sujeito. Sobre esse processo de aprendizado, Hunt (2009) ainda explica que a "empatia só se desenvolve por meio da interação social", o qual favorecerá ver os Outros como seus semelhantes, "sem esse processo de aprendizado, a "igualdade" talvez não tivesse um significado profundo e, em particular, nenhuma consequência política" (p. 40). Destarte, a empatia é uma capacidade que envolve a cognição, a emoção e o afeto do homem, desenvolvida com e para outras pessoas. Logo, é viável destacar que não se desenvolve empatia para si mesmo, mas sempre para o Outro.

Um homem que não desenvolve a capacidade de empatia é um homem apenas com sua animalidade, caracterizada por aspectos ligados a natureza humana, como o corpo, o mundo empírico e a morte. Comparato (1997) aborda essa questão afirmando que tal animalidade é uma fonte de escândalo para os racionalistas, uma preocupação que levou a separação entre faculdades intelectuais/racionais do corpo, da vida imanente. Assim, desenvolveram-se as teorias que separavam corpo e alma, inteligência e moral do mundo físico. Segundo o autor, a condição de animalidade da natureza do homem não pode fazê-lo esquecer da sua essência ética, sua especificidade ontológica: ser capaz de estabelecer juízos sobre o bem e o mal. Esses aspectos fazem parte da dignidade humana, pois nenhum outro ser tem essa competência. Comparato (1997) esclarece algumas características próprias do

homem, as quais especificam sua dignidade: a liberdade como fonte da vida ética; a autoconsciência, a sociabilidade, a historicidade e a unicidade existencial do ser humano.

A *liberdade* está ligada a autonomia do homem em decidir quais serão as normas e condutas que escolherá para sua vida, a qual deve estar em consonância com a consciência ética. A *autoconsciência,* assim, opera no homem permitindo-o refletir sobre seus atos, desse modo, a autoconsciência "se opõe ao estado de alienação" (idem, p.16), o qual indica que a pessoa não é capaz de efetivar sua liberdade. A *sociabilidade* se apresenta como uma característica essencial do humano, o qual se constitui na vivência com outras pessoas, comunicando suas qualidades eminentes, como a razão, o amor, a empatia. A *historicidade,* por sua vez, indica que a natureza humana é histórica, sendo o homem um constante devir, o qual deixa marcas em seu caminho, além de se transformar no próprio percurso da vida. Por fim, mas não menos importante, a *unicidade existencial* é condição humana essencial para validação de sua dignidade humana, uma vez que é ser único e insubstituível no mundo. Dessa característica dá-se a premissa de que "todo homem tem dignidade, e não um preço, como as coisas" (idem, p. 18) como afirmou Kant. Nielsson (2014) resume bem essas definições:

> a dignidade do homem consiste em sua autonomia, isto é, na aptidão para formular as próprias regras de vida. A dignidade transcendente é um atributo essencial do homem enquanto pessoa, isto é, do homem em sua essência, independentemente das qualificações especificas de sexo, raça, religião, nacionalidade, posição social, ou qualquer coisa. Daí decorre a lei universal de comportamento humano, em todos os tempos, que Kant denomina de imperativo categórico: "age de modo a tratar a humanidade, não só em tua pessoa, mas na de todos os outros homens, como um fim e jamais como um meio" (NIELSON, 2014, p. 13).

Percebe-se que tais características estão inteiramente associadas, uma vez que na liberdade assumida por cada homem, sua vontade e capacidade de escolha colocam em questão seu caráter ético, o qual será provado por sua autoconsciência, sua faculdade de refletir sobre suas decisões e ações, estas que não ficam apenas para si, mas são vivenciadas na sociabilidade, na interação entre as pessoas. Através de tal vivência uma história é escrita, pessoas são atingidas e o próprio homem se refaz, nesse processo, a unicidade de cada ser é constituída e revelada.

Paul Ricouer (*apud* SALLES, 2014) ao debater sobre os fundamentos ontológicos dos direitos humanos, sendo influenciado pelas ideias de Hannah Arendt, considera o evento da natalidade como primazia do homem, aquilo que já indica sua unicidade, e relaciona isso aos direitos humanos, uma vez que eles "depende da própria originalidade e irredutibilidade da pessoa humana que nasce" (SALLES, 2014, p. 211). Tal princípio não se encontra dependente da natureza humana, mas está ligado a perspectiva ontológica sobre o humano, ligado ao

“sujeito capaz”, capaz de agir, de sofrer; a sua condição de agente transformador do mundo. Para este autor, a pessoa humana é aquela digna de estima e respeito, “independentemente de ser ou não reconhecida como tal pelo ordenamento jurídico nacional ou internacional” (idem, p. 214), o que significa dizer que antes de pertencer a uma comunidade a pessoa é fundamentalmente humana.

A dignidade humana confere valor à vida humana, diferenciando-se do sentido econômico do termo. É esse aspecto que concede ao homem ter um fim em si mesmo, e nunca ser considerado como meio. Ao discutir as ideias de Kant, Rocha (2001) explica que esse filósofo distinguiu no mundo aquilo que possui um preço e aquilo que possui dignidade. Em suas palavras:

> O preço é conferido àquilo que se pode aquilatar, avaliar até mesmo para a sua substituição ou troca por outra de igual valor e cuidado; [...] Sendo meio, pode ser rendido por outro de igual valor e forma, suprindo-se de idêntico modo a precisão a realizar o fim almejado. O que é uma dignidade não tem valoração e figura, assim, valor absoluto. Pela sua condição sobrepõe à mensuração, não se dá a ser meio, porque não é substituível, dispondo de uma qualidade intrínseca que o faz sobrepor-se a qualquer medida ou critério de fixação de preço (ROCHA, 2001, p. 51-52).

Compreendemos que a vida humana não pode ser mensurada, trocada, substituída, comparada, instrumentalizada. À medida que o homem torna-se meio para atingir um determinado fim, ele é equiparado a um objeto, perdendo seu valor humano. A dignidade da vida humana confere-lhe superioridade em relação aos objetos e aos outros animais do mundo, torna-o mais importante, pois possui valor em si mesmo. Explicitando melhor, o preço que pagamos por algo, como um objeto, por exemplo, não contém valor em si mesmo, é o homem que atribui tal valor a depender de sua necessidade ou desejo – se precisar de algo, paga caro por isso, mas se não precisa ou não deseja aquilo, não se dispõe a adquiri-lo. Aqui podemos questionar: quem ou o que pode conceder valor ao homem? Embora seja uma comparação grosseira, visto que a dignidade humana não pode ser equiparada a valor no sentido econômico do termo, nos ajuda a compreender que a vida humana é a coisa mais valiosa que existe. E respondendo a pergunta feita, só o homem pode confirmar a dignidade de outro homem.

Contudo, ao longo de toda história da humanidade, muitos foram os atos de barbaridade que indicaram o não reconhecimento da dignidade da pessoa humana, o holocausto, por exemplo, foi o grande evento contra a humanidade, o qual fez com que os olhares fossem voltados para a necessidade de proteção desse direito inalienável do ser. No entanto, muitos ainda são os atos violentos que destituem a dignidade humana. Rocha (2001) relaciona a indignidade do homem com a injustiça por ele sofrida, assim toda injustiça é

também desumana. Segundo essa autora, a dignidade fundamenta o conceito de justiça, "porque ela é que dita a condição superior do homem como ser de razão e sentimento" (p. 51). Tal superioridade se encontra associada à própria vida humana, a qual revela sua dignidade, assim, uma vez que se comete uma injustiça com a vida humana se fere o princípio de sua dignidade; dizemos assim se a vida é justa ou injusta. De acordo com a autora, o princípio da dignidade impõe respeito a igualdade humana, exigindo do Estado políticas de inclusão, valorizando o cidadão. Nesse caso, ela aponta que só o Estado Democrático é capaz de respeitar e colocar no centro de suas atividades o princípio da dignidade humana.

Porém, a realidade revela que esse princípio embora tenha ganhado força discursiva, tem sido ameaçado por todos os lados. Rocha (2001) nos expõe um pouco da realidade brasileira:

> No Brasil, esse princípio constitucionalmente expresso [a dignidade humana] convive com subhomens empilhados sob viadutos, crianças feito pardais de praça, sem pouso nem ninho certos, velhos purgados da convivência das famílias, desempregados amargurados pelo seu desperdício humano, deficientes atropelados em seu olhar sob as calçadas muradas sobre a sua capacidade, presos animalados em gaiolas sem porta, novos metecos errantes de direitos e de Justiça, excluídos de todas as espécies produzidos por um modelo de sociedade que se faz mais e mais impermeável à convivência solidária dos homens (ROCHA, 2001, p. 50).

A sociedade brasileira se constitui como Estado Democrático de Direito e tem a dignidade humana como item III, de seu Artigo 1º que corresponde aos seus fundamentos na Constituição Federal de 1988[4]. Indicar a dignidade humana em terceiro lugar já revela que esse princípio não é o primordial dessa nação. A realidade de seu povo confirma tal pressuposto, basta-nos olhar para os índices que indicam a exclusão dos negros, a violência contra as mulheres, o trabalho infantil, o desemprego, as condições de trabalho análogo a de escravo, entre tantas outras que colocam em questão a proteção à dignidade da pessoa humana, a qual deveria ser "um direito pré-estatal" (ROCHA, 2001, p. 51).

Os direitos humanos tem a capacidade de colocar em questão a exigência de que a *ética humana* se constitua no responder ao Outro. Nesse sentido, eles se revelam como perspectiva para alcançar a comunhão entre as pessoas, as quais compartilham de sentidos comuns, não apenas desejos subjetivos, mas um compromisso que vai além de suas vontades e do que é bom apenas para si, mas estende-se a uma responsabilidade com o Outro. Nessa leitura, percebe-se que há uma desconstrução da visão dos direitos, a qual, em geral, abarca, no limiar, os interesses próprios para depois enxergar os do Outro. Em tal leitura, destacam-se os direitos e depois os deveres, e, por vezes, até sublinhando aquilo que se ganhará em troca de agir corretamente. Aqui a lógica se inverte, uma vez que é preciso ultrapassar os interesses

[4] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

e enxergar o Outro como ele é, pessoa singular. E mais, pontua a responsabilidade de cada ser com o Outro. Segundo Douzinas (2009, p. 357-358): “os direitos humanos representam, portanto, concretizações do direito da outra pessoa e do meu dever, e minha liberdade, antes de se tornar antagônica à de outros, é a liberdade da responsabilidade e da fraternidade”.

Nota-se, portanto, que ética e direitos humanos estão intimamente ligados. E por ética entende-se mais que uma moralidade, uma obrigação, mas a decisão de responder àquele que se dirige a mim, convertendo-se em responsabilidade pessoal. Da mesma forma que não se entende direitos humanos apenas como sistema de leis, mas como atitude de reconhecimento do Outro como ser singular. Quanto a isso, afirma Douzinas (2009, p. 349), os “direitos são sempre relacionais e envolvem seus sujeitos e relações de dependência de outros e de responsabilidade perante a lei”. Assim, deixar de reconhecer o Outro em sua inteireza e singularidade é também violar um direito, é desconsiderar a dignidade da pessoa humana. Desse modo, os direitos humanos também desafiam a racionalidade da lei. Nas palavras do autor:

> Existe uma poética nos direitos humanos que desafia o racionalismo da lei: quando uma criança em chamas foge de uma cena atroz no Vietnã, quando um jovem se coloca na frente de um tanque em Beijing, quando um corpo esquelético e de olhos apáticos encara a câmera por trás da cerca de um campo de concentração na Bósnia, um sentimento trágico irrompe e me coloca, como espectador, cara a cara com a minha responsabilidade, uma responsabilidade que não deriva de códigos, nem de convenções ou regras, mas de um sentimento de culpa pessoal pelo sofrimento no mundo, de uma obrigação de salvar a humanidade aos olhos da vítima (DOUZINAS, 2009, p. 252-253).

Tais exemplos não estão distantes de nós, bastar sairmos de nossas casas e apartamentos para encontramos nas calçadas, homens, mulheres e crianças que fazem do chão frio sua cama, de papelões seu cobertor, e estende-nos a mão pedindo ajuda. Basta olhar para as crianças e jovens no sinal de trânsito que elaboram alguma arte, vendem algum produto, ou se dispõem a limpar os vidros dos carros para ganhar um trocado que servirá para alguma refeição. É só percebermos o aumento da quantidade de camelôs nas ruas e centros das cidades como meio para sobrevivência, pois não possuem emprego fixo. Realidades que estão a nossa frente, e muitas vezes, não paramos para observar, ou se notamos não nos sensibilizamos, ou ainda, se nos sensibilizamos, pouco fazemos para ajudar. Douzinas (2009) apontou para um sentimento de culpa pessoal, porém ela se torna inútil se não nos impulsionar a ação comprometedora com a pessoa que nos despertou para responsabilidade que devemos ter com a humanidade.

Os direitos humanos resgatam não só os compromissos constitucionais, com a via de regras e normas legais, mas também os princípios e sentidos que se deve ter com cada ser

humano, resgatando valores essenciais. Assim, “princípios e direitos fazem parte da lei” (DOUZINAS, 2009, p. 255), para que tais princípios, valores e direitos sejam internalizados pelas pessoas, Douzinas (2009) aposta na educação dos sentimentos e emoções a fim de educar a sensibilidade das pessoas para dor, miséria e sofrimento do Outro, pois a racionalidade por si só não é suficiente para definir o humano, nem dar respostas às questões que se referem ao Outro enquanto diferença. Perspectiva que também é indicada por Alves (2005) e Hunt (2009).

Alves (2005) acredita que apesar dos problemas enfrentados, os direitos humanos continuam sendo a melhor alternativa para garantir os direitos inalienáveis do ser humano. Para isso, o autor aposta na ideia de tomar como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos, como a única narrativa que nos resta, e que aparentemente, é capaz de oferecer a um universo tão variado, um denominador comum. Aliado a essa narrativa, indica a educação dos afetos como caminho possível para a reconstrução da visão do Outro como ser humano, ao passo que é “capaz de fornecer esperanças aos direitos humanos na propalada pós-modernidade” (p. 18). Essa compreensão comunga com as perspectivas apontadas por Hunt (2009), ao apostar na empatia como o reconhecimento de que o Outro sente e pensa como o Eu, e por isso, somos semelhantes. Desse modo, seria possível uma melhor identificação e compreensão para com os Outros. Nas palavras de Hunt (2009, p. 212-213): “uma combinação de invocações aos princípios dos direitos e apelos emocionais ao sentimento de camaradagem podem tornar a empatia moralmente mais eficaz”.

Os direitos humanos nesse sentido nos auxiliam como os princípios que nos direcionam ao Outro, nos fazendo voltar para ele, vendo-o, ouvindo-o, relacionando-se mutuamente. Tal ideal indica-nos que não podemos cair em extremos: nem racionalizar as regras de um modo que impeça de confirmar a humanidade da pessoa, nem desconsiderar as normas e deixar o homem sem princípios e valores fundamentais para guiar a vida. Ambos se fazem necessário.

Ricouer (2011) em seus escritos sobre *Ética e Moral,* apresenta a tese da *sabedoria prática* para lidar com o conflito entre o desígnio ético de vida boa com e para os outros e as normas como formulações obrigatórias e formais. Tal conflito advém do fato dos indivíduos se tornarem cegos as regras, a ponto de deixar de lado a humanidade do sujeito; ou estabelecerem sua própria ética e modo de vida e não passarem pelo crivo da norma. Ricouer (2011, p, 15) afirma que a sabedoria prática está ligada “ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra. Tal convicção não é, todavia, arbitrária na medida em que lança mão aos recursos do sentido ético mais originário que não passaram

pela norma". Dito de outra forma, a decisão do homem diante de uma situação é mais importante que a lei escrita, contudo, se essa decisão não estiver de acordo com uma ética que leve em consideração a todos, não será válida. Desse modo, nos são necessários princípios que guiem as ações dos homens.

Bortoloti e Flores (2014) em seu trabalho sobre Direito e(m) alteridade consideram as relações sociais como aspecto de desenvolvimento dos direitos humanos, e, a alteridade como conteúdo das relações intersubjetivas, as quais constituem o engendramento social através do Eu-Outro. Segundo os autores:

> a intersubjetividade como mecanismo da alteridade se revela como instrumento de apreciação da efetivação dos direitos humanos no sentido de que o indivíduo (Eu) ao compreender o humanismo do outro homem, ao mesmo tempo em que se insere em um círculo interpretativo e constante de afirmação de direitos, percebe que nas relações sociais também é o coletivo (Outro). (BORTOLOTI E FLORES, 2014, p. 120).

Essa compreensão nos auxilia a percebermos que os direitos humanos estão inteiramente ligados a relação entre as pessoas, aos vínculos humanos. Tal questão nos aponta para a responsabilidade pessoal de cada pessoa em relação à outra. Fator que nos alerta para alguns problemas como o individualismo exacerbado, considerar o Outro como abstração e o isolamento dos diferentes. Bortoloti e Flores (2014) abordam essas questões afirmando que o individualismo exacerbado não permite que o Outro seja incluído na série de direitos que o mesmo possui, acabando com a fonte das virtudes em comum – a própria relação; nesse sentido, o Outro se torna abstração, pois, não somos capazes de considerar sua singularidade, expressa em seu rosto; e o isolamento dos semelhantes se dá quando a pessoa se fecha em seu próprio mundo, não sendo capaz de transcender, o que faz perder a alteridade, a qual só é constituída na diferença. Os direitos humanos adentram nessa questão, conforme os autores, no processo de "reconhecer-se-no-outro", o que assinala dois aspectos de efetivação social: o "saber-se-no-outro" e o "conhecer-se-no-outro", que correspondem a formar sua identidade vinculada à experiência entre os sujeitos. (cf. BORTOLOTI E FLORES, 2014).

Nesse sentido, faz-se necessário superar a tolerância e celebrar as diferenças. Serra (2014) aborda essa questão apontando dois vieses sobre a diferença, um relacionado a diferença como desvio, e outro como riqueza manifestada. A primeira perspectiva aparece ligada a polarização "normal x anormal", estigmatizando todos aqueles que fogem da regra legitimada como normal. A segunda aparece ligada a alteridade, a consciência de que todos possuem uma singularidade a ser valorizada. Quanto a religião, Serra (2014) apresenta um conceito de alteridade ligada a fraternidade, que por sua vez, aparece associada a responsabilidade com o Absolutamente Outro, como desconhecido, mas que deve ser acolhido

em sua alteridade e integridade. Segundo a autora, esse Absolutamente Outro não se limita a relação com Deus, mas se estende a toda criatura, não a objetificando. Em suas palavras:

> Daí a interpelação ética desse Absolutamente Outro não se restringir à relação entre o ser humano e Deus, mas materializar-se na prerrogativa radical da dignidade de toda pessoa humana, manifesta não só nas relações interpessoais e coletivas, mas também no âmbito subjetivo: ninguém há de objetificar nem ao Outro, nem a si; ninguém profanará a dignidade humana ao reduzir quem quer que seja (nem a si mesmo) a uma identidade previamente construída e já conhecida; ninguém abdicará da radical abertura para o desconhecido nem no outro, nem em si mesmo (SERRA, 2014, p. 6).

Tal problemática nos coloca diante da necessidade de considerar a dignidade humana como inerente a cada homem, universalmente, e simultaneamente chama atenção para a exigência de olhá-lo em sua particularidade, na unicidade de cada um. Nesse sentido, universal e particular se comunicam no espaço das relações humanas. Isso nos alerta para a condição do reconhecimento da alteridade, a qual não se configura de modo isolado, mas necessita do vínculo entre as pessoas para ser efetuada, que por sua vez, se dá dentro de uma estrutura social maior, uma interdependente da outra. A fim de entendermos melhor a questão, assumimos as contribuições da análise sociológica sobre as mudanças ocorridas na sociedade e como elas afetaram as relações entre as pessoas.

2.3 COMUNIDADE, SOCIEDADE E AS RELAÇÕES HUMANAS

O processo de transformação da comunidade à sociedade marcou a forma de vida e de relação entre as pessoas, influenciada pelo contexto político, econômico e social de cada época. Esse fenômeno não se deu de maneira uniforme em todos os lugares, nem de modo linear, mas como um processo interdependente. Tais transformações mudaram não só a organização de comunidade e sociedade como também a forma de cada pessoa lidar consigo, com os Outros e com o mundo.

2.3.1 A Comunidade: “vivido no íntimo, que é confiante e que vivemos juntos”

O princípio tradicional da comunidade baseia-se na *partilha*, desde a convivência até os bens materiais. Em geral, essas comunidades eram formadas por pessoas do mesmo sangue, possuía um líder em comum, dependiam da terra para sobreviver e trabalhavam para o sustento de toda comunidade, um dependia do outro. Os laços construídos nesse ambiente eram fortes, pois havia o sentimento de pertencimento ao grupo, ao mesmo tempo em que oferecia segurança aos seus membros, proporcionando acolhimento e lugar no mundo. A identidade pessoal do sujeito dependia da identidade do grupo, uma era fortalecida pela outra.

Os povos indígenas brasileiros são exemplos disso. Antes da colonização europeia, tal como alguns povos ainda hoje, os índios viviam em comunidade, onde todos seguiam costumes e rituais próprios; cada um possuía uma função dentro da tribo; havia um líder em comum, o qual era responsável por transmitir os ensinamentos, valores e tradições aos mais jovens; possuíam uma língua própria; dependiam da terra para sobreviver; trabalhavam em prol do grupo; tudo era partilhado; os vínculos eram profundos e duradouros. Esse sentimento de pertencimento ao grupo constituía a identidade do sujeito, dando ao mesmo segurança de saber quem ele era e qual era seu papel no mundo.

Essa visão clássica de comunidade é bem trabalhada por Ferdinand Tönnies (1973) ao diferenciar o conceito de comunidade do de sociedade. Ele afirma que a comunidade está inteiramente ligada a relação, a vida real e orgânica, sendo tudo aquilo que é vivido no íntimo, que é confiante e que vivemos juntos. Nesse sentido, para o autor, existem comunidades de língua, de fé, de costumes, englobando toda a humanidade. Em sua teoria da comunidade, Tönnies (1973, p. 98) afirma que ela obedece a um estado primitivo e natural, caracterizando-se pela relação de dependência dos indivíduos.

Para explicar sobre isso, ele elucida sobre três espécies de relações determinadas pela descendência: 1. Relação maternal entre mãe e filho, sendo esta a mais profunda, a qual possui o elemento do instinto e conhecimento natural, no qual a mãe se encarrega de suprir as necessidades de seu filho até ele adquirir certa independência, contudo, ao passar do tempo a relação que antes era de necessidade passa a ser sustentada pelo vínculo construído durante esse processo, alimentado pelo afeto, memória, reconhecimento dos cuidados maternais, permitindo assim que a relação permaneça. 2. Relação entre homem e mulher enquanto esposos, a qual nem instinto nem os laços sanguíneos são suficientes para garantir sua permanência, mas dependerá dos hábitos e sentidos partilhados, transformando-se numa relação durável e comum acordo. 3. Relação entre irmãos do mesmo sangue, a qual possui um instinto mais fraco que a relação maternal, e por isso favorece a reflexão em cooperar, conservar e consolidar laços humanos. A relação fraternal é para a relação mais humana entre os homens.

Na perspectiva assumida por este autor, existe na comunidade, direitos e deveres, os quais correspondem às faces de uma mesma moeda a serem cumpridos em consonância com a vontade geral. Isto é, de acordo com a vontade da comunidade é instituído os direitos e obrigações para cada pessoa, os quais geram desigualdades no interior da comunidade. Os mesmos são compreendidos a partir dos sentimentos recíprocos em comum. Guimarães (2006) explica que na teoria da vontade humana de Tönnies, “é a vontade que conduz e

estabelece o vínculo entre os indivíduos, de maneira que o vínculo na comunidade é o consenso, enquanto que na sociedade o vínculo é o contrato" (GUIMARÃES, 2006, p. 6). Isso nos permite entender que nessa perspectiva é a vontade humana que decidirá como os vínculos serão constituídos.

Tönnies (1973) explica que os direitos de uma comunidade são tudo aquilo que tem um sentido para a relação comunitária e é respeitado como a vontade da maioria. Nesse viés, a hierarquia, a divisão do trabalho e as satisfações são consideradas como direito natural, regra de vida comum, que são compreendidos pelos membros da comunidade de modo natural. Bauman (2003) abordando a questão explica que a comunidade antiga era diferenciada justamente por esse "entendimento compartilhado por todos os seus membros" (p. 15), tal entendimento não precisa ser construído, pois ele já estava pronto na comunidade, bastava vivenciá-lo. Tal entendimento formava o "circulo aconchegante" (p. 16), no qual as pessoas se entendiam de modo natural, sem necessitar de justificativas racionais, nesse caso a experiência vivida não resulta de um entendimento autoconsciente. O autor critica essa ideia afirmando que se comunidade significa entendimento natural ela não pode sobreviver aos questionamentos, aos argumentos, a reflexão. Dascal e Zimmermann (BUBER, 2012), explicando a visão de Tönnies, afirmam que nessa visão de comunidade, não era necessário nenhuma justificativa, a ação era aceita simplesmente porque era fruto de uma tradição e dos costumes, assim não havia porque questionar, pois a maior razão de sua existência era para manter a sobrevivência da comunidade.

Nessa perspectiva, a compreensão aparece associada ao conhecimento íntimo uns dos outros, a partilha de dores e sentimentos. Tönnies (1973, p. 103) relaciona a compreensão com a língua, afirmando: "o verdadeiro órgão da compreensão, onde ela desenvolve e forma sua existência, é a própria língua, em sua expressão comunicativa e receptiva de gestos e de sons que traduzem a dor e o prazer, o medo e o desejo e todos os outros sentimentos ou emoções". A língua aqui não é um sistema de códigos composto por regras gramaticais, mas a própria vida partilhada, a qual fala não apenas pela voz de um interlocutor que alcança o sistema auditivo de outro. Fala a partir de todos os gestos, sons, sentimentos, situações, emoções, que muitas vezes são inexplicáveis. Assim, "a compreensão é muda por natureza, pois seu conteúdo é inexprimível, infinito, incompreensível" (p. 105). Ou seja, através do próprio ato de viver em comunidade se constrói uma compreensão do outro, tornando-se vulnerável a ele, sendo capaz de entender seus gestos, sentimentos, dores e alegrias.

Segundo Tönnies (1973), a comunidade pode ser compreendida a partir de três classificações: dos laços sanguíneos, aproximação espacial e aproximação espiritual. Para ele,

a família é a expressão geral da vida comunitária, uma vez que se torna a primeira comunidade, e, por meio dela se formam as demais comunidades, as quais estão ligadas ao lugar, como a aldeia, a região, a cidade, o país; e aquelas ligadas por um espírito comum, as quais se expressam através de costumes e fé comum, penetrando "nos membros de um povo, símbolos de sua unidade e da concórdia de sua vida" (p. 105).

2.3.2 A sociedade: novas formas de vida

A sociedade na visão de Tönnies (1973) é a representação virtual e mecânica, aquilo que é público e se encontra associado ao mundo urbano. As sociedades, segundo esse clássico autor, giram em torno do mercado, e as pessoas que nela vivem não estão organicamente unidas, mas organicamente separadas. Em suas palavras: "enquanto que na comunidade estão unidos, apesar de toda separação, na sociedade estão separados, apesar de toda ligação" (p. 106). O princípio que rege a sociedade é o lucro, de modo que ninguém realizará alguma atividade sem ganhar algo em troca, "somente o recebimento de alguma coisa que lhe pareça melhor o decidirá a fazer o bem" (idem). Percebe-se que o princípio de solidariedade e gratuidade é substituído pelo interesse e individualismo, escolhendo o vantajoso para si, sem considerar o Outro. Desse modo, perde-se aquilo que antes era bem comum, seja em relação aos sentidos partilhados, uma vez que os sujeitos também são separados; seja em relação aos bens, dado ao fato de que agora cada um desfruta do seu bem de modo exclusivo.

Nesse sentido, a doação ou recebimento ganha vontade social, isto é, cada ato de doação precisa receber retorno na mesma proporção e valor, o qual é válido até o momento da troca. A vontade de troca, então, passa a ser generalizada e pública, de modo que todos passam a desejar publicamente realizar trocas e adquirir vantagens. Isso se intensifica com o ato social formalizado pelo contrato, o qual funciona como espécie de acordo entre duas vontades diferentes que alcançam um ponto em comum. Tal contrato dura até o término da troca, e caso o acordo fique para um futuro próximo, na condição de um prazo para ser pago, as pessoas asseguravam o contrato por meio de sua palavra – "dou minha palavra" – como crédito de que irá cumprir a promessa do contrato. Nota-se aqui que a palavra, mesmo não sendo o objeto em si, adquire o valor de coisa. Comparado ao valor que a língua representava na comunidade antiga, a palavra perde seu significado originário, uma vez que se reduz a validação de uma promessa, não mais significando compreensão entre si.

Da mesma forma, acontece com as atividades, que antes eram para a sobrevivência de todos, agora passa a ser para a sobrevivência exclusiva do indivíduo. As atividades passam a

ser um serviço ofertado para receber um objeto em troca, “então essa atividade é considerada como uma mercadoria cuja produção e consumo coincidem temporariamente” (TÖNNIES, 1973, p. 111), a qual pertence ao credor. A atividade que antes pertencia ao indivíduo e servia de bem comum para a comunidade, agora diz respeito àquele que pode pagar por ela. Nesse estilo de vida, as pessoas podem sair da comunidade e trabalharem no exterior da mesma com terceiros, e usufruir do trabalho do outro como ajuda. Assim, pessoas desconhecidas podem entrar em acordo e formarem sua associação, desfrutando da atividade de comércio e contratos.

Outro clássico autor que discute sobre esse tema, seguindo os fundamentos apontados por Tönnies, é Max Weber, o qual aborda a comunidade e a sociedade como formas de relações sociais: a primeira baseada no sentido de solidariedade como o que orienta a ação social e resulta em ligações emocionais e tradicionais dos participantes; já a sociedade, é a relação que resulta de um equilíbrio de interesses sustentado por motivações racionais seja de valor, seja de fim. Na visão weberiana, as sociedades não apresentam um tipo puro de comunidade, ou um tipo puro de sociedade, ambos caminham juntos. No dizer do autor:

> Não importa quão convenientes e sóbrias possam ser as considerações predominantes em uma relação – por exemplo, a do freguês com o balconista – ela estará aberta à introdução de valores emocionais que se estendem além da mera utilidade arbitrária. Toda relação social que vai além da busca de fins comuns imediatamente atingíveis envolve um grau relativo de permanência entre as mesmas pessoas e tais relações não podem ser limitadas a atividades de uma natureza puramente técnica (WEBER, 2002, p. 72).

Observa-se, nessa compreensão, o avanço da visão weberiana em relação à visão tönniesiana, de modo que, ele aponta o elemento da consciência para as relações comunitárias, na qual o sentido orientado para o afeto e as emoções já não ocorre apenas de modo natural, mas pode ser construído com todos e não apenas com as pessoas que possuem laços parentescos. Da mesma forma, os interesses provenientes de uma relação social podem ultrapassar os fins lucrativos e gerar laços permanentes. Essa concepção rompe com os limites do ideal apresentado por Tönnies, e nos aproxima da realidade.

Outro ponto importante rompido por Weber é quando ele afirma que a existência de uma comunidade não se limita a partilhar coisas comuns, língua comum, interesses comuns, sentimentos, situações, comportamentos comuns. Isso é pouco. Para Weber (2002) somente quando o sentimento “leva à orientação mútua de sua ação reciprocamente referida, [é] que a comunidade surge entre eles” (p. 74) e quando surgem as diferenças conscientes

> em relação a terceiros, que o fato de dois indivíduos falarem a mesma língua e compartilharem de uma situação comum pode levá-los a experimentar um sentimento de comunidade e a criar modos de organização social conscientemente baseados na participação de uma língua comum (WEBER, 2002, p. 74).

Em outras palavras, a comunidade existe entre as pessoas quando há reciprocidade entre elas. Tal comunalidade é desenvolvida através de situações comuns, vividas na diferença, compartilhadas conscientemente entre as pessoas, e não a partir do princípio de entendimento natural. Nesse sentido, a racionalidade torna-se um parâmetro de mutualidade, ao passo que possibilita uma visão compreensiva em relação ao Outro.

Albuquerque (1999) aludindo sobre as representações simbólicas construídas a partir da imagem de agrupamentos como a comunidade e a sociedade, afirma que "o conceito de comunidade é empregado, nos séculos XIX e XX, para todas as formas de relacionamento caracterizadas por intimidade, profundeza emocional, engajamento moral e continuidade no tempo". O contrário disso, segundo a autora, seria "relações impessoais, anônimas e fracionadas, instauradas na Idade da Razão" (p. 51). Percebemos aqui que o imaginário da comunidade, nessa época, está fortemente ligado aos vínculos duradouros e profundos.

Essa idealização serve de ponto de partida para entendermos as vantagens da vida comunitária, e o que ela pode nos ensinar sobre relações autênticas; mas não significa que em uma comunidade também não exista casos de relacionamentos impessoais, abstratos; especialmente se a comunidade tiver muitos membros. É válido ressaltar esse ponto, pois o ideal formado sobre a comunidade como um lugar apenas de relações amorosas e perfeitas pode inebriar os ares e iludir aqueles que sonham com uma vida comunitária perfeita. A comunidade real é feita por pessoas que tem qualidade e defeitos, são imperfeitas; portanto, ofertarão tudo que tem de bom e de ruim em si. Na comunidade tudo isso vem à tona, pois a presença real do Outro nos desvenda, e todas as máscaras caem.

Um dado fundamental afirmado por Albuquerque (1999) é que foi na Idade da Razão que a antítese da comunidade surgiu, trazendo à tona os relacionamentos efêmeros como problemáticos. De modo mais específico, é quando a emergência da sociedade como categoria sociológica aparece e as relações sociais se reduzem a satisfazer os interesses individuais dos sujeitos, abandonando qualquer padrão comum, afastando-se das bases clássicas grego-romana, e também das bases feudalistas cristãs. Segundo Parson (1942), surgiram fases do pensamento social secularizado e individualista, a saber: relação indivíduo e Estado, e, a concepção de que o Estado não tem obrigação com leis eternas/divinas. O fundo histórico situa-se entre o positivismo e o idealismo. Aqui, as comunidades cederiam espaço para as organizações sociais baseadas na racionalidade, no utilitarismo, nos avanços tecnológicos e na força do Estado. Este último passa a ser "o principal órgão de ação conjunta da comunidade", "o principal guardião de suas instituições" e "constitui tão-somente um dos principais focos

do sentimento comum, exercendo, portanto, importante função simbólica" (PARSON, 1942, p. 283-284).

A Revolução Industrial marca a predominância do trabalho mecanizado, e o abandono do trabalho manual feito nas comunidades. Nas indústrias, o trabalhador obedecia ao ritmo das máquinas, vendia sua força de trabalho e recebia um salário por suas horas de serviço. Nesse contexto, desenvolveu-se também a produção da mais-valia, através da qual o capitalista lucra. A mesma pode ser entendida a partir da mais-valia absoluta, através da qual o capitalista lucra. Nessa perspectiva, pode-se falar em uma mais-valia absoluta, pela ampliação da jornada de trabalho e da mais-valia relativa, na qual se aumenta a produtividade através da inserção de novas máquinas, que permite produzir um maior número de mercadorias no mesmo espaço de tempo, mas sem que o lucro advindo dessa produtividade seja destinado ao trabalhador (cf. OLIVEN, 2010).

A industrialização não deve ser entendida apenas como a migração do campo para a cidade. Mas, especialmente, em razão da modificação provocada nos próprios moldes de urbanização. Conforme Sposito (2000):

> A expressão da urbanização via industrialização não deve ser tomada apenas pelo elevado número de pessoas que passaram a viver em cidades, mas, sobretudo porque o desenvolvimento do capitalismo industrial provocou fortes transformações nos moldes da urbanização, no que se refere ao papel desempenhado pelas cidades, e na estrutura interna destas cidades (SPOSITO, 2000, p. 49).

Essa nova configuração da sociedade exclui a dependência interna da comunidade. A sociedade se organiza de modo coletivo, mas não comunitário. Tönnies (1973, p. 111) define a sociedade civil como "uma soma de indivíduos naturais e artificiais, cujas vontades e domínios se encontram em associações numerosas, mas que permanecem, entretanto, independentes uns dos outros e sem ação interior recíproca". A diferença está, especialmente, na redução das pessoas a vendedores e compradores, no qual cada um busca vantagens próprias e a hostilidade rege os contratos e convenções. Nesse viés, as pessoas se reúnem em coletivos a partir dos interesses que possuem em comum, a fim de obterem lucros, como é o caso da concorrência por aliança, onde mercadores se unem para derrotar a concorrência em comum. Do mesmo modo, os valores que antes eram tidos como naturais na comunidade antiga, como a cortesia, agora viram armas para ganhar a freguesia.

A industrialização trouxe para o capitalismo a produção em larga escala, ao mesmo tempo em que foi formando uma massa de consumidores. Segundo Sposito (2000), isso acarretou numa "homogeneização dos valores culturais sob a esfera do domínio capitalista", de modo que, "atuando ideologicamente sobre a sociedade, a propaganda cria necessidades de consumo cada vez mais uniformes, e anula paulatinamente as diferenças culturais" (p. 54). A

ascensão das cidades gerou uma nova cultura, a cultura urbana e, consequentemente, os fenômenos que ocorrem em seu interior, caracterizadas por sua heterogeneidade. Não há diferenças apenas entre campo e cidade, mas entre cidade e cidade, campo e campo, entre cidades desenvolvidas e subdesenvolvidas. No entanto, há fortes características trazidas pela urbanização em contraste com a perspectiva de comunidade tradicional. Conforme Oliven (2010):

> O estabelecimento de cidades implicaria no aparecimento de uma forma de cultura, caracterizada por papéis sociais altamente fragmentados, predominância dos contatos secundários sobre os primários, isolamento, superficialidade, anonimato, relações sociais transitórias e com fins instrumentais, inexistência de um controle social direto, diversidade e fugacidade dos envolvimentos sociais, afrouxamento dos laços familiais e competição individualista (OLIVEN, 2010, p. 15).

A urbanização, industrialização próprias do capitalismo mudaram completamente a cultura, o que era homogêneo torna-se heterogêneo, o que era comum se torna fragmentado, as relações interpessoais e duradouras tornam-se artificiais e passageiras, a certeza de novos encontros torna-se fuga do Outro, os fortes laços familiares transformam-se em frágeis vínculos, e a unidade se transforma em competição. O desencadeamento desses fenômenos sociais assinala o que muitos chamam de modernidade. A vida na cidade marcada pelas novas técnicas, métodos e novas tecnologias foi avançando e se espalhando por todo o mundo.

Nesse contexto, a vida em comunidade passou a ser considerada como arcaica, atrasada, um modo de vida antigo, tradicional que precisava ser superado pelos moldes modernos. A modernidade surge com o ideal de liberdade proporcionado pelo progresso técnico-científico, o qual provocava o desligamento da comunidade como lugar ultrapassado, que privava o sujeito do desenvolvimento. Nesse viés, ele não precisava mais está engajado com as demandas da comunidade, nem está envolvido com suas questões, bastava se preocupar consigo mesmo e com o sucesso individual que o progresso prometia. A nova ordem social-econômica provocou a separação entre os negócios e o lar, e o trabalho tinha como fim único a sobrevivência do indivíduo. Contudo, a flexibilidade do trabalho prometida pelas fábricas, tornou-se frágil, trazendo a sensação de impossibilidade de se fixar em condição econômica e social que seja estável, bem como os vínculos que antes eram duradouros passam a ser passageiros e incertos.

Bauman (2003) aborda bem essa problemática ao indicar que o capitalismo moderno criava um ambiente artificial que preenchia a rotina dos trabalhadores, os quais eram disciplinados pelo ritmo ditado pelas fábricas, desencadeando um processo entre dominador e dominados. O clima era de incertezas e insegurança, no qual tudo parecia líquido, fraco e

raso. Segundo o autor, isso não se limitava a vida social de trabalho do sujeito, mas se estendia para todo o resto. Em suas palavras:

> foi-se a maioria dos pontos firmes e solidamente marcados de orientação que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida individual. Foi-se a certeza de que "nos veremos outra vez", de que nos encontraremos repetidamente e por um longe povir – e com ela a de que podemos supor que a sociedade tem uma longe memória e de que o que fazemos aos outros hoje virá a nos confortar ou perturbar no futuro; de que o que fazemos aos outros tem significado mais do que episódico, dado que as consequências de nossos atos permanecerão conosco por muito tempo depois do fim aparente do ato – sobrevivendo nas mentes e feitos de testemunhas que não desaparecerão (BAUMAN, 2003, p. 47).

Nessa leitura, podemos ver que a modernidade trouxe o rompimento com o elo que nos ligava a tradição, aos marcos que nos orientavam; a certeza de um futuro promissor e de vínculos duradouros. A rapidez com que o progresso moderno avançou também trouxe o anseio pelo imediatismo, o qual promove a ideia de que tudo tem que ser feito hoje, agora; porque o futuro é incerto. Já não se busca coisas sólidas e o medo de compromissos definitivos ascende.

Com o passar do tempo, tal configuração social aponta para a necessidade de outro tipo de organização social. Albuquerque (1999, p. 52) abordando sobre os custos humanos provocados pela modernidade, "como o fracionamento do conhecimento, o desencantamento do mundo e a perda do sentido da vida, porque colocada dentro do progresso infinito, impulsionaram a procura por outros arranjos sociais", entre eles "a imagem da comunidade emerge". O que era visto como antigo e ultrapassado volta a ser possibilidade do novo.

2.3.3 Os grupos comunitários: permanências e mudanças

Não podemos afirmar que durante a ascensão do social a comunidade deixou de existir, especialmente pelo fato dela ter sido, muitas vezes, resposta as crises humanas. Lifschitz e Silva (2012), discutindo sobre modernidade retroativa, assinalam o retorno das comunidades nos anos 80 e 90 do século XX. Em busca de respostas que ajudem a entender tal retorno, esses autores apontam diversas possibilidades, como: a) nova experiência de política econômica ligada ao conhecimento, cultura e afetividade das comunidades; b) a comunidade tradicional como território de revalorização do capital; c) os grupos subalternos conseguem ter suas demandas reconhecidas; d) procura por segurança frente às incertezas do futuro; e) cultura da memória. Não se sabe ao certo qual desses motivos trouxe a comunidade de volta a cena, mas podemos afirmar que todos possuíam sua razão de ser, e provavelmente influenciaram no retorno do ideal comunitário.

Esse processo de retorno, que abarca tanto a reinvenção de etnias já conhecidas, como o surgimento de novas identidades nas sociedades latino-americanas, foi denominado por Lifschitz e Silva (2012) de "etnogêneses". Mas, eles também apontam o termo "Neocomunidades", para aquelas que "se caracterizam de forma mais evidente pelo uso de técnicas e saberes modernos na reconstrução de territórios e saberes do passado" (p. 09). É um tipo de revalorização do território e dos saberes tradicionais, reconstruídos a partir de dispositivos modernos, não como processo de mercantilização, mas como relação entre agentes tradicionais e modernos, viabilizando projetos novos vinculados a tradição. Um exemplo, dado pelos próprios autores, dessas neocomunidades é a questão das danças culturais, que podem ganhar novas roupagens como a técnica profissionalizante. Dessa forma, ao mesmo tempo em que transmite a tradição, também pode haver a interpretação e a releitura.

Um exemplo que pode ilustrar essa mistura entre tradição e modernidade, ainda segundo esses autores, é dos povos indígenas nordestinos, que na década de 60 e 70 viviam integrados no meio regional, isto é, apresentavam elementos da cultura urbana, perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua, sendo considerados como "índios misturados" (cf. p. 07). Observa-se que aquela ideia de pureza, idealizada pelas antigas comunidades já não existe. Mas, a ideia de que as comunidades foram extintas com o advento da modernidade também é falsa. O que há são comunidades que lutam por sua identidade dentro desse processo moderno.

A pesquisa de Valentim e Trindade (2011) revelam a realidade de outro povo, os quilombolas. Elas iniciam seu trabalho afirmando que a questão dos povos quilombolas hibernou durante certa de 148 anos, desde a primeira menção ao quilombo, no Brasil colônia, o qual tratava o mesmo como habitação de negros fugitivos; e a segunda menção no contexto Brasil república, na constituição brasileira, tratava-os como povos remanescentes das comunidades de quilombo. Essas autoras apontam a realidade das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, no estado do Espírito Santo, as quais formavam 12 mil habitantes na década de 60, mas com a instalação de um complexo agroindustrial na região, a população diminuiu passando para aproximadamente 1.200 habitantes, e 30 comunidades remanescentes[5].

[5] Os remanescentes de quilombo são definidos como grupos étnico-raciais dotado de relações históricas e territoriais específicas com presunção de ancestralidade negra e sua caracterização é dada segundo critérios de autoatribuição certificada pelas próprias comunidades como adotado pela Convenção da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Dessa forma, a chamada comunidade remanescente de quilombo é uma categoria social relativamente recente e representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, lutando pelo direito de

Esses dados nos alertam para dois fatos, o primeiro que a modernidade chega primeiro nas comunidades do que os seus direitos; o segundo de que embora essas realidades passem despercebidas aos olhos de muitos, elas continuam a resistir e lutar para se preservarem depois de tanto tempo e de tantas mudanças. Mesmo que já não existam como antigamente, e isso é mais que justificável, dado que sobrevivem dentro de um sistema social maior, a ascensão dessas realidades, muitas vezes invisibilizadas, precisam vir à tona para nos ensinar sobre valores que (talvez) a sociedade perdeu.

Correa (2018) explica que na década de 80, com o declínio do regime civil-militar, emerge um intenso processo de debate público e o surgimento de movimentos sociais, apontando demandas antigas e novas, entre elas a luta pela terra – urbana e rural. Tal contexto traz o surgimento de novos atores coletivos, a saber:

> Trata-se de um grupo heterogêneo e diversificado formado por indígenas, quilombolas, os extrativistas (andirobeiras, apanhadores de sempre-viva, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, os castanheiros, cipozeiros, piaçabeiros), ciganos, pescadores artesanais (caiçaras, marisqueiras, pantaneiros), famílias ribeirinhas cujo denominador comum é a disputa pela distribuição da terra e a afirmação de uma identidade coletiva (CORREA, 2018, p. 40).

Tais comunidades, nesse período, lutavam pelo direito de reconhecimento de suas especificidades, seus diferentes modos de vida e reprodução social. As comunidades tradicionais ressurgiam em busca de seus direitos de autoafirmação, direitos humanos fundamentais, culturais e econômicos. Essa luta passa pelo sistema jurídico, que definem as comunidades tradicionais como aquelas que possuem uma organização social própria. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, declara que:

> I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).[6]

As comunidades tradicionais passam a ser reconhecidas como aquelas que possuem um grupo que formam um povo, com modo de vida, cultura, prática e economia própria. Nesse viés, a comunidade representa um grupo unido por tradições e objetivos comuns. Outro fator importante dessa caracterização é o forte laço com o território, o qual passa a fazer parte da própria identidade do povo, como é o caso dos indígenas e dos quilombolas. Aqui, vale

---

propriedade de suas terras consagrado pela Constituição Federal desde 1988. Disponível em: https://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/territ%C3%B3rios-remanescentes-de-quilombos.

[6] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm.

ressaltar que não basta está no mesmo território, dividir o mesmo espaço de terra em comum para denominar-se enquanto comunidade; é preciso fazer sentido.

Desse modo, comunidades tradicionais se diferenciam de comunidades rurais. Silva e Hespanhol (2016), discutindo sobre as características das comunidades rurais, abordam duas principais perspectivas pelas quais elas entendem comunidades: a primeira como aquela que compartilha relações recíprocas e vida comum, baseadas nos laços de amizade, parentesco, vizinhança; e a segunda que compreende as novas tecnologias da comunicação e informação como contribuições para a comunidade estética. No que diz respeito a comunidade rural, as autoras apontam várias definições, contudo, a mais real – longe da ideal – é quando afirmam que:

> a identificação das comunidades rurais dá-se em pequenas aglomerações mais ou menos concentradas e que apresentam um alto índice de parentesco. As famílias estabelecem uma organização de vizinhança, criando um sentimento de localidade e identificação. Esses aspectos conferem às famílias, de uma determinada comunidade rural, uma identidade geográfica e social [...]. No entanto, as comunidades rurais podem incluir pessoas e famílias que nem sequer se conhecem e, em alguns casos, hostilizar-se. (SILVA E HESPANHOL, 2016, p. 365).

Nessa leitura, nota-se que a interação na comunidade rural é diferente da interação nas comunidades tradicionais. Prevalece o fato da relação sanguínea, mas não é regra geral; a organização se dá por grau de aproximação, o que não é garantia de constituição de relações permanentes, nem de perpetuação da cultura, tradições. Pode haver numa mesma área rural diversos tipos de cultura e modos de vida, possibilitando o intercâmbio, ou de afrontamento; sinônimo de ajuda mútua ou de individualismo. Nada é garantido.

Na pesquisa realizada por Silva e Hespanhol (2016), foi analisada a realidade das comunidades rurais do município do Catalão, no estado de Goiás. O primeiro resultado apontado por elas é que os cemitérios e as escolas tiveram grandes contribuições para a constituição das comunidades rurais. Um dos resultados apontados pelas autoras é que a maioria das comunidades possuía como núcleo central uma Igreja ou um centro comunitário. Nesses Centros Comunitários eram realizadas reuniões comunitárias, terços religiosos, momentos festivos e de lazer. As festividades religiosas apareceram como ponto forte nessa realidade, as quais serviam como momentos de interação social. A economia do local dependia, sobretudo, das atividades agropecuárias.

Tais realidades nos mostram que a comunidade no contexto moderno volta como possibilidade de refazer laços e sentimentos perdidos, a fim de preencher um vazio que foi construído pela correria da vida moderna. Contudo, não há mais como retornar ao estado originário que foi pensado a vida comunitária, excluindo a vida moderna. Mas, parece ser

possível unir o que ambas possuem de significativo para a construção do humano. Nesse viés, percebe-se que o termo comunidade passa a definir muitas realidades coletivas que foram se constituindo ao longo do tempo.

Com o retorno das comunidades, o termo desloca-se da comunidade tradicional enquanto território para comunidade enquanto grupo social, cultural, identitário, religioso, virtual, cada uma em suas especificidades; distanciando-se do ideal clássico de comunidade tradicional. Nesse contexto, as comunidades deixam de ser algo apenas de povos antigos, ligados a terra, a natureza, a produção própria; e começa a fazer parte do ideário de muitos coletivos associados aos mais diversos temas, como: saúde, educação, região/localidade, profissão, política, psicologia, religião, identidade, gênero, meio-ambiente, sexualidade, questões ético-racial. A ânsia de pertencer a um grupo se torna importante para definir a identidade e consequentemente, a diferença em relação a Outros; bem como, aquilo que cada um acredita e luta para conquistar.

A modernidade se acentua pela sua diversidade, como aquela que consegue, teoricamente, dá espaço a vários tipos de manifestação, as quais se nomeiam, umas por comunidade, outras por movimentos[7]; ou, por vezes, esses termos são usados como sinônimos. Tal multiplicidade faz com que o termo comunidade seja usado com frequência, fazendo-o perder de vista daquilo que de fato significa. Castellano (2008) alerta que a comunidade tem perdido seu significado por três razões: 1. Porque nos últimos séculos tem sido identificada com qualquer identidade. 2. Porque foi interpretada como uma dimensão espontânea do grupo, de qualquer grupo, em frente às instituições, consideradas "sociedades" puramente formais privadas de "alma". 3. Porque a comunidade foi identificada com a organicidade, especialmente por razões controversas contra o individualismo da Revolução Francesa e seus direitos.

Com efeito, se por um lado, a diversidade de grupos existentes representa o reconhecimento de sua singularidade, a mesma pode se afastar do ideal comunitário de união e bem comum, se cair no princípio de divisões na sociedade. À medida que cada grupo vai se formando e estabelecendo seus requisitos e critérios de identidade, outros vão sendo excluídos e muitas vezes criando disputas entre si. Alguns autores, como Bauman (2003), por exemplo, não acredita ser possível haver comunidade no contexto marcado pela liquidez como é a modernidade. Para ele o que há são pessoas que sonham com a segurança e a esperança que o

[7] A partir daqui, usaremos o termo "movimento" para distinguir grupos sociais, políticos e culturais que apontam demandas específicas de luta no cenário social. Consideramos que tal termo se aproxima mais de ideais e lutas política, afastando-se do que conceituamos como comunidade.

ideal de comunidade traz. Santos (2014) abordando sobre o fetiche da comunidade, aponta que a mesma sempre esteve presente no senso-comum, carregada de significados e produzindo sensações de conforto e especialmente de entendimento mútuo. Nas palavras do autor:

> a comunidade é percebida como ambiente naturalmente predisposto a incluir e acomodar relações interpessoais de caráter virtuoso, marcada por laços de lealdade sólidas e incondicionais. Relações assentadas, sobretudo, no desprezo a qualquer vínculo pautado pela lógica e princípio racional moderno das relações de custo-benefício. Nesta comunidade, certamente idealizada, os indivíduos supõem estarem sempre seguros, amparados pelo grupo e imunes a qualquer falha ou carência individual que não seja recompensada e prontamente remediada por aqueles que ali compartilham das mesmas intenções. A comunidade é percebida mais ainda como sendo o ambiente do não constrangimento, da solidariedade e da fraternidade (SANTOS, 2014, p. 116-117).

Essa representação da comunidade como lugar perfeito torna-se perigosa, pois se sustenta numa promessa falsa, a de que não haverá mais conflitos, nem problemas; onde todos se entendem e se ajudam naturalmente, onde não há solidão e nenhuma espécie de complexo humano. Definitivamente, esse tipo de comunidade não existe. Toda comunidade é formada por pessoas, e onde há pessoas há problemas, há conflitos, há resistências a serem trabalhadas. No entanto, esse ideário serviu, e ainda é usado, para alimentar o senso-comum, caindo assim no comunitarismo. Um exemplo histórico do risco que causa o comunitarismo é o pensamento nazista em relação a comunidade, o qual através do uso intensivo dessa palavra criou a ideologia da comunidade racial, "uma visão utópica de uma Alemanha forte, organizada meritoriamente e sem classes sociais" (SCHMIDT, 2011, p. 306), a qual era dominante e superior sob o resto dos povos da terra.

Os grupos comunitários podem cair nesse mesmo perigo, embora, não tenham tomado a proporção que tomou na Alemanha, os danos podem semelhantemente graves. Basta analisarmos, por exemplo, as diversas lutas identitárias que há no presente, como, a luta do movimento feminista, do movimento LGBT, do movimento negro; os quais já não se limitam apenas a um grupo que luta em prol da demanda de todos, mas há várias vertentes de um só movimento, que se ocupa com uma demanda específica. Usando o exemplo do movimento feminista, o qual se divide entre: feminismo negro, radical, liberal, etc. Há aqueles que apoiam essa separação, outros que criticam tal ramificação. A questão que se coloca é que esses grupos vão se formando a partir da identificação de objetivos em comum, no qual, aqueles que não possuem o mesmo objetivo são excluídos do grupo, e, muitas vezes, não aceitos e respeitados. Bauman (2003) alerta que a busca pela comunidade dos sonhos ultrapassa as lutas identitárias, e acaba criando "comunidade de semelhantes na mente e no comportamento; uma comunidade do *mesmo*" (p. 61). Nesse viés, a diversidade que se dá na

modernidade acaba em ilhas isoladas, protegidas por fortes muros que cada grupo constrói, os quais podem cair na falsa ideia de que um é superior ao outro.

O ideal comunitário também se faz presente em grupos que se formam buscando capturar a ideia de pertencimento e construção de laços fortes. É comum, por exemplo, vermos ou ouvirmos falar de Comunidade Escolar, referindo-se à população que faz parte de determinada instituição escolar; ou, Comunidade do Complexo do Alemão, reportando-se aos moradores desse bairro; ou ainda, a Comunidade de apoio a Saúde da Mulher; Comunidade virtual, enfim. Organizações que se formam na tentativa de resgatar vínculos próprios da perspectiva tradicional de comunidade.

Nesse contexto, as instituições religiosas ganham destaque, pelo modo de vida comunitária assumido desde os seus primórdios. A Igreja Católica, por exemplo, desde a época dos apóstolos mantém formas de vida associadas ao princípio de comunidade, as quais foram se modificando e ganhando espaço na sociedade. Dos mosteiros até os dias atuais, passando pelas Comunidades Eclesiais de Base, as Novas Comunidades Carismáticas e Movimentos, a Igreja manteve sua estrutura eclesial e comunitária, o que chama atenção dentro de um histórico marcado por mudanças sociais e seculares; tal instituição conseguiu se refazer de acordo com as transformações ocorridas.

2.4 A COMUNIDADE NA EXPERIÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA CONTEMPORÂNEA

Nesse contexto de mudanças, as instituições sociais perceberam a necessidade de se ressignificar. Entre elas, a Igreja Católica, que por muito tempo exerceu uma forte influência no modo de organização da sociedade, estabelecendo doutrinas e orientações para a vida pessoal, social e política. Desse cenário, destacamos o Concílio Vaticano II (1962-1965)8, o qual reorientou a Igreja Católica sobre sua ação no mundo moderno.

O contexto moderno marcado por essas transformações sociais, econômicas, culturais e políticas, não deixaram de atingir também o contexto religioso. A Igreja Católica que em meados do século XX ainda se orientava por princípios ligados ao magistério da Igreja como garantia da moral e da ortodoxia da fé, constituindo os sacramentos como via de participação visível dos fieis; organizava-se dentro de uma lógica essencialista, naquilo que é definitivo, imutável, inquestionável, isto é, uma teologia dogmática. Uma teologia mais voltada às próprias questões, e alheia aos questionamentos científicos ou advindos das experiências

[8] Concílio convocado pelo Papa João XXIII, em dezembro de 1961, inaugurado em outubro de 1962, realizado em quatro sessões, finalizado em dezembro de 1965, sob o papado de Paulo VI.

cotidianas. As respostas oferecidas já estavam prontas, vindas de suas bases dogmáticas. Havia assim, uma separação entre realidade concreta e vida eterna, entre a natureza e a graça; sendo o primeiro considerado como a via de condenação e o segundo como a via de salvação. Libânio (2005) explica: “Tudo o que era humano sem uma explícita intenção sobrenatural era desvalorizado em vista da vida eterna. Esta teologia condicionava a autocompreensão e o agir da Igreja. Ela fazia parte do mundo da salvação e fora dela não havia salvação” (p. 07).

Tal realidade é repensada a partir de alguns fatores socioculturais do século XX. Do lado social podemos citar a Segunda Guerra Mundial e suas consequências, que resultaram em uma crise de valores, um processo de modernização através da racionalidade econômica, industrialização e urbanização, a separação entre Igreja e Estado, e o fim do colonialismo. Do lado cultural, há quatro traços que foram decisivos para transformações do contexto religioso: a modernidade científica, a da subjetividade, a da história e da práxis (cf. LIBÂNIO, 2005).

Segundo Libânio (2005), as ciências modernas deram lugar às constatações científicas em lugar da linguagem escatológica. Teorias como a da lei da mecânica de Newton e a teoria darwiniana do evolucionismo, por exemplo, foram ganhando espaço na modernidade. Embora alguns não concordassem com os avanços científicos, outros foram incorporando os mesmos no seio da Igreja. Um exemplo dessa influência é o movimento bíblico, o qual, com a advento da ciência moderna rompeu com a “rigidez da existência de um único sentido literal dos textos bíblicos, que era ensinado autoritariamente pelo magistério” (p. 12). Percebe-se que, outras interpretações são incorporadas, já não há apenas um sentido universal, mas há uma maior liberdade para outras concepções, analisadas a partir de diversos fatores, levando em consideração o autor, o contexto, a cultura e o tempo do texto redigido.

A emergência da subjetividade, conforme Libânio (2005) se deu pela tomada de consciência da autonomia do sujeito moderno de não dependência das tradições familiares, religiosas e culturais, as quais já não eram aceitas por si mesmas, mas necessitam fazer sentido e proporcionar certa experiência para o sujeito. Os valores e verdades antes impostos autoritária e hierarquicamente agora eram questionados pelos sujeitos de acordo com sua própria vivência. O exemplo explorado pelo autor para esse segundo traço foi o movimento litúrgico, o qual foi modificado numa perspectiva de compreensibilidade e participação dos sujeitos. Antes as ações litúrgicas seguiam apenas as regras, que pareciam frias e imutáveis; com a ascensão da subjetividade fazia-se necessário a compreensão do que se celebrava e a participação ativa do sujeito nos ritos. Desse modo, a pessoa é colocada no centro do processo, proporcionando-lhes uma experiência a partir de sua participação.

O traço marcado pela metodologia histórica rompe, segundo Libânio (2005), com as formulações estáticas, dogmáticas e morais da Igreja, trazendo certa relativização dos conhecimentos e desfazendo a ideia de uma teologia perene. Um exemplo de transformação a partir desse dado cultural foi o movimento ecumênico, cuja apologia a único tipo de evangelização já não cabia. A modernidade exigia "tolerância, diálogo, respeito à pluralidade de opiniões, liberdade de expressão. [...] Tratava- se de assimilar um espírito de diálogo, de respeito à verdade do outro, de reconhecimento da pluralidade, elementos fundamentais da nova cultura" (LIBÂNIO, 2005, p. 14). O ecumenismo foi uma faceta que abriu portas para esses ideais modernos adentrarem nas igrejas cristãs.

De acordo com Libânio (2005), o quarto traço é o da práxis, o qual é influenciado especialmente pela teoria marxista, trazendo uma crítica à alienação ideológica conservadora dos cristãos, sobretudo, no meio político, em razão do contexto popular sofrido e da revolução operária enquanto a Igreja estava ausente nesses problemas; o que fez com que muitos operários se afastassem da mesma. Contudo, outros leigos assumiram uma nova postura dentro da Igreja. Consoante Libânio, tais leigos buscaram um equilíbrio entre a fidelidade e a crítica a Igreja, um exemplo disso é a Ação Católica[9], a qual conseguiu unir fé e modernidade. A modernidade na visão desses leigos trouxe um reforço ao movimento teológico e social. O movimento teológico direcionou-se para o sujeito moderno e suas experiências, bem como para a ciência, história, literatura, filosofia. O movimento social coloca a Igreja defronte de problemas sociais, econômicos, políticos, culturais e filosóficos.

2.4.1 A Igreja Católica no mundo atual: contextualizando desafios e apontando caminhos

A problemática da modernidade é compreendida pela Igreja Católica no documento intitulado Constituição Pastoral *Gaudium et Spes – Alegria e Esperança* (GS, 1965), o qual expõe como tal instituição realizou o movimento de olhar para fora de si e encarar o mundo sinalizando a condição do homem nesse contexto e algumas orientações para a sua ação pastoral. Caracterizando as profundas e rápidas transformações do mundo atual, a GS delineia algumas dificuldades que as mesmas trouxeram ao homem, a evolução e domínio da técnica e da ciência, as mudanças na ordem social, as transformações psicológicas, morais e religiosas,

[9] A Ação Católica foi um movimento da Igreja Católica de abrangência internacional, cujo princípio era aprimorar o trabalho de evangelização realizado pela Igreja. Para saber mais, ler o trabalho de Maia e Sales (2018). Disponível em: https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/89950/51885.

os desequilíbrios pessoais, familiares e sociais, e, as aspirações mais universais do gênero humano.

No que diz respeito aos desafios enfrentados pelo homem moderno, a Igreja aponta para a incoerência que a evolução produz em detrimento do domínio do homem sobre o que ele mesmo produz, pois, mostra amplo poder e conhecimento, mas não é capaz de ordená-lo, uma vez que os avanços técnicos ocorrem em nível tão rápido que o próprio homem não é capaz de acompanhar; e a fragilidade do valor humano, pois, novos valores despontam, mas não se consegue discernir aqueles que devem permanecer; as relações se multiplicam através dos novos meios de comunicação, mas que não favorece "uma conveniente maturação das pessoas e relações verdadeiramente pessoais" (GS, 1965, n. 6). Em meio a tais desafios, o homem também aparece como aquele que pode dar uma resposta a esses novos tempos.

Desse modo, a condição na qual o homem se encontra na modernidade, está entre esperanças e temores, correspondente a paradoxos vivenciados na sociedade através de processos antagônicos que envolvem o homem de modo integral, atemorizando-o, ao mesmo tempo em que, depositam nele sua esperança. Assim é descrito pelo documento:

> Nunca o gênero humano teve ao seu dispor tão grande abundância de riquezas, possibilidades e poderio econômico; e, no entanto, uma imensa parte dos habitantes da terra é atormentada pela fome e pela miséria, e inúmeros são ainda os analfabetos. Nunca os homens tiveram um tão vivo sentido da liberdade como hoje, em que surgem novas formas de servidão social e psicológica. Ao mesmo tempo que o mundo experimenta intensamente a própria unidade e a interdependência mútua dos seus membros na solidariedade necessária, ei-lo gravemente dilacerado por forças antagônicas; persistem ainda, com efeito, agudos conflitos políticos, sociais, econômicos, «raciais» e ideológicos, nem está eliminado o perigo duma guerra que tudo subverta. Aumenta o intercâmbio das ideias; mas as próprias palavras com que se exprimem conceitos da maior importância assumem sentidos muito diferentes segundo as diversas ideologias. Finalmente, procura-se com todo o empenho uma ordem temporal mais perfeita, mas sem que a acompanhe um progresso espiritual proporcionado (GS, 1965, n. 4).

Em nome do progresso, muitas pessoas vivem em condições de miséria. Essa problemática revela o perigo da evolução moderna sem planejamento, de modo que, enquanto uma parte da sociedade se desenvolve, outra não tem nem mesmo as condições básicas; enquanto uma parte lucra, outra empobrece. A *desigualdade social* que atormenta o mundo atual resulta do modo de produção capitalista e se expressa na diferença de renda entre os grupos sociais no grau de escolaridade, no acesso a cultura e aos serviços básicos como saúde, saneamento, segurança, etc. Esses aspectos precisam ser levados em consideração na compreensão da sociedade e do seu pretenso desenvolvimento. Sobre essa questão, a GS (1965) assinala que as condições miseráveis em que os homens são expostos também interferem na formação de sua personalidade e consequentemente em sua ação social, estando propício a negar o bem comum e a agir de acordo com seus próprios interesses. Em outras

palavras, muitas pessoas que podiam ser agentes significativos na sociedade não são, porque não recebem oportunidades viáveis para desenvolver seu potencial, e as condições sub-humanas em que vivem as obrigam a agirem como "inimigos" sociais.

Nota-se a interdependência entre o homem e a sociedade, de modo que um influencia diretamente o outro. É a partir dos laços sociais que a própria dignidade da pessoa humana será reconhecida e respeitada. Segundo a GS (1965, n. 27): "urge a obrigação de nos tornarmos o próximo de todo e qualquer homem", estendendo-lhe o respeito e considerando inadmissível condições que:

> se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana, como as condições de vida infra-humanas, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens; e também as condições degradantes de trabalho; em que os operários são tratados como meros instrumentos de lucro e não como pessoas livres e responsáveis (GS, 1965, n. 27).

Todas essas situações acabam por destituir a dignidade do ser humano, reduzindo-o a objeto a ser descartado, comercializado, substituído. Em qualquer um desses casos, ou em outros de violação da dignidade humana que ai não está descrito, cabe a cada um em particular se solidarizar com o Outro ao lado, ajudando-o a reconstruir seu valor humano. Quantas pessoas, por exemplo, conhecem situações de violência dos mais diversos gêneros, mas não denunciam? Quantas pessoas realizam atos violentos contra si mesmo porque não possuem a consciência de seu valor humano? Quantas pessoas não se submetem a condições sub-humanas de trabalho porque não conhecem seus direitos? Com efeito, os avanços da ciência moderna nos causam a impressão de que todos já foram atingidos por essas reflexões e direitos, contudo, muitos ainda vivem à margem da sociedade por não se conscientizarem sobre sua dignidade humana. E isso não significa apenas ter conhecimento sobre, mas meios de efetivá-la.

Nesse sentido, se faz necessário encontrar caminhos que possibilitem ao homem efetivar seus direitos e superar tais desafios. Quanto a isso, a Igreja Católica indica alguns princípios para auxiliar nessa tarefa, como: a promoção da igualdade essencial entre os homens, a superação do individualismo, a responsabilidade e participação social, a necessidade da política, a justiça social para as instituições, e o reconhecimento e efetividade dos direitos humanos em todos esses aspectos.

No que concerne a *promoção da igualdade* essencial entre os homens, a Igreja afirma que todos os homens são iguais em dignidade, pois todos eles possuem a mesma origem, natureza e vocação: resplandecer o rosto de Deus (cf. GS, 1965, n. 29). Acerca desse

princípio, Ferreira (2009) afirma que a perspectiva cristã de criar um só povo "atinge o cerne da proposta dos Direitos Humanos e da igualdade entre os homens", pois "faz cair por terra todas as discriminações de raça, de nacionalidade, entre outras" (p. 84). No entanto, ele ressalta que a diferença entre tal perspectiva e os Direitos Humanos hoje, é o seu aspecto laico.

Em relação a *superação do individualismo*, a GS (1965) exprime que as rápidas transformações da modernidade não são justificativas para não se atentar para o bem comum, pelo contrário. Faz-se necessário reconstruir as relações sociais a partir de valores e virtudes que sirvam para melhorar as condições de vida dos homens, tal questão coloca-nos na posição de não fechar-se em si mesmo, buscando apenas as suas necessidades e esquecendo o bem comum. Mas, nos chama a responsabilidade de construção de um mundo novo.

Tal *responsabilidade e participação social* pressupõem que o homem assuma as variadas formas de exigências da vida comum e se empenhar no serviço da comunidade humana (cf. GS, 1965 n. 31). Desse modo, a participação efetiva dos homens nas diversas esferas sociais é de extrema importância: na política, na educação, na cultura. Tal participação se dá de acordo com a função que cada pessoa possui na sociedade, se for, por exemplo, um trabalhador de empresa, é necessário que ele participe das decisões delegadas pela instituição, forme associações para garantir e desenvolver seus direitos. Em relação aos bens, a GS (1965) ressalta que devem ser vistos como bens comuns, e não apenas do indivíduo particular, tendo assim, a sociedade responsabilidade por aqueles que nada possuem.

Nesse sentido, *a comunidade política* se faz necessária. A Igreja em suas reflexões sobre o tema ressalta que a comunidade política existe em vista do bem comum, e por isso é indispensável. Considerada como uma comunidade mais ampla, a mesma possui a função de realizar uma vida plenamente humana (cf. GS, 1965, n. 74), através de uma ordem político-jurídica "em que os direitos da pessoa na vida pública sejam melhor assegurados, tais como os direitos de livre reunião e associação, de expressão das próprias opiniões e de profissão privada e pública da religião" (idem, n. 73). Isso implica em reconhecer a exigência de compromisso com instituição de uma nova ordem política e econômica, capaz de romper com a lógica própria desse sistema, pela constituição de novas formas de socialização, de vínculo entre os homens.

Tal ideal só poderá ser alcançado de forma comunitária, sendo um compromisso de toda a humanidade, especialmente na construção de *instituições justas*, que respeitem a dignidade humana e os direitos humanos.

> Procurem as instituições humanas, privadas ou públicas, servir a dignidade e o destino do homem, combatendo ao mesmo tempo valorosamente contra qualquer forma de sujeição política ou social salvaguardando, sob qualquer regime político, os direitos humanos fundamentais. (GS,1965, 29).

Garantir os direitos fundamentais de uma pessoa é o movimento mais relevante para responder com eficácia as exigências da dignidade humana. Debatendo sobre a relação entre a dignidade humana e as estruturas sociais, Peretti (2014) afirma que a Igreja Católica ao se abrir para a modernidade, reconhece como fundante o princípio de justiça social como princípio regulador para as instituições sociais,

> baseada na convicção de que a dignidade humana é uma questão mais social do que puramente privada. Além disso, esse conceito indica que a proteção dos direitos será possível só por meio de um processo de desenvolvimento social: o ordenamento político tem um papel moral a exercer nesse processo. O respeito à dignidade toma corpo dentro das condições e dos limites da vida humana. Embora a dignidade tenha um valor transcendente, permanece um bem finito (PERETTI, 2014, p. 85).

A dignidade humana assume um caráter relacional, tanto do eu para o outro, quanto numa amplitude maior, expandindo-se para instituições tendo tal princípio como central; de modo a considerar o homem como núcleo e principal fim, nunca o tornando meio. Segundo a Doutrina Social da Igreja (CDSI) a pessoa concebida como única, irrepetível e de uma singularidade ineliminável precisa ser desenvolvida em sua integralidade. Nesse viés, é de responsabilidade das instituições desenvolverem programas sociais, culturais e políticos orientados por esse primado da pessoa humana, não permitindo que em nenhum caso a pessoa humana seja instrumentalizada para determinados fins e progressos de caráter econômico, social e político (cf. CDSI, 2004, n. 131, 132, 133).

Nessa perspectiva, a Igreja em sua doutrina social apoia os direitos humanos, concordando com os princípios postos na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), afirmando que não adianta garantir apenas alguns direitos e negligenciar outros; é preciso que o conjunto de direitos seja efetivado para a promoção da dignidade da pessoa humana. Tal conjunto é composto por: direito a vida, a viver numa família, a maturar sua inteligência e liberdade, ao trabalho, a fundar uma família, e a liberdade religiosa. Unido a tais direitos há também os deveres, especialmente, o de reconhecer e respeitar tais direitos por parte de todos. Nesse sentido, Peretti (2014) afirma que a doutrina Social da Igreja "se torna uma espécie de lugar ético onde atua a ética do sim à vida. A ética da vida favorece a convergência e dilatação de olhares sobre o respeito à sacralidade da vida" (p. 803).

A ausência de compromisso com os deveres é uma das causas das violações desses direitos. Sobre isso, o Documento Social da Igreja afirma que existe uma distância entre a letra e a efetivação dos direitos do homem. Nesse sentido, o documento alerta que:

> os mais favorecidos devem renunciar a alguns dos seus direitos, para poder colocar, com mais liberalidade, os seus bens ao serviço dos outros e que uma afirmação excessiva de igualdade pode dar azo a um individualismo em que cada qual reivindica os seus direitos, sem querer ser responsável pelo bem comum (CDSI, 2004, n. 158).

Os direitos humanos nos evocam a colocar o outro em primeiro lugar, a estender a mão para o necessitado, e até mesmo a abrir mão do direito que sempre se teve para que aquele que nunca o possuiu também o tenha. Para tanto, a Igreja Católica aposta em cinco princípios para a sociedade em geral: o da dignidade humana, o do bem comum, da subsidiariedade, de participação e da solidariedade. Segundo a encíclica *Gaudium et Spes* o *bem comum* é "o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição" (GS, 1965, n. 26), ou seja, não se trata da soma dos bens particulares de cada sujeito, mas pode ser entendido como a busca incansável do sentido das formas de vida social existentes. Cada um em particular é responsável pelo bem comum, mas também é responsabilidade do Estado, ao qual compete harmonizar os diversos interesses setoriais, auxiliando os indivíduos, os grupos a se desenvolveram, tornando acessível às pessoas os bens necessários, sejam eles sociais, culturais, econômicos.

O princípio da *subsidiariedade* consiste na base para a verdadeira comunidade de pessoas. Através da subsidiariedade, "todas as sociedades de ordem superior devem pôr-se em atitude de ajuda (subsidium) – e, portanto, de apoio, promoção e incremento – em relação às menores" (CDSI, 2004, n. 186). Desse modo, tal princípio busca proteger as pessoas dos abusos das instâncias superiores, ao mesmo tempo em que busca garantir que essas instâncias auxiliem os indivíduos a desempenharem suas funções. Em outras palavras, a intervenção muito acentuada do Estado pode ameaçar a liberdade e a iniciativa pessoal, assim, a subsidiariedade tenta garantir que cada pessoa ofereça algo de original à comunidade, de acordo com suas capacidades, colocando em contraste "as formas de centralização, de burocratização, de assistencialismo, de presença injustificada e excessiva do Estado e do aparato público" (CDSI, 2004, n. 187).

O princípio da *participação* é característica da subsidiariedade, comprometendo a pessoa humana com a vida social, cultural, política, econômica. Tal participação contribui especialmente para o crescimento humano em dimensões da vida pessoal e social. Nesse viés, torna-se indispensável a participação dos menos favorecidos, possibilitando a estes um exercício pleno da cidadania. Para isso, faz-se necessário superar os obstáculos culturais, jurídicos e sociais que, muitas vezes, se coloca à verdadeira participação dos cidadãos, como por exemplo, a tentativa de negociar o voto.

O princípio da *solidariedade* é definido pela "intrínseca sociabilidade da pessoa humana, à igualdade de todos em dignidade e direitos, ao caminho comum dos homens e dos povos para uma unidade cada vez mais convicta" (CDSI, 2004, n. 192). A solidariedade se constitui como princípio social e virtude moral revelando a própria ética do homem. Consoante aos documentos da Igreja, a solidariedade deve ser o princípio orientador da sociedade e da formação das instituições. Apresenta-se como virtude moral, pois não se traduz num sentimento, mas numa atitude de determinação em se empenhar pelo bem comum. Assim, também se coloca como virtude social, pois exige responsabilidade para com o mundo. No Catecismo da Igreja Católica (CIC, 2017), tal princípio é também sinônimo de "amizade" ou "caridade social" (n. 1939), e caracterizada pelas seguintes formas de solidariedade: "solidariedade dos pobres entre si; dos ricos e dos pobres; dos trabalhadores entre si; dos empregadores e empregados, na empresa; entre as nações; entre os povos" (CIC, 2017, n. 1941).

Tais princípios são efetivados na comunidade. A encíclica *Caritas in Veritate* (CV, 2009), elaborada pelo Papa Emérito Bento XVI, discute sobre a caridade em verdade como dom que unifica os homens e constitui a comunidade. Para ele, "a caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja" (CV, 2009, n. 2), é o princípio que fundamenta não só as relações interpessoais, mas que deve também orientar os relacionamentos sociais, econômicos e políticos. Junto dela encontra-se a verdade, considerada como núcleo que dá sentido a caridade, para que esta não caia no vazio do sentimentalismo. Assim, a caridade na verdade revela-se como princípio que orienta a ação ética.

Na intenção de discutir a questão, Bento XVI aponta a justiça e o bem comum como valores para a sociedade globalizada. Para ele, a justiça é o primeiro caminho da caridade, pois a mesma exige "reconhecimento e respeito dos legítimos direitos dos indivíduos e dos povos", contudo a "caridade supera a justiça, porque amar é dar, oferecer ao outro do que é meu; mas nunca existe sem a justiça, que induz a dar ao outro o que é dele, o que lhe pertence em razão do seu ser e do seu agir" (CV, 2009, n. 6). Conforme o documento, todo cristão é chamado a essa caridade, bem como, as instituições, as quais devem se empenhar para se edificarem em valores onde prevaleça o bem comum e os direitos, princípios que contribuem para a formação de uma sociedade mais justa e caridosa.

Ainda segundo esta encíclica, a visão meramente utilitarista e produtiva impede o ser humano de experienciar o dom da caridade que está ligado a *gratuidade*, a qual aparece como expressão da fraternidade, que "difunde e alimenta a solidariedade e a responsabilidade pela justiça e o bem comum em seus diversos sujeitos e actores" (CV, 2009, n. 38). Numa visão

sociológica, Bento XVI afirma que o desenvolvimento econômico, social e político só será autenticamente humano se der espaço ao princípio da gratuidade. Em sua concepção, o mercado guiado por princípios de lucro e bens trocados, ligados a justiça comutativa, não consegue cumprir com a própria função. Faz-se necessário evidenciar a importância da justiça distributiva e social, tendo como finalidade a lógica do bem comum. No seu dizer: "A doutrina social da Igreja considera possível viver relações autenticamente humanas de amizade e camaradagem, de solidariedade e reciprocidade, mesmo no âmbito da actividade económica e não apenas fora dela ou depois dela" (CV, 2009, n. 36).

O Papa Emérito reconhece que os parâmetros que guiam a responsabilidade social do mercado não seguem a doutrina social da Igreja, mas alerta que, as instituições como as empresas, por exemplo, devem se preocupar com a opinião de outras categorias, como: os trabalhadores, os clientes, os fornecedores (cf. CV, 2009, n. 40). Assim, é também responsabilidade destes últimos participarem ativamente do processo de desenvolvimento político e econômico das instâncias que fazem parte, lutando por mudanças que venham a colocar em evidencia o reconhecimento da dignidade humana, de princípios que possibilitem uma vida mais humana para todos. Percebe-se que:

> A Igreja não tem soluções técnicas para oferecer e não pretende de modo algum imiscuir-se na política dos Estados; mas tem uma missão ao serviço da verdade para cumprir, em todo o tempo e contingência, a favor de uma sociedade à medida do homem, da sua dignidade, da sua vocação (CV, 2009, n. 9).

Nessa compreensão, observa-se que a Igreja não tem pretensão de anular os deveres do Estado, mas se coloca como instituição que possui princípios humanísticos capazes de guiar as ações dos homens de modo pessoal em suas relações interpessoais, mas também os relacionamentos sociais, políticos, econômicos e culturais. O núcleo central de seus princípios é o próprio homem e a exigência do reconhecimento de sua dignidade, a qual nos cobra um modo de vida baseado na caridade enquanto responsabilidade, na verdade como fundamento, na gratuidade como valor fraterno, no bem comum que nos impulsiona a cuidar do Outro, na subsidiariedade como justiça, e na participação como meio para levar tais princípios para a sociedade. Tais princípios guiam a vida em comunidade dessa instituição, como por exemplo, as Novas Comunidades e os Movimentos Eclesiais de base, dos quais vamos destacar a realidade das primeiras.

2.4.2 Novas Comunidades Carismáticas: histórico e características

A ampla reflexão sobre a Igreja após o Concílio Vaticano II reorienta as ações das comunidades religiosas. Se antes desse marco tais comunidades buscavam se afastar do

mundo secular e viver distante de tal contexto, dedicando-se a uma vida, sobretudo, espiritual, após tal período as comunidades se abrem a outras realidades evangélicas, especialmente, focadas no leigo; cuja figura por muito tempo limitava-se a uma participação passiva, de obediência aos superiores. Com a abertura da Igreja para estas realidades, os leigos foram constituindo, por si, outras formas de vida.

Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium – Luz dos Povos* (LG, 1964), um dos documentos que compõe o Concílio Vaticano II, elaborada pelo Papa Paulo VI em 1964, os leigos são entendidos como os cristãos que não possuem o sacramento da Ordem ou não são consagrados ao estado religioso reconhecido pela Igreja. São definidos como os membros que possuem uma característica secular, ou seja, aqueles que:

> Vivem no mundo, isto é, em toda e qualquer ocupação e actividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência. São chamados por Deus para que, aí, exercendo o seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, concorram para a santificação do mundo a partir de dentro, como o fermento, e deste modo manifestem Cristo aos outros, antes de mais pelo testemunho da própria vida, pela irradiação da sua fé, esperança e caridade (LG, 1964, n. 31).

Nessa compreensão observa-se que, de agentes passivos os leigos tornam-se agentes ativos da Igreja no meio social, tornando-se talvez os principais responsáveis por propagar os princípios defendidos pelo cristianismo. O apostolado dos leigos é, pois, realizado onde ele estiver, exercendo a função que lhe cabe na sociedade, sendo ela familiar, profissional, cultural, econômica ou política. De acordo com a *Lumen Gentium*, com a presença dos leigos desempenhando seu apostolado cristão as estruturas podem ser santificadas, isto é, podem ser constituídas a partir de princípios como a justiça, a caridade e o bem comum: “Na realização plena deste dever, os leigos ocupam o lugar mais importante” (LG, 1964, n. 36).

Após essa abertura da Igreja a vida secular, realidades outras despontaram entre os leigos, foi o caso dos Novos Movimentos Eclesiais e das Novas Comunidades Carismáticas. Estas últimas, de modo especial, possuem uma forte ligação com a Renovação Carismática Católica (RCC), especialmente no que diz respeito a sua espiritualidade; enquanto os Movimentos possuem formas de atuação diferente, como grupos como o Neo-Catecumenato, o Encontro de Casais com Cristo, o Encontro de Jovens com Cristo, os Cursilhos de Cristandade, entre tantos outros que se caracterizam por formações, estudos bíblicos, trabalhos pastorais, etc. Isso não significa que todas as Novas Comunidades possuem a

espiritualidade pentecostal ou carismática[10], ou que todos os Movimentos não possuem; mas que há uma predominância dessa espiritualidade nas chamadas Novas Comunidades.

A RCC nasceu de uma experiência pessoal vivenciada por jovens e adultos, professores e alunos, no ano de 1967, na Universidade de Duquesne (Pittsburgh, Pensylvania, EUA), os quais estavam realizando um retiro no local e, de modo espontâneo dirigiam-se à capela, onde acontecia o que eles chamam de adoração ao Santíssimo Sacramento. Nessa ocasião, segundo a carta de uma jovem que estava presente, chamada Patti Gallagher, cada um recebeu a graça de ser batizado no Espírito Santo. Ela relata que: "Isto aconteceu de maneiras diversas para cada uma das pessoas. Eu fui atingida por uma forte certeza de que Deus é real e que nos ama. Orações que eu nunca tinha tido coragem de proferir em voz alta, saltavam dos meus lábios"[11]. Tal experiência logo ficou conhecida por todas as partes, transpondo os muros da Universidade se espalhou por todo o mundo, chegando também na América Latina, na qual na maioria dos países chegou entre 1970-74.

No Brasil, a RCC tem origem na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, através dos padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, espalhando-se por todo o país através de retiros, formações e grupos de oração. Em meados de 1971-72, o padre Jonas Abib, hoje conhecido como um dos grandes líderes da RCC, teve sua experiência com a espiritualidade pentecostal. Ele conta que, através de uma oração de imposição de mãos realizada pelo Padre Harodo, teve uma experiência com a efusão do Espírito Santo. Ele conta:

> O que aconteceu com os outros eu não sei; sei o que aconteceu comigo. (...) naquela noite, comecei a orar como nunca tinha orado antes. Nem era ainda a oração em línguas; o que acontecia era que a oração vinha de dentro. (...) Eu não saberia explicar. O que sabia é que antes me faltava alguma coisa, que eu pensava ser a fé; porém, o que faltava agora não faltava mais. O vazio que existia estava inteiramente preenchido[12].

Seis anos após essa experiência, o padre Jonas estava fundando a Canção Nova, uma das Novas Comunidades mais influentes do Brasil. Nesse mesmo período era muito forte no Brasil a presença das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). Segundo Frei Betto (1981), as primeiras CEB's "surgiram por volta de 1960, em Nisia Floresta, arquidiocese de Natal, segundo alguns pesquisadores, ou em Volta Redonda, segundo outros" (p. 7). São eclesiais, pois estão ligadas a Igreja, e de base, pois são formados por pessoas que são das classes populares: "donas de casa, operário, subempregado, aposentados, jovens e empregados dos

[10] A espiritualidade pentecostal ou carismática é explicada por Pedrini (2012) como aquela que vem de uma Renovação do Sacramento do Batismo, chamado "batismo no Espírito Santo" (p. 77), definido pelo autor como uma graça interior. Segundo Pedrini (2012) aqueles que são batizados no Espírito Santo recebem os frutos desse batismo, os quais são abordados nesse trabalho.

[11] Relato disponível em: https://www.rccbrasil.org.br/institucional/historico-da-rcc.html

[12] Disponível em: https://www.rccbrasil.org.br/institucional/a-rcc-do-brasil.html.

setores de serviço, na periferia urbana; na zona rural, assalariados agrícolas, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares" (idem). As CEB's se caracterizavam pelo seu forte engajamento social, sua preferência pelos pobres e sua desclerização. Segundo Alves (2009) integravam as CEB's grupos em torno de vinte a oitenta pessoas que se reuniam em função da proximidade territorial, se vinculavam a uma paróquia e assumiam um método de *ver-julgar-agir* nas leituras bíblicas, articulando-as com a vida, isto é, unindo a dimensão religiosa e a secular. A organização interna das CEB's era feita através de um grupo pequeno de pessoas que identificavam os problemas e necessidades comuns da comunidade e fossem capazes de conduzir o processo de soluções.

O olhar da Igreja Católica Brasileira para a RCC nos anos 1980 possuía a referência das CEB's, tendo muitas vezes, mais repercussão os documentos ligados a Teologia da Libertação do que os pronunciamentos de Roma. Todavia, os anos 1990 foram marcados pela crise da Teologia da Libertação e um fortalecimento da RCC. Foi também nessa década que "as Novas Comunidades aprofundaram sua experiência comunitária, definindo carisma próprio, missão na Igreja e na sociedade, aspectos da espiritualidade" (ALVES, 2009, p. 48).

Na tentativa de definir o que é a Renovação Carismática Católica, o padre Alírio José Pedrini (2012) analisa a sua natureza, essência, vocação e missão. Para ele, a natureza da RCC é pentecostal, possuindo uma espiritualidade capaz de renovar a vida cristã; sua essência está em ela ser uma "força espiritual renovadora, uma torrente de graças" (p. 18) para todos; e, sua vocação está ligada a sua missão de ser fonte de renovação dos corações.

De acordo com Pedrini (2012), a RCC *não* pode ser considerada como: a) criação humana, pois não nasceu como os demais movimentos da Igreja, não foi planejado ou criado por homens; b) um movimento, pois tal palavra evoca um idealizador, objetivos e metas a serem cumpridas, a RCC por sua vez não possui estruturas fixas, nem foi idealizada por homens; c) não possui uma hierarquia própria, sendo a Igreja sua própria hierarquia; d) não tem uma finalidade específica, não é para um grupo específico, não possui objetivos definidos e delimitados, mas é para todos; e) não é uma associação, onde cada membro possui uma carteira, pede para se inscrever, e precisa de características especificas para participar; f) não é uma nova teologia da Igreja, mas uma renovação da que sempre existiu. Da mesma forma, a RCC não é apenas: 1) um movimento de renovação da vida de oração dos participantes, isso é apenas uma parcela; 2) não é apenas uma tentativa de renovação dos carismas; 3) não é apenas um movimento leigo, assim, padres e bispos também podem participar.

Este mesmo autor aborda sobre os frutos da RCC e como eles atuaram na vida dos fiéis modificando assim a Igreja. O primeiro fruto descrito por Pedrini (2012) é a experiência

de “encontro pessoal com Jesus vivo, Salvador e Senhor” (p. 28). Segundo essa perspectiva, através da espiritualidade carismática a pessoa pode constituir uma relação íntima com Deus. Outro fruto dessa espiritualidade é “a descoberta do Espírito Santo como Pessoa viva, vivificante e atuante” (p. 29), desfazendo a ideia do Espírito Santo como símbolo, mas interpretando-o como aquele que move o homem.

Um terceiro fruto é uma compreensão por parte dos fiéis da importância dos sacramentos da Igreja, especialmente, o da Eucaristia e da Confissão, tal compreensão é para o autor, “uma renovação sacramental” (idem, p. 30). Do mesmo modo, “a descoberta da riqueza da Bíblia” (p. 31) também aparece como fruto da RCC, a qual contribui para o uso frequente da mesma entre seus membros para estudos, orações pessoais e comunitárias. Ainda segundo Pedrini (2012), outra consequência vinda da RCC é “o amor, a imitação e a devoção a Nossa Senhora” (p. 31), decorrente da espiritualidade pentecostal a qual, conforme o autor, o próprio Espírito Santo infunde nos corações tal devoção. Um sexto fruto é “os dons infusos e frutos do Espírito” (p. 32), os quais eram desconhecidos pela maioria dos católicos começa a fazer parte do seu dia a dia, passam a ser estudados e desenvolvidos. Tais dons e frutos começam a serem manifestados nos ministérios e serviços nas comunidades e Igreja, a qual tem “a redescoberta dos carismas” (idem).

De acordo com essa perspectiva, houve também “a renovação profunda da vida de muitos sacerdotes e religiosos”, bem como, “o surgimento de muitas vocações sacerdotais e religiosas” (idem). Um dos frutos da espiritualidade da RCC foi “o surgimento de muitas Novas Comunidades de Vida Consagrada” (p. 33), nas quais a forma de vida dos primeiros apóstolos é ressignificada de acordo com o contexto atual. No cotidiano de suas atividades os participantes da RCC são chamados a ser “fermento na massa” (idem), levando para todas as estruturas das quais fazem parte essa renovação.

Segundo Pedrini (2012) a experiência proporcionada pela RCC com o Espírito Santo, converte a visão da pessoa sobre o homem, o qual passa a ser considerado a partir da ótica divina, e, portanto, “criação bem-amada do Pai criador, criado à Sua imagem e semelhança, para ser amor, porque Ele é amor” (p. 201). Conforme essa ótica, a experiência de Deus não aliena o homem em relação aos outros, pelo contrário, nessa experiência se descobre o valor do ser humano. Em suas palavras:

> A vida no Espírito vivida na Renovação Carismática favorece formar e viver essa verdadeira visão do sentido e do destino do ser humano. Nessa visão, cada ser humano é um irmão. Um irmão para ser amado afetiva e efetivamente. No amor, ser evangelizado, catequizado, promovido, libertado, curado, plenificado do Espírito Santo e acolhido em comunidade. (PEDRINI, 2012, p. 201).

Conforme essa compreensão pode-se entender que a partir da espiritualidade vivida na expressão carismática, transforma a visão do homem sobre o Outro, passando a considerá-lo em sua dignidade humana, respeitando-o e valorizando-o como pessoa, dentro de uma perspectiva de fraternidade cristã. Ao passo que o Outro se torna um irmão exige também uma responsabilidade, manifestada no amor concreto da vida comunitária.

Entender a experiência da RCC nos permite compreender o que acontece nas Novas Comunidades, realidades que apenas na década de 1990 foram reconhecidas oficialmente pela Igreja Católica. O então papa João Paulo II, em sua Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata* (VC), na qual aborda sobre a importância dos fiéis religiosos que deixaram tudo para estar com Cristo e a serviço da Igreja, reconhece que há nessa instituição outras formas de vida evangélica, com carismas originais que buscam atender aos desafios de hoje. A essas novas realidades ele chama de "novas formas de vida evangélica", "novas Fundações", "novas comunidades" e "novas formas de vida consagrada" (VC, 1996, n. 62).

Sob esse viés, as Novas Comunidades possuem características próprias que a distinguem das comunidades tradicionais da Igreja. Entre elas destacamos a sua originalidade; o carisma e a vida comunitária. Aludindo sobre a *originalidade* dessas experiências, o Documento *Vita Consecrata*, afirma que a mesma consiste:

> no facto de se tratar de grupos compostos de homens e mulheres, de clérigos e leigos, de casados e solteiros, que seguem um estilo particular de vida, inspirado às vezes numa ou noutra forma tradicional ou adaptado às exigências da sociedade actual. Também o seu compromisso de vida evangélica se exprime em formas diversas, manifestando-se, como tendência geral, uma intensa aspiração à vida comunitária, à pobreza e à oração. No governo, participam clérigos e leigos, segundo as respectivas competências, e o fim apostólico vai ao encontro das solicitações da nova evangelização (VC, 1996, n. 62).

Percebe-se que a originalidade se encontra na sua formação, composta por uma diversidade de pessoas, com diversos estados de vida, idade, cultura, nacionalidade, gênero. Após essa exortação a atenção dos bispos voltou-se para esses grupos e as próprias comunidades buscaram entender melhor aquilo que estavam vivendo. Dois anos após essa exortação, o papa João Paulo II convocou membros e representantes dos Movimentos Eclesiais e das Novas Comunidades para se reunirem pela primeira vez com ele, em Roma. Na ocasião se celebrava o Dia de Pentecostes do ano de 1998, e houve uma Vigília de Oração (VO), onde o papa afirmou que diante de uma cultura cada vez mais secularizada, que não segue os princípios do Evangelho, mas propaga uma vida sem Deus, os Movimentos e as Novas Comunidades são "a resposta suscitada pelo Espírito Santo, a este dramático desafio do final de milênio". E continua: "Vós sois esta resposta providencial" (VO, 1998, n. 7).

No Documento Final de Aparecida (DFA, 2007), fruto da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, reconhece-se que nos últimos anos tem crescido as comunidades eclesiais, nas quais os leigos e leigas se integram e através da qual a Igreja chega aos afastados, aos indiferentes, aos marginalizados, aos que tem ressentimentos ou descontentamentos com essa instituição. Nessa perspectiva, os movimentos eclesiais e as novas comunidades são considerados como "dom do Espírito Santo para a Igreja" (DFA, 2007, n. 311).

Consoante o DFA, os Movimentos Eclesiais e as Novas Comunidades constituem um importante meio para a Igreja no mundo moderno, sendo estas importantes para a formação dos leigos, para despertar o ardor missionário, além de expressar-se com seus carismas e originalidade própria de cada comunidade. Questão que já tinha sido alertada na *Lumen Gentium* (LG), ao destacar a unidade na diversidade, afirmando que "a santa Igreja, por instituição divina, é organizada e governada com uma variedade admirável" (LG, 1964, n. 32), mas que se constitui como único povo, chamado a santidade.

Conforme esse ponto, as Novas Comunidades são chamadas a viverem a novidade de seu *carisma* no mundo, na vida ordinária. Os carismas são definidos pela Igreja Católica como graças do Espírito Santo que possui um sentido eclesial, para "a edificação da Igreja, ao bem dos homens e às necessidades do mundo" (CIC, 2017, n. 799). De acordo com João Paulo II, os carismas são comunicativos em sua essência, e promovem "afinidade espiritual entre as pessoas e aquela amizade em Cristo que dá origem aos movimentos" (VO, 1998, n. 6). Aqui, podemos observar que, segundo tal perspectiva, o carisma é o centro da vida evangélica nessas novas realidades eclesiais. Ele é o principal motivo pelo qual as pessoas desejam permanecer em/na comunidade; e, sendo ele considerado pela Igreja como dom único e original, é também ele que conduz a forma de vida missionária e evangélica dessas comunidades.

Existe o carisma *da* fundação e o carisma *de* fundação. Segundo Nogueira e Perdigão (2011), o primeiro também diz respeito ao próprio carisma que se revela original e novo no seio da Igreja, o qual precisa ser aprofundado, vivenciado e colocado a disposição de outras pessoas. O segundo também pode ser chamado de "carisma de Fundador", pois se refere, segundo as autoras, a graça dada pelo Espírito Santo a uma pessoa (ou mais de uma) que se torna o fundador de uma Comunidade, tornando visível o carisma recebido. Tal graça corresponde a ação de fundar, a sabedoria de guiar e a coragem de permanecer. O fundador, ou fundadores, possuí uma importante função na Comunidade: nele se encontra toda dimensão carismática e espírito criativo da fundação (cf. NOGUEIRA E PERDIGÃO, 2011).

Há também o que as autoras, junto com a Igreja, denominam de carisma de cofundação e o cofundador histórico. O carisma de cofundação não existe em todas as Novas Comunidades, sua missão é a de ser um auxílio para o fundador em relação ao carisma, cabe a ele especial compromisso com à oração, com o discernimento dos espíritos, e a intercessão. O cofundador histórico são aqueles que junto com os fundadores formam "os primeiros", aqueles que desde o surgimento da comunidade fazem parte como membros, mas que não possuem o carisma de cofundação.

Ainda nas discussões sobre os carismas, Nogueira e Perdigão (2011) afirmam que a espiritualidade de um carisma se encontra no seu mistério cristológico, isto é, no mistério do próprio Cristo que, segundo as autoras, através do Espírito Santo se revela de um modo específico a cada comunidade. Em outras palavras, cada carisma possui uma forma única de revelar o rosto de Cristo, e através dele analisam os problemas do mundo e são capazes de apontar soluções. Tal revelação acontece pela palavra de Deus, assim, de modo geral, cada comunidade possui uma palavra retirada da Bíblia que revela seu caráter cristológico. Por exemplo, a Comunidade Católica Shalom se baseia no Evangelho de João 20, 19: "O ressuscitado que passou pela cruz", e comunica através de sua vivência, espiritualidade e missão, o Shalom, o seu carisma. A forma concreta de viver o carisma revela, por sua vez, o que a Igreja chama de vocação: um chamado a viver segundo um carisma.

Outra característica presente nas Novas Comunidades é a forte *vivência comunitária*, seja por meio da Comunidade de Vida ou da Comunidade de Aliança. "Vida" e "Aliança" são termos usados para definir a forma de consagração dos membros a tais comunidades. Os membros que fazem parte da Comunidade de Vida, na maioria dos casos, doam-se inteiramente ao serviço da comunidade e da Igreja, não tendo outras funções específicas no mundo secular. Em geral, são pessoas que deixam suas casas, sua família, cidade, e até país, para viverem de modo exclusivo para a Comunidade na qual é consagrado. Passam a morar em casas com pessoas que não são de sua família, que talvez nunca tenham se visto antes, mas que se propõem a viver como irmãos. Tais pessoas se dedicam a vida de oração e a vida comunitária e missionária, exercendo funções na comunidade de acordo com a organização interna da mesma. A vida comunitária nessa experiência é marcada pela convivência intensa, pelos gestos do cotidiano. Vanier (2015) discorrendo sobre o cotidiano da comunidade afirma que é nas coisas ordinárias no dia a dia que o extraordinário acontece, que o amor é revelado. Ele alude que: "Cozinhar e lavar o chão pode tornar-se um modo de manifestar amor aos outros. Se olhar o trabalho material mais humilde deste modo, tudo se tornará dom e meio de comunhão, tudo se tornará festa, pois é uma festa poder dar" (VANIER, 2015, p. 345).

Os membros da Comunidade de Aliança possuem a mesma responsabilidade de manifestar o amor nos atos do cotidiano, contudo, seu campo de atuação parece ser mais amplo em vista de seu engajamento em outras atividades do mundo secular. Em geral, os membros da Aliança possuem uma família, uma profissão, estão inseridos em instituições escolares/acadêmicas, e em outros grupos e atividades da sociedade. Sua dedicação não é exclusiva a comunidade na qual é consagrado, mas possui com ela uma aliança, entendida pelas Novas Comunidades, como um sinal de compromisso com a mesma, de ligação, pertença e identidade. Segundo essa compreensão, tais membros são chamados a levarem os princípios adotados pela Comunidade para todos os lugares que forem e para todas as pessoas que encontrarem, mesmo que tais lugares e pessoas não tenham contato com sua religião, espiritualidade. Tendo conhecido um pouco de sua história e característica passamos a analisar de modo específico uma Nova Comunidade.

2.4.3 Comunidade Católica Manain: caracterização e sentidos

A Comunidade Católica Manain surge no contexto das Novas Comunidades Carismáticas, reconhecidas pela Igreja Católica, assumindo uma espiritualidade ligada à Renovação Carismática Católica. Ancorados no documento Princípios de Vida da Comunidade Católica Manain[13] (PVCM, 2008) elaborado pelos fundadores da Comunidade, destacamos os seguintes aspectos: sua história, sua organização, seu carisma e sua espiritualidade.

A *história* da Comunidade Católica Manain inicia-se na cidade de Caruaru/PE, num bairro chamado Vila Kennedy, entre os anos de 1983-84 a partir de um grupo de oração da RCC, do qual os dois fundadores da Comunidade, José Ronildo da Silva e Maria José de Araújo, ainda jovens, o primeiro com 15 anos e a segunda com 21 anos, começaram a participar. Neste grupo ambos fizeram o Seminário de Vida no Espírito, um estudo de aprofundamento e preparação à renovação dos compromissos batismal e crismal, o que a RCC chama de Batismo no Espírito Santo. Tal experiência é assim descrita pelos fundadores: “Os nossos olhos se abriram e tivemos um encontro pessoal com o Senhor Jesus, o Ressuscitado. Éramos muito jovens, e os nossos corações ficaram apaixonados pelo Senhor” (PVCM, 2008, n. 6). Segundo os fundadores, após essa experiência eles começaram a se reunir com outros jovens no quintal de casa, onde na oportunidade, partilhavam a palavra do Evangelho e comungavam da vida fraterna.

[13] Documento disponibilizado para análise a partir dos termos presente no termo de AUTORIZAÇÃO DE USO DE ARQUIVOS/DADOSDE PESQUISA conforme Conselho de Ética, UFPE.

De acordo com os PVCM, no ano de 1985 esse grupo tomou a iniciativa de formar um grupo de oração para jovens no centro da cidade de Caruaru, desejando transmitir aquilo que estavam vivenciando. Eles relatam que a finalidade era evangelizar o maior número possível de pessoas, pois desejavam que "toda a cidade conhecesse e provasse o amor de Deus" (2008, n. 7). Este foi o primeiro grupo de oração para jovens da cidade de Caruaru. Para os membros foi um período de aprendizado, de aprofundamento na vivência da RCC e na construção de laços sólidos. Eles destacam que a vida fraterna era intensa e que isso despertava a curiosidade de outros jovens que se aproximavam deles. A tal vivência eles chamavam de "irmandade" (idem, n. 8), a qual os fez iniciar uma experiência de Comunidade de Aliança, mas que na época não foi adiante. Apesar disso, destacam que

> Não éramos uma comunidade de aliança formalmente falando, mas cada vez mais nos tornávamos uma Comunidade. Buscávamos sinceramente a Deus na vida de oração, a fraternidade era intensa, o serviço ao Senhor e aos irmãos era feito com muito amor e empenho. Contudo, nós queríamos mais! Havia um desejo de dar tudo ao Senhor e segui-lo sem reservas. Então, no dia 15 de novembro de 1987 nós formalizamos nossos compromissos de espiritualidade, fraternidade e apostolado como comunidade de aliança, como já era comum na Renovação Carismática (idem, n. 9).

Percebe-se que uma compreensão de comunidade religiosa baseada em uma convivência permeada por oração, vida fraterna e o serviço a Deus e ao outro. A formalidade de serem reconhecidos enquanto uma Comunidade de Aliança não era uma aflição, não dependiam dela para concretizarem a comunidade; estavam preocupados em viver tal experiência fraterna, de modo que, o desejo era o de se dar por completo. Após dois anos, no ano de 1987, é que a formalização dos compromissos enquanto Comunidade de Aliança é oficializado.

Tal período contou com o auxílio das autoridades eclesiais que acompanharam e orientaram no caminho de formação da vida comunitária. Além disso, os fundadores também destacam a importância da comunhão com outras comunidades que estavam passando pela mesma experiência. Na ocasião, a partilha das experiências e desafios foi fundamental para aprofundarem o sentido da forma de vida comunitária que a Manain iniciava. Ainda destacam que, esse também foi um período de questionamentos, perseguições, dúvidas, fraqueza, desejo de desistir; contudo, assinalam: "uma certeza crescia em nossos corações: Deus nos chamou e nesta realidade comunitária que Ele fez surgir, está nossa vocação" (idem, n. 10). Nessa compreensão, a vida comunitária adquire um caráter místico, um desejo do próprio Deus, considerado por eles como vocação, comungando com aquilo que orienta os princípios da Igreja no CIC (2007, n. 1885): "Existe certa semelhança entre a unidade das pessoas divinas e

a fraternidade que os homens devem estabelecer entre si, na verdade e no amor"; ou analisando socialmente, a condição humana de viver entre os homens.

No ano 1989, a Comunidade Manain abre sua primeira casa de evangelização. Assim relata o fundador José Ronildo:

> Em 1989, procurando responder aos apelos do Senhor, abrimos uma casa de evangelização e intensificamos o nosso serviço de evangelização e formação. A Casa Manain tornou-se um refúgio para muitos irmãos e irmãs cansados e necessitados de renovação. Quantas pessoas foram curadas, transformadas! Quantos grupos de oração e comunidades surgiram a partir da nossa missão![14]

Observa-se que a casa possui o objetivo de atender aos outros e aqueles que procuram; mas não se limita a ela enquanto instituição física, indo para além dela, contribuindo para a construção de outras experiências comunitárias religiosas. Sobre essa ampliação pode-se destacar a abertura de grupos de oração em outras cidades da região, como, Agrestina, Cachoeirinha, Riacho das Almas; no qual outras pessoas foram alcançadas por meio da evangelização realizada pela Manain, especialmente, através dos grupos de oração e Seminários de Vida no Espírito. A afirmação de que a Casa Manain tornou-se um refúgio para os cansados e necessitados de renovação nos faz perceber que a mesma é uma instituição aberta, disposta a acolher aqueles que precisam. Apesar dos termos "cansados" e "necessitados de renovação" possuírem diversos sentidos, pode-se analisar que sendo a Manain uma comunidade da RCC, esses termos assumem significado espiritual.

No início do ano de 1997, a Comunidade Católica Manain é reconhecida a nível diocesano como uma Nova Comunidade, tendo um carisma específico. Nesse caminho foram se desenvolvendo o processo de vivência específico dessa Comunidade. De acordo com a fundadora, Maria José, no ano de 2010, a Manain recebeu o reconhecimento diocesano, isto é, as autoridades eclesiais, nesse caso, o Bispo da Diocese de Caruaru[15], oficializou a existência da comunidade através de documentos/estatutos que são apresentados pelas autoridades competentes. Tal reconhecimento significa para os membros dessa comunidade a confirmação de que a Igreja afirma sua comunhão com a Comunidade. Numa palavra: que a Comunidade Manain faz parte da Igreja Católica como uma Nova Comunidade.

Atualmente, a Comunidade possui duas casas de evangelização, uma considerada como a Sede, comumente chamada pelos membros de "Casa Mãe", localizada no bairro Universitário, na cidade de Caruaru/PE, onde acontecem atividades durante toda a semana, as quais possuem um caráter espiritual como: adorações, missas, grupos de oração, aconselhamento, reuniões, seminário de vida no Espírito, formações; e outra casa com o nome

[14] Relato disponível em: https://www.facebook.com/comunidade.manain/.
[15] Nesse ano, o Bispo da diocese de Caruaru era Dom Bernardino Marchió.

"Missão Sagrada Família", localizada no bairro Vassoural, situado na mesma cidade, onde acontece as mesmas atividades, contudo, em um número de dias reduzido durante a semana.

Quanto a sua *organização,* a Comunidade Manain é essencialmente leiga (cf. PVCM, 2008, n. 13), formada por homens e mulheres nos seguintes estados de vida: matrimônio e celibato. A Manain possui duas formas de expressão, a saber: Comunidade de Vida e Comunidade de Aliança. Segundo os documentos, a Comunidade de Aliança é composta por pessoas que se descobrem Manain, e se comprometem com essa comunidade. Tais pessoas moram em suas casas, com seus familiares, mantém suas atividades na sociedade normalmente, empregos, estudos, etc., e, segundo os princípios dessa Comunidade, "são chamados a dar testemunho do Senhor Jesus" (idem) nesses locais e relações. O vínculo das pessoas da Aliança com a comunidade é destacado pelos fundadores como algo que faz parte da identidade dos membros, e não como algo opcional (cf. idem, n. 100).

A Comunidade de Vida é entendida, conforme os documentos, como uma forma específica de viver os princípios que regem a Manain, sendo "chamado a deixar suas casas e dedicar-se integralmente ao serviço do Senhor" (idem, n. 102). Dessa maneira, os membros de Vida se dedicam exclusivamente a Comunidade, morando na mesma, partilhando os bens materiais e a vida comum, não exercem atividades remuneradas fora dela, assim dependem da Comunidade para sobreviverem.

No que diz respeito à organização financeira, observa-se que a Comunidade Manain se sustenta da partilha dos bens de cada membro, especialmente os da Aliança. Contudo, destaca-se no documento a referência à providência. Os fundadores contam que:

> Desde o início, experimentamos as intervenções do Senhor no dia-a-dia da obra. Em geral, quando nos organizávamos para angariar fundos para a obra, não funcionava. O que funcionava era a oração, o anúncio e a partilha entre nós mesmos. [...] Sabemos que viver na dependência de Deus não é fácil, principalmente na mentalidade atual. Contudo, esta dependência de Deus em todas as coisas e a resistência à tentação de confiar em nossas próprias capacidades ou nos apoios humanos que podem vir de pessoas influentes, tem marcado nossa história e não são de forma alguma algo acidental ou apenas de um período da nossa caminhada. (PVCM, 2008, n. 33-34).

Segundo os Princípios de Vida da Comunidade Manain, esta Comunidade possui o *carisma* de "Ser sinal de Unidade" (PVCM, 2008, n. 11). Os fundadores relatam que a delimitação de tal carisma se deu a partir das experiências que eles tiveram desde o início da Comunidade e mediante reflexões das Sagradas Escrituras, possuindo assim um caráter cristológico (cf. NOGUEIRA E PERDIGÃO, 2011), tendo como principal palavra que ilumina o carisma a passagem do livro de Isaías 49, 1-6 (cf. PVCM, 2008, n. 17). Nos

documentos da Comunidade Manain, os fundadores definem o carisma como *identidade* e *vocação*.

O carisma enquanto identidade aparece ligado a essência do *ser Manain.* A expressão hebraica *Manain* significa "o prazer da unidade" (PVCM, 2008, n. 27), é viver em comunhão uns com os outros e com Deus, é a alegria da convivência, da relação. Tal convivência é manifestada na diversidade de pessoas que chegam à Comunidade, sendo elas de diferentes idades, costumes, hábitos, condição social, sexo. Essa diversidade é expressa no símbolo da Manain, formado por quatro personagens de cores diferentes: preto, vermelho, amarelo e branco, que se dão as mãos. Tal símbolo traduz as diferenças entre as pessoas, entre os povos e culturas, mas que de mãos dadas formam um circulo referindo-se a união dos povos em torno de Cristo, com a expressão: "Como é bom viver em união"[16]. Os documentos indicam que essa palavra é um lema central para a Comunidade Manain, revelando a essência do seu carisma.

Figura 1 – Símbolo da Comunidade Católica Manain

Fonte: Elaborado pela Comunidade Católica Manain

Os fundadores afirmam: "Ser sinal de unidade faz parte da nossa identidade mais profunda" (idem, n. 15), manifestando que tal unidade se dá por primeiro na fraternidade entre os membros da Comunidade, cuja expressão é a "primeira maneira de evangelizar" (idem, n;

[16] Salmo 133.

28), contudo, não se limita apenas a esta comunhão, mas "trabalhando para que ela se torne realidade nos mais diversos ambientes" (idem, n. 31). Desse modo, ser Manain é:

> tomar a iniciativa e ir ao encontro das pessoas, manifestando assim autêntico amor e solidariedade. Não nos fechamos em nosso individualismo, em nossas feridas, mas estendemos a mão. Devemos criar pontes entre as pessoas e os grupos, aproximando a todos, para que experimentem esta alegria da comunhão fraterna (PVCM, 2008, n. 29).

Percebe-se que ser Manain traz uma conotação de responsabilidade para com o outro, uma coragem de sair de si mesmo, ou seja, de deixar de lado seus próprios interesses e ir em direção ao Outro, dando-lhe importância, valor. Há nisso uma superação do individualismo e do egoísmo para vivenciar o prazer do encontro.

No que diz respeito ao carisma como *vocação*, os documentos da Comunidade Manain especificam que os membros desta instituição são chamados a

> Anunciar o Evangelho, acolher a todos, proclamar a libertação aos que estão nas trevas, reunir os filhos de Deus dispersos pelo pecado, curar as feridas da desunião, do rancor, da divisão. A nossa vocação é atrair pelo amor, pela doação para a reconciliação e a comunhão. Pela nossa espiritualidade, fraternidade e missão, apresentar o Rosto de Cristo, Luz das Nações, Sinal de Unidade para todos os povos (idem, n. 22).

Nota-se que este entendimento do carisma traz em si uma ação. Ao descrever a ação dos membros desta comunidade é possível perceber alguns princípios-chave, como o anúncio o Evangelho, a acolhida, a união, a reconciliação, o amor, a comunhão, a fraternidade. Tais princípios são resumidos no documento PVCM em três dimensões do carisma Manain, a saber: a acolhida, a reconciliação e a evangelização.

A primeira dimensão, a *acolhida*, é definida pelos documentos como uma "abertura profunda à comunhão. Vencer as barreiras da indiferença, do medo, do individualismo, é sinal concreto da conversão do Senhor e ao Evangelho. Quando acolhemos um irmão ou uma irmã, somos para esta pessoa, sinal de amor de Deus que acolhe a todos" (PVCM, 2008, n. 38). O acolhimento revela-se como marca registrada da Comunidade Católica Manain (cf. n. 37), pois se acredita que sem abertura não há comunhão, assim, é preciso acolher a todos: os que chegam, os que voltam depois de terem se afastado, os que permanecem na comunidade, e aqueles que se afastaram indo até o seu encontro.

Tal acolhimento pode ser descrito em práticas simples presentes nas atitudes dos membros da comunidade, como, a recepção feita às pessoas nos grupos de orações, retiros, e, eventos da comunidade; o esforço em fazer com que a pessoa sinta-se à vontade no espaço da comunidade; a atenção em perceber quem está sozinho, afastado da convivência comunitária, para assim ir até ele/a e servir de ponte para a comunhão com os demais; o cuidado em demonstrar que se interessa pela pessoa, buscando conhecê-la e abrir-se com ela através do

diálogo; a abertura nas várias possibilidades de comungar do carisma e dos serviços que a Comunidade oferece, convidando a participar, a ter novas experiências; a abertura para novas iniciativas, novos ministérios; o zelo com os membros que se distanciam da vida comunitária, indo ao encontro deles; a abertura para o diálogo, e se necessário, um acompanhamento espiritual; a responsabilidade em estar disponível ao outro necessitado – o pobre, jamais o deixando sair da Comunidade de mãos vazias; a preocupação com o/a irmão/ã que já faz parte da comunidade e que esteja passando por necessidades, para que haja a partilha de bens; o zelo em manter a unidade com outras comunidades e grupos, servindo a Igreja juntos; o acolhimento e apoio a novos grupos de oração; além de todas as ações pessoais que cada membro exerce, em sua realidade específica, vivendo essa dimensão do carisma Manain.

A segunda dimensão desse carisma é a *reconciliação*, que pode ser entendida na afirmação dos PVCM (2008, n. 30) que diz: "Ser Manain é ser "lugar de encontro" consigo mesmo, com a sua história, assumindo integralmente toda a sua vida. Ser Manain é viver reconciliado em todas as dimensões: com Deus, consigo mesmo, com os outros, com a Criação". Percebe-se o caráter relacional da reconciliação, seja consigo, seja com o Outro, seja com o Divino, seja com a natureza; pois, o encontro não acontece quando se está fechado na mágoa, na dor, nos medos, nas experiências traumáticas. Só há encontro na liberdade do ser. Reconciliar-se é também ficar livre e, assim, permitir-se a outros encontros e novas vivências.

Essa dimensão do carisma também denuncia o desafio de viver a unidade, sendo sua a essência a relação recíproca; haja vista que, ao mesmo que a vida comunitária é o terreno fértil para o carisma Manain crescer e dar frutos, é também o risco que todos correm em fracassar nessa experiência. Nos documentos, há o alerta de que é a partir da comunhão recíproca que o carisma cresce, e é também nesse aspecto que os membros "serão tentados" (idem, n. 85). Alguns desafios são citados: "a fofoca, a calúnia, o comentário maldoso destacando os erros, os pecados e as fraquezas dos irmãos e irmãs, pode destruir a vida fraterna e provocar um escândalo tal que inutilize a pregação do Evangelho" (idem, n. 94). Todavia, a reconciliação aqui aparece como centro para a resolução dos conflitos, tanto internos, quanto externos e espirituais, e o (re)estabelecimento da paz. Nesse sentido, pode-se entender a reconciliação ligada ao perdão.

Ainda sobre a reconciliação, os documentos afirmam que: "Em muitas ocasiões, ser Manain consiste em suportar as humilhações por amor ao Senhor, renunciando, se necessário for, até mesmo ao direito de defender-se. Assim, pela humildade e caridade, abrir caminhos de reconciliação e cura" (PVCM, n. 32, p. 7). Partindo desse princípio, a dimensão da

reconciliação na Comunidade Manain dar-se de diversas formas, sendo a principal delas, o diálogo. A recomendação nos documentos é de que, antes de tudo, todos/as estejam vigilantes quanto aos perigos que podem causar discórdias na Comunidade, e, se alguém está com algum problema com o/a seu irmão/ã que se revolva entre os dois a partir do diálogo, onde deve prevalecer a verdade e a transparência. A verdade deve ser dita em qualquer situação, não para agredir o outro, mas para restaurar a paz; deve ser dita com/por amor, segundo os Princípios de Vida (2008, n. 88): "Em meio a relações aparentes e de desconfiança, nós podemos experimentar a alegria e a 'dor' de andarmos na verdade e no amor. Dizer a verdade é essencial para os discípulos de Cristo, mas dizê-la no amor e por amor. Nunca para humilhar, ferir, vingar-se, destruir". Caso o conflito não seja resolvido entre os envolvidos, então é repassado para as autoridades da Comunidade, e juntos chegarão a um discernimento visando sempre à unidade. Quando se trata da reconciliação na dimensão consigo, com Deus e com a Criação, a principal forma é a oração, e se necessário, acompanhamento espiritual.

A terceira dimensão do carisma Manain é a *evangelização*, descrita na definição que afirma: "Ser Manain é ser ministro da unidade, não apenas vivendo a comunhão, mas trabalhando para que ela se torne realidade nos mais diversos ambientes" (PVCM, n. 31, p. 7). Observa-se que a evangelização ganha uma conotação prática, no sentido daquilo que precisa ser feito para que o carisma da unidade alcance diversas pessoas e espaços. Consoante a isso, os membros tem a missão/responsabilidade pessoal de levarem a unidade onde quer que estejam, vivendo qual seja a realidade, e, em todas as suas relações. Na vida comunitária existem diferentes formas de evangelização, tendo várias expressões como a música, a dança, o teatro, intercessão, pregação da palavra, oração, adoração. Tais manifestações ocorrem dentro e fora da Comunidade, pois há uma preocupação em assumir uma identidade eclesiológica, ou seja, sua identidade enquanto Igreja. Dessa forma, participa de vários segmentos da Diocese de Caruaru, a qual pertence, como o vocacional diocesano e o setor juventude.

Segundo os documentos, a Comunidade Manain desde sua origem é evangelizadora, missionária, e assim permanece (idem, n. 71). As atividades de evangelização ganham uma conotação espiritual, entre elas: a) os grupos de oração; b) os Seminários de Vida no Espírito, que são feitos dentro e fora da Comunidade; c) o Evangelizar com Alegria, um grupo de pessoas entre jovens e adultos fazem missão na casa de pessoas que solicitam uma visita, sejam elas participantes ou não da comunidade, na ocasião os responsáveis levam a palavra de Deus, fazem louvor, orações e aconselhamentos; d) a Missão Jovem Manain, que reúne jovens do agreste pernambucano no período das férias para evangelização em diversos

espaços locais da cidade e/ou fora dela; e) Missões Particulares, membros da comunidade que participam de ações sociais como visita a presídios, comunidades carentes e hospitais; f) Formações abertas como estudos bíblicos e vocacionais; g) Formações específicas destinadas às pessoas que se sentem atraídas a vocação Manain e querem se consagrar à Comunidade a partir desse carisma.

Os jovens assumem papel especial nessa dimensão evangelizadora, o que não significa que pessoas de outras idades não possam participar, mas há na Comunidade Manain um lugar preferencial pelos os/as jovens, considerados/as como "a menina dos olhos da Comunidade" (PVCM, n. 83). Aos jovens "devem ser confiadas responsabilidades e ministérios, pois Deus sempre escolhe pessoas jovens para confiar-lhes tarefas" (idem). Essa preferência é assumida como essência da obra Manain, haja vista que foi uma obra fundada por jovens e que, ao longo do tempo, continuou contando com a participação dos jovens na vida comunitária.

Hoje os jovens fazem parte de todas as expressões de evangelização da Comunidade, além de assumirem representações a nível diocesano, como é o caso do Setor Juventude da Diocese de Caruaru, no qual alguns jovens da Manain representam a Comunidade, comungando da experiência do diálogo e do que é ser Igreja em sua diversidade, ao mesmo tempo em que é um só corpo. Esse serviço permite aos jovens estarem por dentro de ações da Igreja direcionadas a eles, tomando decisões importantes nesse setor. Os jovens da Comunidade também participam de ações a nível nacional, através dos encontros da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Encontro Nacional de Movimentos e Novas Comunidades (ENJMC), e eventos que a Comissão Episcopal da Pastoral Juvenil convida.

A caracterização dessa experiência indica uma experiência de vida comunitária ligada especialmente pelo caráter místico, que se configura na vivência entre os membros no cuidado pelo Outro, como atitude de responsabilidade para com ele, assim como, revela uma conotação ética de compromisso com as próprias ações. Tais ações podem ser relacionadas aos Direitos Humanos uma vez que aponta para princípios que confirma a pessoa em sua singularidade, como é o caso da iniciativa em acolher e do ato de reconciliação.

Tais princípios vincula essa experiência a essência dos Direitos Humanos em sua relação com uma vida ética e que tem por base central a dignidade humana, e que coloca em questão as estruturas sociais. Para analisar tal realidade, assumimos a filosofia de Martin Buber (1878-1965), o qual desenvolve suas ideias baseado numa ontologia da relação que reconhece o ser humano em sua unicidade, mas que se constitui com-os-outros, na vida em

comunidade. Essa fundamentação nos possibilita ir além do exposto, buscando soluções para as questões sociais postas.

3 A FILOSOFIA DO INTERHUMANO DE MARTIN BUBER: O HOMEM, O DIÁLOGO E A COMUNIDADE

A filosofia de Martin Buber envolve compreensão do homem como ser de relação. Nela é possível reconhecer o homem em sua integralidade, como pessoa, que se desenvolve enquanto ser com-o-outro. Buber não considera a pessoa isolada, mas sim nas suas diversas relações: com a natureza, com os outros e com seres espirituais. Para o autor, é no diálogo *entre* os homens que a relação atinge sua plenitude, onde o ser é confirmado na sua totalidade e reconhecido na sua diferença.

A problemática do *homem* é abordada por Buber a partir da crítica a visões antropológicas reducionistas que almejam conhecer o homem apenas a partir de uma de suas dimensões, como a racional, por exemplo; ou a apenas uma das formas de relação, como o individualismo ou o coletivismo. Segundo o autor, essas visões são insuficientes, pois não abarcam o homem em sua totalidade. Com a ideia de que a essência do ser humano é *viver em comunidade,* Buber aponta a esfera do *entre* como aquela que indica o caminho genuíno para a relação do homem-com-homem. Para o autor é nessa relação que o homem se constitui enquanto humano e onde estabelece seu lugar no mundo. É nessa relação que a pessoa se revela enquanto alteridade e confirma o Outro.

Nesse sentido, o *diálogo* se apresenta como modo de ser que revela a pessoa para a outra. Buber define dois modos de ser, Eu-Tu, como relação primordial; e Eu-Isso, como relacionamento de experimentação. Um pode se comprometer com o reconhecimento do Outro enquanto pessoa, outro, enxerga-a apenas como objeto a ser experimentado. Destacamos a relação primordial como aquela que reconhece a dignidade da pessoa humana. Tal relação é constituída na *comunidade,* através de vínculos autênticos considerando-o em sua totalidade e sem fazer do homem um meio para alcançar certos fins. Segundo Buber (2012) a comunidade é feita no ordinário da vida, naquilo que cada pessoa pode realizar.

Tal questão acontece no âmbito do *interhumano,* esfera que se constitui no face a face, exigindo um voltar-se-para-o-outro como resposta aquele que está diante de si. Buber alerta que tal resposta só pode ser dada de modo pessoal, e que a mesma traz em si uma responsabilidade. Consideramos tal responsabilidade intimamente relacionada à ética, como atitude de atender e reconhecer o Outro em sua dignidade.

3.1 O PROBLEMA DO HOMEM: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE MARTIN BUBER

A antropologia filosófica de Martin Buber se ocupa com a essência do homem. Buscando responder à pergunta kantiana *"Qué es le hombre?"*, Buber (1967) discute essa questão abordando uma ontologia fundamental capaz de manifestar como tal ser pode conhecer, fazer e esperar. Ele aponta a Filosofia como área que expressa o homem integral, considerando sua essência, seu lugar no mundo e sua relação com os outros. Dessa forma, uma verdadeira antropologia filosófica é aquela que pretende conhecer o homem de modo completo. Para isso, segundo o autor, faz-se necessário entender o mesmo nas diversas particularidades da vida na comparação com as demais coisas que o envolvem. Em outras palavras, não é suficiente entender o homem apenas a partir uma de suas dimensões – biológica, psicológica, social, política, cultural – é necessário compreender o seu papel em cada uma delas, bem como, as questões fundamentais que ele carrega consigo, a saber: seu lugar no mundo, sua relação com as coisas, sua existência finita, suas atitudes, de que modo se revela, seus encontros.

Nessa antropologia, o homem se torna o objeto de estudo, mas, Buber (1967) alerta que ele não pode ser tratado como qualquer outro objeto a ser experimentado, utilizado, segmentado; pois, como nos diz Silva (2014, p. 57): "nenhum outro ser, a não ser o homem, consegue seguir, com consciência, o caminho estreito desde o seu nascimento até a sua morte, passando por vicissitudes, experimentando lutas, perdas e vitórias, revoltas e reconciliações". O homem possui uma condição diferente, pois capaz de refletir sobre si mesmo, as pessoas e as coisas, aquilo que conhece. Isto significa que ao conhecer algo novo, o homem revela sobre tal conhecimento seus próprios horizontes, ou seja, aprecia-os conforme seu ponto de vista construído a partir de suas experiências.

Assim, teremos uma infinita variedade de entendimentos em virtude das peculiaridades dos homens. Tal característica é chamada por Buber (1967) de princípio de individuação, que constitui o núcleo e a estrutura da antropologia filosófica, o qual alcança todo ser humano independente de suas características físicas e faculdades interiores. Por este motivo, o estudo do homem não pode reduzi-lo a um objeto a ser conhecido, que pode ser desmembrado e analisado cada parte de modo separado. A compreensão do humano o envolve em sua totalidade, tarefa assumida por uma antropologia, a qual se responsabiliza em conhecer o homem indiviso, singular e integral. Como nos diz Parreira (2016, p. 59): "Isso é a

totalidade humana: cada pessoa é única porque tem sua singularidade, mas vive em um mundo com o outro".

3.1.1 As perspectivas que influenciaram o pensamento buberiano

Para discutir sobre a antropologia buberiana faz-se necessário apresentar as perspectivas que iluminaram o pensamento de Buber (1967). Em sua obra "*Que és el hombre?"*, ele discute as ideias de Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Hegel, Marx, Feurbach, Nietzche, Husserl, Kierkegaard, Heidegger e Scheler. Na visão do autor, tais perspectivas se revelam incompletas, pois não abarcam o humano em sua totalidade.

Em Aristóteles, o mundo é compreendido como um mundo de coisas, em razão da imagem óptica, isto é, uma valorização do sentido da visão em detrimento dos outros nesse conhecimento. Nesse sentido, o homem também recebe a qualidade de coisa no mundo e passa a ser compreendido como "ele" e não como "eu", assim o mundo é capaz de entendê-lo, mas ele mesmo não compreende o mundo. Em Santo Agostinho, o homem ganha a dimensão de mistério, sendo o centro de sua problemática seu coração angustiado, o qual não pode ser aquietado pelas coisas do mundo, assim o homem não pode ser compreendido apenas como parte do mundo, como coisa entre coisas, pois possui alma, é capaz de transcender. Contudo, a divisão entre corpo e espírito se faz melhor em São Tomás de Aquino, embora este não reconheça a problemática especial do ser humano.

Já no Renascimento, o foco dos estudos sobre o homem se volta para aquilo que ele pode conhecer. Os autores dessa época afirmam, segundo Buber (1967), que o homem tudo pode saber, tudo pode conhecer. Tal assertiva é defendida pela ideia de que o mundo foi criado pelo homem, tendo seus olhos como espectador. Contudo, após a revolução copernicana, que retira a terra do centro, a ideia de infinito surge com força, e com ela o fato de que o mundo é para além do que os olhos veem e revela o problema do homem nesse infinito. Tal problemática carrega em si a crise do homem em se sentir inseguro no mundo, em considerar-se como estranho em casa.

A partir dessa leitura, Buber (1967) apresenta uma crítica as ideias de Hegel e Marx, os quais tentam indicar caminhos para seguridade do homem no mundo. Conforme o autor, Hegel oferece um sistema que se desvia do problema antropológico, apontando formas objetivas para concretizar a pessoa humana no mundo, tais formas se colocam na figura do Estado como aquele que é absoluto e a Metafísica como aquela que detém o conhecimento.

No sistema de Hegel, o tempo aparece como aquele que nos fornece compreensão sobre o homem e sobre imagem de mundo. Nele há o tempo cosmológico, como aquele que existe em sua totalidade: passado, presente e futuro, e aquele que não pode ser vivido, apenas pensado; e o tempo antropológico, como aquela realidade concreta do homem, a qual é materializada no presente a partir de suas decisões.

Segundo Buber, em Marx encontramos o problema da redução sociológica, na qual o lugar do homem não é mais o mundo, mas sim a sociedade. Trata-se da redução do humano às relações sociais de produção, as relações de classe; as quais deviam ser superadas pela força do proletariado, alcançando a sociedade perfeita, isto é, uma sociedade sem classes sociais, ignorando assim outros aspectos. Buber (1967) concorda com o fato que a vida social tem força para renovar-se, contudo, discorda que ela se diferencie de todas as demais formas de vida humana, pois esta pode assim, tornar-se uma força destruidora. Para ele, a redução sociológica não carrega em si um problema da decisão humana, posto que, muitas coisas que acontecem no mundo – como as catástrofes, por exemplo – colocam o homem no limite de sua decisão, e fazem com que a vida social seja renovada sem precisar de uma escolha humana, aparece como necessidade. Desse modo, Buber afirma que não há nenhuma garantia para evitar a insegurança do homem, e que dele depende a decisão de colocar o pé e se arriscar nesse abismo que é o mundo.

Outra redução que Buber (1967) aponta como problemática, é a redução antropológica de Feuerbach, apresentada em sua nova filosofia, a qual entende o homem terreno descartando o espírito. Bourckhardt (2013, p. 30) explica: “Em Feuerbach encontramos a valorização plena do homem cravado com seus pés no chão, ligado profundamente à terra. Tudo aquilo que vai para além do terreno, o filósofo o rejeita com veemência”. Nessa filosofia, o homem se converte em objeto único da filosofia e a antropologia passa a ser ciência universal. De acordo com Buber (1967), ocorre uma redução aqui do ser para a existência humana. Dito de outra forma, o olhar para o problema do homem não se concentra mais no ser único, singular, mas passa a ser considerado em uma amplitude que envolve a todos. Apesar da crítica, Buber (1967) considera o pensamento de Feuerbach no que diz respeito a integralidade do homem, como ser que se relaciona com-outros, num laço entre Eu e Tu, constituindo sua essência como aquele que vive em comunidade. Tal ideia é fundamental para o que Buber chamará de verdadeira antropologia filosófica, como aquela que responde à pergunta “*o que é o homem*?”.

A crítica direcionada ao pensamento de Nietzsche está no fato dele entender o homem a partir de uma categoria do mundo animal, como aquele que age por sua vontade, e não por sua própria consciência. Ele explica a partir de duas categorias nietzschianas, considerando o

homem no porvir, portanto, o homem é uma promessa, um animal que pode prometer, e por isso, o futuro depende dele. Assim, essa característica distingue o homem de outros animais tornando-o também devedor – se promete, precisa cumprir; e a *vida é vontade de poder*, assinalando que o homem genuíno tem boa consciência dessa peculiaridade. Buber (1967) critica essa teoria, afirmando, primeiramente, ser falsa a ideia de credor e devedor, haja vista que, o conceito de dever desenvolvido pelas sociedades primitivas é elaborado a partir das leis fundamentais que regem a sociedade, e devedor é aquele que viola essas leis e não aquele que promete; em segundo lugar, critica a ideia de vontade de poder, pois, ele não acredita que o poder permanece apenas na vontade humana, ele torna-se uma posição, e como tal é perigoso, desleal e destruidor. Como exemplo disso, temos as guerras que foram provocadas pelos próprios homens.

Justamente nesse contexto de guerras é que surgem os estudos antropológicos, colocando em questão o que é o homem. Buber (1967) traz para o debate autores importantes como Husserl, Kierkegaard, Heidegger e Scheler. De Husserl, Buber (1967, p. 79-80, *tradução nossa*) elege três proposições que são vistas por ele como contribuições ao problema antropológico: 1. "a humanidade que luta por sua própria compreensão"[17]; pelo fato que envolve o homem em uma contrariedade, pois, ao mesmo tempo que ele provoca eventos que não é capaz de controlar, como as guerras, por exemplo; ele é também a esperança de renovação. 2. "Se o homem se torna um problema "metafísico", em um problema filosófico específico, é que ele está em questão como um ser racional"[18]; tal proposição é vista por Buber a partir da comparação daquilo que não é racional no homem, pois o homem não pode ser entendido apenas pela sua razão, mas por todo seu ser, visto que, até mesmo os instintos do homem (irracional) é diferente do animal. Como ele afirma: "O problema da antropologia filosófica é o problema de uma totalidade específica e sua conexão específica"[19]. 3. "A masculinidade consiste, essencialmente, em um ser humano em entidades humanas generativa e socialmente ligadas"[20]; tal proposição revela a essência do homem, a saber, o homem não é um ser isolado, mas um ser de vínculos, de encontro.

Buber (1967) aborda as ideias de Kierkegaard a partir de sua antropologia teológica, na qual o autor considerava o homem singular em relação com o Absoluto. Segundo

[17] "la humanidad que pugna por su propia comprensión"
[18] "Si el hombre se convierte en problema 'metafísico', en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional.".
[19] "El problema de la antropología filosófica es el problema de una totalidad específica y de su conexión específica".
[20] "la hombría consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente".

Bourckhardt (2013, p. 29): "O eixo condutor da filosofia de Kierkegaard está no indivíduo e sem dúvida esta é a contribuição fundamental do filósofo dinamarquês para a gestação da dialógica buberiana". Para tal filósofo, a verdadeira relação recíproca dava-se com o Absoluto, considerando este último também como pessoa. Buber (1967) afirma que tal conceito é importante, pois, pela primeira vez na história do pensamento, a metafísica lida com uma força e consequência desconhecidas com a concretude do homem vivo. Contudo, tal relação, na visão de Kierkegaard, era uma relação ôntica, isto é, particular do ser, não precisando se relacionar com outras pessoas para vivenciá-la. Buber critica essa ideia afirmando não ser possível se relacionar com o Absoluto deixando de lado o mundo.

As críticas às doutrinas de Martin Heidegger e de Max Scheler ganham maior relevância na antropologia de Buber. Ele critica a teoria da existência de Heidegger que, ao tentar responder à pergunta kantiana, se utiliza de uma ontologia fundamental, a qual se limita ao relacionamento do indivíduo consigo mesmo. Para Buber (1967), essa teoria é incapaz de abarcar o homem em sua totalidade. Heidegger trata de temas fundamentais da vida humana apenas a partir da relação do ser com ele mesmo, como a morte e a culpa; já Buber acredita que nenhum desses temas pode ser trabalhado de modo isolado, pois somente na presença do Outro diferente é que a vida torna-se capaz de se desenrolar.

A filosofia de Heidegger encontra base na teoria de que o homem não pode se apoiar em mais ninguém que não seja ele mesmo, visto que, até a ideia de relação com o Absoluto foi rompida com o niilismo. Contudo, isso não responde a pergunta antropológica, pelo contrário, faz com que aumente cada vez mais a solidão humana. Heidegger se desvia tanto da relação com o Absoluto quanto da relação com o outro homem, desenvolvendo assim uma relação inteiramente monológica. Nas palavras de Buber (1967, p. 93, *tradução nossa*):

> Heidegger não apenas se desvia do relacionamento com um divino Incondicionado, mas também daquele outro relacionamento em que um homem experimenta incondicionalmente outro que não é ele mesmo e, portanto, experimenta o Incondicionado. A existência de Heidegger é uma existência monológica.[21]

Buber (1967) discute a afirmação de Heidegger de que a essência do "homem é um ser no mundo" e afirma que a mesma parece contraditória, pois ao mesmo tempo em que ele reconhece que o mundo não diz respeito só aos instrumentos que ele pode usufruir, sendo também formado pelas pessoas, as quais não devem ser consideradas como coisas e sim existências como ele próprio; ele limita a relação entre os homens à relação de "*solicitude*",

[21] Heidegger no sólo se desvía de la relación con un Incondicíonado divino sino también de esa otra relación en la que un hombre experimenta incondicionalmente a otro que no es él y experimenta así lo Incondicionado. La Existencia de Heidegger es una Existencia monológica.

[22]isto é, de pedido/ajuda. Buber critica essa ideia, afirmando que a relação de solicitude em si não é uma relação essencial, porém reconhece que dentro de tal vivência pode se encontrar experiências que marcadas pelo aspecto de solicitude, conduzem uma relação genuína, como é mãe e filho, do qual um é solicito ao outro, mas surge dai uma amizade e/ou amor recíproco. Na relação essencial buberiana o ser se abre e quebra os seus próprios limites.

Outra categoria fundante em Heidegger é o *nós.* Para ele, o homem que se vincula na mera relação de pedido não é Tu, mas um ele/ela, assim, este passa a ser desconhecido como acontece com a pessoa na multidão. Desse modo, não acontece o nós, mas o "se". Para Buber (1967) o nós envolve independência de si e responsabilidade própria. Em suas palavras: "Entendo por "nós" uma união de diferentes pessoas independentes, que já alcançaram o auge da "mesmice" e de sua própria responsabilidade. União que repousa, precisamente, com base nesta "mesmice" e responsabilidade própria e é possível por eles."[23] (p. 104-105, *tradução nossa*). Essa categoria de *nós* essencial, segundo nosso autor, é rara de acontecer, não é qualquer grupo que ao se juntar é capaz de constituir o *nós*.

Abordando a antropologia de Scheler, Buber (1967) afirma que ele traduz bem a situação do homem, em seu caráter problemático visto que não sabe o que é, e tem consciência disso. A antropologia de Scheler é o "fundamento das coisas" que acontece no decorrer do tempo cósmico, no qual o eu é dissolvido. Nesse viés, Deus é também colocado no tempo, e deixa de *ser* para "tornar-se". Com esse contexto, Deus é produto do tempo. Buber interpreta essa teoria afirmando que se Deus vem a tornar-se algo, não há espaço para um *ser* semelhante, pois, não há outro fora do tempo. A partir dessas ideias, elabora a teoria buberiana de realização de Deus através do homem.

A teoria de Scheler gira em torno de dois elementos: o espírito, como representação e o ímpeto, como vontade; ideias que advém de Spinoza e Schopenhauer. Para Scheler o espírito não é o fundamento do mundo, nele não há ação, nem força criadora, precisando do ímpeto para "freá-lo" e então iniciar o processo cósmico. Nesse sentido, há uma relativização da divindade enquanto espírito, não podendo afirmar que Deus é o fundamento do mundo.

---

[22] A questão da relação de solicitude também é abordada na filosofia de Paul Ricouer. Na leitura de Gubert (2011), ao abordar sobre *Alteridade e Reconhecimento* a partir desse pensador discute sobre seu conceito de solicitude, observa-se que ele avança na questão de dar e receber carregando sobre si o peso da obrigatoriedade, sendo marcada por uma autêntica reciprocidade. Reconhece que solicitude em Ricouer carrega em si o princípio da insubstituibilidade de cada pessoa em relação a outra. Nas palavras de Gubert (2011, p. 79): "a solicitude acrescenta o dado de que cada pessoa é única e insubstituível para nós. Somos insubstituíveis não a nós mesmos, mas aos outros".

[23] "Entiendo por "nosotros" una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la "mismídad' y la responsabilidad propia. unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta "mismidad" y responsabilidad propia y se hace posible por ellas."

Para Scheler, o atributo espiritual concentra-se nele mesmo, é um bem específico do homem que o permite se questionar sobre o fundamento das coisas, como a dor em geral, por exemplo, haja vista que, é pelo espírito ser possível entrar na realidade concreta da coisa para descobrir sua essência.

Buber (1967) critica essa ideia afirmando que a teoria de Scheler é contraditória uma vez que, se o espírito não possui nenhuma força criadora, por que razão precisaria ser freado? Buber explica que essa confusão acontece pelos usos errôneos do termo *força* e *poder*. E que, nesse caso, o espírito seria o poder, aquele que dá movimento a tudo no mundo, pois ele é acontecimento. Ele começa com o impulso, mas está lá antes de que ele venha a existir, no dizer de Buber, é graça que se manifesta, é pura potência, condição para a participação do homem no mundo, pois, é através do espírito que o homem se comunica e pode ser ouvido.

Buber não concorda com a separação entre espírito e impulsos, afirmando que tal divisão é "a consequência da separação entre homem e homem"[24] (BUBER, 1967, p. 138, *tradução nossa*), ou seja, do rompimento das relações inter-humanas, o que gera a crise de confiança presente no mundo contemporâneo. Tal crise, desenvolvida pela comunidade cósmica, pelo problema do homem não se sentir em casa no mundo; a qual é suprida pelas tentativas de comunitarismo que tendem a reprimir os desejos particulares em favor dos coletivos, suprimindo a espontaneidade singular, em troca de uma segurança do grupo. Essa desintegração da comunidade resulta na impotência do espírito, assim, a palavra já não é ouvida, e a peculiaridade do homem, que é a linguagem é fragilizada.

3.1.2 "A esfera do entre": a proposta de Martin Buber

Tais perspectivas nos apontam elementos para a compreensão da proposta antropológica de Buber, ancorada no reconhecimento de fatores como: a crise da insegurança no mundo, a sobreposição da sociedade ao indivíduo singular, o rompimento com a comunidade, a criação de novas formas de comunitarismo, a incapacidade do homem de lidar com suas criações, a sobreposição da razão em detrimento das outras dimensões humanas, o problema da relação monológica e a questão do espírito.

A *crise da insegurança do homem no mundo* se desencadeia com o declínio da comunidade, onde as relações se davam no âmbito do face a face, do envolvimento direto, com o surgimento da modernidade que desponta com o advento da Industrialização e desenvolvimento da tecnologia, no qual as relações passam a ser significativamente mediadas

[24] "la consecuencia de la separación entre hombre y hombre".

por máquinas e objetos. Acreditava-se que essa nova era possibilitaria uma segurança ao homem em relação ao mundo, contudo, o sentimento de solidão permaneceu. Quanto a essa questão, Parreira (2016, p. 19) afirma: "a modernidade trouxe consigo o advento da máquina e da tecnologia inovadora. Em contrapartida, o homem se distanciou do que tinha imaginado como um "mundo novo" e sua expectativa não foi cumprida, o que o fez se ressentir ante a decepção". Nessa leitura, percebe-se que não são os instrumentos que oferecem seguridade ao homem no mundo, nem aquilo que ele produz. Apenas a relação com as pessoas pode possibilitar a segurança do homem no mundo.

Buber (1967) nos direciona para essa condição ao afirmar que o único aspecto que pode levar o homem a ter segurança no mundo é a fé, não no sentido religioso, mas no sentido da confiança. É porque confio em alguém que posso viver no mundo e ter segurança nele. Enquanto tivermos relações em que os instrumentos se sobreponham as pessoas, não será possível constituir a confiança entre os homens e a segurança no mundo permanecerá como utopia.

A problemática da *sobreposição da sociedade ao indivíduo como singular* agrava ainda mais a constituição de relações de confiança, posto que, desconsidera o ser em sua alteridade. Considerar o homem em sua singularidade é reconhecê-lo e confirmá-lo enquanto humano, ao mesmo tempo em que perceber sua própria humanidade. Segundo Zuben (2008, p. 108):

> um indivíduo que participe do evento da relação e, mediante a sua atitude de distanciamento, de abertura ao outro e de acolhimento do outro, tome parte do mundo do Tu, reconhece o seu confrontante como o outro e, igualmente, conhecendo-se a si próprio como pessoa.

Nessa perspectiva destaca-se a importância da comunidade, da vida no convívio com o Outro, vivência que é sublinhada por Buber (1967) em sua antropologia como aquela que permite ao homem conhecer o mundo. Em suas palavras:

> O homem que conhece um mundo é homem com homens. [...] Mas, na verdade, a antropologia filosófica do nosso tempo ainda não atingiu esse conhecimento ou mesmo em seus representantes mais significativos. Se eles estão inclinados para o espírito ou para a natureza, o fato é que eles não vieram para ouvir o poder da comunidade.[25] (BUBER, 1967, p. 70, *tradução nossa*).

O problema da comunidade é tema central na antropologia de Buber. Dentro da análise sobre os fatores que o levaram a desenvolver a problemática antropológica, ele aponta dois

[25] El hombre que conoce um mundo es El hombre com ló hombres. [...] Pero, en verdad, la antropología filosófica de nuestra época no ha alcanzado todavia este saber ni siquera en sus representantes más significados. Ya se inclinen hacia el espiritu o hacia la naturaleza, el caso es que no han acudido a escuchar el poder de la comunidad.

aspectos da crise contemporânea: o rompimento com as formas orgânicas de comunidade e a incapacidade do homem de dominar aquilo que ele criou.

No primeiro, o *rompimento com as formas orgânicas de comunidade*, a autor demarca o preço da conquista da emancipação política, tendo como marco a Revolução Francesa, a qual aparece como símbolo histórico no rompimento com o Antigo Regime. Essa emancipação política cobra outras formas de ser no mundo, representada pela sociedade burguesa, e as organizações comunitárias perdem a força, com ela o sentimento de segurança, de pertencer a um grupo vai enfraquecendo. Segundo Buber (1967), essa mudança sociológica cria no homem o sentimento de solidão, de inospitalidade, de vazio; e o drama de não se sentir em casa no mundo retoma. Para solucionar esse problema, as novas formas de sociedade tentam recriar as conexões humanas com a formação de outros modos de organização, como os sindicatos, os partidos, os coletivos; isto é, grupos que oferecem diversas atividades para (re)ligar os homens uns aos outros a partir de um objetivo comum. Ele critica essas formas de comunitarismo:

> a crescente solidão é apenas entorpecida pela labuta das ocupações, mas quantas vezes o homem retorna ao seu remanso, para a realidade genuína de sua vida, de repente percebe o abismo de sua solidão e em experiências, quando confrontado com o fundo mesmo de sua existência, toda a profundidade da problemática humana[26] (BUBER, 1967, p. 76, *tradução nossa*).

Sentir-se pertencente ao mundo é muito mais do que fazer coisas, muito mais do que ocupar-se com suas problemáticas; é saber qual o nosso papel e a quem pertencemos, quem nos representa no mundo. Trata-se do verdadeiro sentido da sua existência, o qual preenche a solidão e responde aos mais profundos questionamentos da vida humana.

No segundo fator da crise antropológica, *a incapacidade do homem de dominar aquilo que ele criou*, Buber (1967) aponta três campos em que o homem fracassou: a técnica, a economia e a ação política. Na técnica, o autor nos mostra como as máquinas criadas pelo homem para servi-lo, hoje nos faz dependente delas, tornando-nos coadjuvantes das mesmas. Ou ainda mais sério, aquilo que o homem cria avança tanto em autonomia que pode destruí-lo, como é o caso das armas de guerra. No campo da economia, o debate se dá em torno da crescente produção que aumentou em favor da quantidade de homens que dela necessitava, mas que ganhou uma proporção tão grande que o próprio homem não é capaz de refletir sobre ela, nem de administrá-la, muito menos de pará-la. Já na ação política, Buber nos faz refletir sobre a vontade de poder do homem que o levou a provocar guerras, a exemplo da Primeira

[26] "la creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfago de las ocupaciones, pero cuantas veces el hombre vuelve a su remanso, a la realidad genuina de su vida, percibe de pronto la sima de su soledad y en ella experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana"

Grande Guerra, que resultou na destruição do humano e nos faz questionar sobre a essência do homem.

Buber não concorda com os princípios modernos que *sobrepõe a razão as demais dimensões do humano*, reconhecendo que o homem deve ser considerado em sua totalidade. Para Santiago (2008), enxergar o homem em sua totalidade é envolver todo o seu ser, pressupondo a superação de uma visão utilitarista, como meio para alcançar um fim. Ao considerar apenas uma parte do ser, o homem tornar-se reduzido apenas a um olhar, questão que pode ser perigosa, pois restringe as capacidades do humano e o mesmo pode não desenvolver potencialidades importantes para a vida comum.

Nessa perspectiva, consideramos que a vida não se desenvolve na *relação monológica*, do homem consigo mesmo, de modo isolado, mas nas diversas relações. A filosofia de Buber baseia-se no homem capaz de com todo o seu ser constituir relações. Essa preposição exige que o homem que quer se conhecer supere a solidão e comece a pensar a partir dela. Nesse processo, nem o individualismo, nem o coletivismo serão suficientes para explicar o que é o homem. No *individualismo* moderno, a pessoa aceita a realidade como ela é, aceita sua solidão como pessoa e sobrevive do seu imaginário, o qual não consegue abarcar a realidade. Já no *coletivismo* moderno, que acontece em razão do fracasso do individualismo, busca-se fugir da solidão mergulhando em grupos bem consolidados. Nesse coletivo, a responsabilidade própria de cada homem é substituída pela responsabilidade coletiva. Há no imaginário a seguridade da coletividade, que permite o contato do homem com o todo, mas perde-se a relação do homem com outro homem, restando a ilusão da massa.

Buber (1967) critica esse tipo de relacionamento, visto que não supera a solidão, mas sufoca-a, reprimindo a ânsia do ser em conhecer a si mesmo. A solidão só será superada quando o homem for capaz de reconhecer o Outro em sua alteridade. Como afirma Silva (2014):

> Só quando o indivíduo conhece o outro, em sua alteridade como a si próprio, como homem, conseguirá romper com a solidão em um encontro restrito e transformador. E, é certo: tal encontro não se dá de outro modo senão no âmbito do homem como pessoa. Tanto o individualismo como o coletivismo são incapazes de promover esse encontro [...] (SILVA, 2014, p. 58-59).

Esses extremos, individualismo e coletivismo, nos fazem acreditar que só há essas duas alternativas para a vida humana, levando-nos escolher entre uma delas. Buber (1967) aponta para uma alternativa genuína, como possibilidade de uma verdadeira relação do homem com o homem. Tal alternativa diz respeito a esfera do *"entre"*, o lugar das relações inter-humanas, onde ocorre o encontro do homem com a alteridade através da linguagem. Conforme o autor:

> A linguagem é apenas seu signo e seu meio, todo trabalho espiritual tem sido causado por algo assim. É o que faz do homem um homem; mas, seguindo seu caminho, o homem não apenas se desdobra, mas também se encolhe e se degenera. Suas raízes estão em que um ser procura outro ser, como este outro ser concreto, para se comunicar com ele em uma esfera comum a ambos, mas que supera o campo próprio de cada um. Esta esfera, que já está plantada com a existência do homem como homem, mas ainda não foi conceitualmente desenhada, eu chamo a esfera do "entre" [27] (BUBER, 1967, p. 147-148, *tradução nossa*).

É nessa esfera que algo acontece e transforma o homem, mesmo que seja um breve momento, pois "o que singulariza a natureza humana é o que acontece entre o homem e o homem e a dualidade dinâmica advinda desse entre" (PARREIRA, 2016, p. 64). Nesse encontro não se sobrepõe nem o indivíduo, nem o social, mas o Eu e o Tu se relacionam nessa "fina aresta" que nos leva a um caminho transcendente para a relação entre pessoas autênticas e a fundação de comunidades autênticas. Isto é, para o ser em sua totalidade, quer dizer, que se relaciona com o Outro, com a natureza e com o espírito, no atual encontro da vida. Segundo Carrara (2002, p. 89): "Espírito, para Buber, é a unidade de todas as faculdades dentro da personalidade que constitui a totalidade do homem". Na esfera do *entre* é que se dá a questão do *espírito* como força criadora. De acordo com Zuben (2008, p. 95), "O "entre", o "intervalo", é o lugar de revelação da palavra proferida pelo ser do homem. Esse "entre" é a própria palavra na sua força criadora de relação". Tal questão é bem definida por Buber ao constituir sua filosofia do diálogo que abarca uma ontologia da relação.

3.2 "NO COMEÇO É A RELAÇÃO": A ONTOLOGIA DO DIÁLOGO

O centro da antropologia de Martin Buber é a relação, a preocupação com o sentido da existência do homem em todas as suas manifestações, com o sentido de sua humanidade. Orientado por uma ontologia da relação ele consegue exprimir o sentido daquilo que de essencial acontece entre os homens. Essa esfera do *"entre"* se apresenta como categoria primordial, haja vista que, é nela que a palavra se revela como dialógica, como aquela que manifesta o ser, e, por isso, é também fundamento da existência humana. É por causa da palavra instauradora do ser e condutora do homem que a relação acontece.

A *palavra* encontra-se no cerne da filosofia do diálogo, ela é o princípio ontológico do homem, o meio pelo qual a ação criadora se revela. Desse modo, a palavra pode ser entendida

---

[27] El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del "entre".

também como o próprio modo de ser do homem, a forma de manifestar sua existência. Conforme Zuben (2008, p. 96), "como proferida, a palavra é, para Buber, uma atitude efetiva e eficaz (wirken) na medida em que atualiza o ser homem".

Buber (2004) aborda essa questão na obra *Eu e Tu*, apontando a linguagem dos primitivos, como aquela palavra que carrega em si a própria presença humana. Ele justifica tal acontecimento pela ausência de objetos na vida primitiva, oportunizando assim, a relação imediata, por isso, podiam comunicar a totalidade da relação. Eram expressões próprias de pessoas que se relacionavam no face a face, recheada de significados, se comparadas com as expressões usadas atualmente, que são desgastadas e vazias de sentido. O autor dá o exemplo da famosa expressão *"Olá"* usada por muitas pessoas, mas que não carrega em si uma originalidade, podendo ser utilizada em qualquer situação e por qualquer pessoa. Isso não significa, absolutamente, que deve se voltar ao estilo de vida pré-social para então se constituir vínculos significativos, mas o exemplo nos alerta para a necessidade da relação face a face. Para Buber (2004), o caráter original da palavra é aquele que advém das relações interpessoais e por serem repletas de emoções e significados, perduram na memória, haja vista que, apenas aquilo que possui sentido ganha lugar específico na lembrança.

O princípio fundamental da palavra é a inteira busca pela constituição de vínculos. "No começo é a relação" (BUBER, 2004, p. 63). Cada ser porta em si o desejo natural de vincular-se. Buber explica essa condição pela necessidade natural do homem desde sua tenra idade de relacionar-se com o mundo, conhecendo-o através de seus sentidos, contemplando sua realidade. E, ao crescer, deseja manipulá-lo, experienciá-lo; num processo daquilo que nosso autor chama de "instinto de tudo transformar em Tu" (p. 69), ou ainda "o Tu inato" (70). Esse aspecto nos alerta para o fato de que a palavra não se restringe a comunicação verbal, mas indo além dela, inclui as várias manifestações do ser humano.

Tal perspectiva nos revela que não é o homem que conduz a palavra originária, mas é ela que funda o ser, e por isso, está para além da razão humana. Ampliando a questão, Zuben (2004, p. 33) coloca: "Notemos aqui nítidas reminiscências judaicas sobre o sentido dado à palavra que não é logos (razão), mas *dabar*. A atitude de abertura do homem e a doação originária do ser formam a estrutura da relação Eu-Ser".

Logos e Dabar possuem o mesmo significado, o qual nos remete a *palavra*. Contudo, possuem sentidos diferentes: a primeira expressão, *logos*, vinda do grego, manifesta-se como *palavra*, no sentido racional do termo. Já a segunda, *dabar*, advém de uma expressão hebraica que possui o sentido de *palavra* enquanto ação criadora, a qual surge do inesperado e tem a capacidade de transformar o ser. Entretanto, para essa transformação acontecer é preciso a

abertura do homem a essa ação originária que forma o ser. Assim sendo, é preciso ultrapassar a fronteira da racionalidade e deixar-se penetrar pela relação autêntica.

Nessa perspectiva, a palavra constitui o modo de ser da pessoa na relação. Buber (2004) apresenta duas palavras-princípios que definem a atitude do homem de se vincular frente ao mundo ou ao ser. A primeira palavra-princípio é *Eu-Tu* e a segunda é *Eu-Isso*. O primeiro par de palavras é considerado como atitude essencial do homem, marcado pela reciprocidade no encontro; o segundo é visto como atitude cognoscitiva, marcado pela experimentação, utilização, uma atitude objetiva. Buber (2004) explica que a atitude do homem ante o mundo é dupla, e, por essa razão o mundo se apresentará de modo dual para ele. Nesse viés, o Eu jamais poderá se constituir sozinho, pois é dependente de uma daquelas formas de existir.

Buber deixa claro que a relação não é propriedade exclusiva do homem (cf. ZUBEN, 2004), mas que pode se realizar em três esferas: a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais. Na primeira esfera, a vida com a natureza, é o Tu que profere a palavra-princípio a criaturas que estão no nosso meio, mas não podem vir ao nosso encontro, ou seja, nos direcionar a palavra-princípio. Esse tipo de relação acontece no limite da linguagem, de modo que, ao entrar em contato com esses seres somente o homem pode lhe direcionar a palavra-princípio. E, por possuírem essências diferentes, a criatura que recebe a palavra não consegue responder de modo total ao homem. Por exemplo, ao estar diante de uma árvore o homem pode direcionar vários olhares para ela: vê-la como imagem, como movimento, espécie, um número, objeto a ser dominado, e entrar em relação com ela, tornando-a exclusiva para ele, mas ela não lhe fará o mesmo, embora possa se comunicar com ele. Buber (2004, p. 113) aponta outro exemplo desse tipo de linguagem que ultrapassa a voz, que é o caso dos olhos do animal, os quais guardam em si um grande poder de linguagem, e que nenhuma fala poderia traduzir, nem repetir o que esses olhos comunicam, permanecendo na ordem do mistério.

Na segunda esfera, a vida com os homens, a relação acontece de modo total, no qual o Eu profere a palavra-princípio e é correspondido pelo Tu. Ao contrário da árvore, o homem não pode ser considerado como objeto, como uma coisa a ser experimentada, utilizada ou dominada, mas como alguém a ser visto em sua exclusividade. Segundo Carrara (2002):

> O homem, na atitude *tu*, não é experienciável. Se eu digo *tu* a alguém, eu entro em relação com ele através da palavra proferida. Experimentar o *tu* seria distanciar-se dele, situando-o no tempo e no lugar. Isso o reduziria a um *isso*. O *tu* tanto pode ser uma pessoa como um objeto, uma árvore ou mesmo Deus. O que num momento foi experimentado como um *tu* pode, no próximo momento, ser experimentado como

> um *isso*. O *isso*, por sua vez, pode de novo se tornar um *tu*, mas é incapaz de permanecer um e não precisa se tornar um *tu* (CARARA, 2002, p. 84).

O Tu não possui limites, ele é completo; precisa ser considerado em sua essência, em sua totalidade. Somente o Tu é presença única e pode exprimir a linguagem completa. Nele a palavra dirigida encontra sua resposta, o ser encontra outro ser, pode reconhecer e ser reconhecido, abrir-se a essa relação. Consoante Zuben (2008, p. 96) "ao pronunciar a palavra Eu-Tu o homem torna-se pessoa, instaura-se a presença entre esse eu e o seu confrontante, o Tu".

Na terceira esfera, a vida com os seres espirituais, a relação é constituída de modo silencioso, haja vista que não há um diálogo externo, palpável aos sentidos; mas é a relação que gera a linguagem. Pois, é o espírito que produz a origem, que é pura potência, é ele condição para participar intimamente do homem no mundo, é ele que manifesta a palavra criadora (cf. BUBER, 1967), sendo incluída nele todas as outras esferas. Buber (2004) define essa relação com o que ele chama de Tu eterno, ou Absoluto, como a própria relação com Deus, que engloba todos os outros tipos de relação.

Dessas três esferas, Buber (2004) considera a vida com os homens como primordial à constituição do humano. Definindo a relação, Araújo (2014) afirma que:

> é a partir da relação que nos tornamos humanos, uma vez que a dualidade é um condicionante para se existir enquanto tal. O vínculo ontológico que fundamenta nossa condição primordial, a vida da relação, nos possibilita tornarmo-nos humanos na medida em que somos capazes de restabelecermos tal vínculo a partir da relação com o outro (ARAÚJO, 2014, p. 34).

Nesse sentido, destaca-se a relação *Eu-Tu*, haja vista que, o Tu é aquele que se encontra no face a face, correspondendo assim a qualquer ser diante do homem, não se limitando a pessoa. O Tu é aquele que se oferta, que não pode ser reduzido, nem explicado, nem objetivado, experimentado; o Tu é exclusivo, é ilimitado, total, gratuito. Entretanto, o Tu enquanto pessoa é o único onde encontramos a resposta a palavra-proferida, somente nele pode ela é considerada em sua totalidade e o espírito se revela por completo. Vale o destaque dessa relação, pois é nela que a filosofia do diálogo se manifesta com toda sua força.

O caráter essencial da relação *Eu-Tu* reside no sentido do encontro com o Outro, que se dá na relação dialógica, visto que "o homem se torna Eu na relação com o Tu" (BUBER, 2004, p. 70). Isso ocorre na esfera do interhumano, onde há o reconhecimento mútuo do ser em sua integralidade. Nessa esfera, o diálogo se constitui de modo genuíno, como possibilidade de reciprocidade plena, uma vez que o *Tu* "simultaneamente exerce e recebe a ação, sem estar, no entanto, inserido numa cadeia de causalidades, pois, na sua ação recíproca

com o Eu, ele é o princípio e o fim do evento da relação" (BUBER, 2004, p. 71-72). Assim, a finalidade da relação é o próprio encontro com o *Tu*.

Só nessa relação o ser experimenta a plenitude do encontro, pois é nela que a "alteridade essencial se instaura" (BUBER, 2004, p. 36); isto é, acontece o evento do reconhecimento mútuo do ser em sua singularidade. Tal encontro possui exigências próprias para sua realização. Uma delas é a abertura, outra é a doação. Abertura para receber o Tu, acolhendo-o da forma que se encontra, e doação, pois na relação há uma entrega para aquele que chegou. Para Buber (2004) essa ação requer uma oferta e um risco:

> Uma oferta: a infinita possibilidade que será imolada no altar da forma. Tudo aquilo que ainda há pouco se mantinha em perspectiva deverá ser eliminado, pois, nada disso poderá penetrar na obra; assim exige exclusividade própria do "face-a-face". Um risco: a palavra-princípio não pode ser proferida senão pelo ser em sua totalidade, isto é, aquele que a isso se entrega não deve ocultar nada de si, pois a obra não tolera como a árvore ou o homem, que eu descanse entrando no mundo do Isso (BUBER, 2004, p. 58).

Tal leitura revela que a oferta é um despojar-se daquilo que o Eu carrega em si, deixando que o próprio Tu revele-se, caso contrário, este último será apenas um reflexo do Eu e não manifestará sua exclusividade. Essa oferta já se torna por si um risco, visto que ao lançar-se o Eu não pode se camuflar, é, portanto, uma entrega total. O fato é que, na relação *Eu-Tu*, pressupõe-se que não há como esconder-se, pois à medida que oculto alguma parte do ser, a relação não é total e, por isso, não é genuína. Nesse sentido, o diálogo exige a coragem de sair de si mesmo, do isolamento, e abrir-se ao que se encontra diante de mim. Tal abertura pode também ser considerada como sinônimo de vulnerabilidade, ao passo que, nesse encontro, não há nenhuma barreira entre o *Eu* e o *Tu*, uma vez que ambos podem sair afetados. É esse aspecto que situamos o ponto central da relação dialógica, ela é capaz de transformar os que estão nela envolvidos.

Unidos a estes aspectos, destacamos as *características* fundamentais do *diálogo* para Buber (2004), a saber: gratuidade, reciprocidade, presença, exclusividade, imediatez, totalidade como vivência que ocorre na esfera do interhumano, espaço *entre.* Vale ressaltar que, tais características encontram-se interligadas, não devendo ser compreendidas como fenômenos isolados.

A *gratuidade* está relacionada tanto a graça, como ao *de* graça. A graça é aquilo que ocorre no encontro *entre* os homens. Ela pode ou não acontecer, visto que não há como ser planejada, nem depende do desejo de obtê-la. A graça acontece, como evento do espírito que dispensa explicações racionais. No encontro com o Tu o ser escolhe e é escolhido, se abre e é (co)respondido. Essa ação implica abertura e doação, mas não se efetiva apenas como

resultado de uma procura, pois, exige reciprocidade. O *Eu* pode proferir a palavra-princípio *Tu* e não receber resposta. Isso significa que houve da parte do *Eu* a oferta, mas sem resposta do *Tu* não há reconhecimento, não é possível falar em encontro, nem em gratuidade. A característica *de* graça relaciona-se ao fato de não esperar que o Tu lhe corresponda, não proferir a palavra esperando a contrapartida do retorno, pois a oferta precisa ser total.

Nesse sentido, a *reciprocidade* é o próprio sentido da relação, visto que, "o significado do diálogo não está em cada um dos parceiros, mas na troca que ocorre entre eles" (CARRARA, 2002, p. 85). Essa troca é a própria reciprocidade, não no sentido de ganhar algo, ou de esperar para receber a mesma coisa que foi oferecida, nem na mesma proporção; mas refere-se ao evento da relação que não ocorre no Eu e nem no Tu, mas *entre* ambos. Nesse viés, podemos dizer que a reciprocidade é "a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação" (ZUBEN, 2004, p. 34). Dela depende o diálogo genuíno, é no dizer de Santiago (2012, p. 163), "a condição para o diálogo genuíno, que só ocorre na mútua presentificação. Este é o critério maior segundo o qual podemos reconhecer o encontro". Assim, a reciprocidade tem a sua essência na autenticidade do diálogo ao reconhecer o Outro em sua diferença.

Esse mútuo reconhecimento gera a *exclusividade* do Tu, o qual se revela como único em sua singularidade. Segundo Buber (2004, p. 101) "O seu Tu é destacado, posto à parte, o único existente diante de nós". No encontro face a face o Tu ganha destaque, recebe atenção especial, não porque é o único existente, mas porque, naquele momento, é o que clama por uma resposta. A atitude de responder é reconhecê-lo em sua diferença, em sua peculiaridade enquanto pessoa singular.

Presença e presentificação são exigências do diálogo. A presença resulta de um fazer-se presente ao Outro, não sendo "algo fugaz e passageiro, mas [que] aguarda e permanece diante de nós" (BUBER, 2004, p. 60). Não se limita a figura física, nem ao tempo, ou ao espaço, mas ultrapassa esses sentidos, uma vez que o encontro é capaz de marcar o Outro. A presentificação é aqui a atitude de doar-se ao Outro e nele subsistir, isto é, afetá-lo numa intensidade a ponto de nele permanecer enquanto presença. Santiago (2012) denomina de prolongamento da relação, a qual ganha continuidade mesmo não estando mais na figura física da pessoa.

Esse tornar-se presente acontece em sua *imediatez*, isto é, sem barreiras entre o *Eu* e o Tu, sem mediações, sem meios que visem a fins. Tal característica exige o revelar do ser, que Buber (2009) assinala na distinção entre *ser* e *parecer*, de modo que, ao refletir o que pareço

ser, não sou, e então a relação dá-se mediada por máscaras. Revelar o próprio ser é não interpor entre o *Eu* e o *Tu* nenhum obstáculo, mas permitir o encontro recíproco.

Desse modo, a relação efetiva uma *totalidade* que "não é simples soma dos elementos da estrutura relacional" (BUBER, 2004, p. 35), mas envolve a totalidade do ser que se entrega por inteiro. No dizer de Araújo (2014, p. 39) "um ato totalizador de concentração no ser". Ela requer a reciprocidade do encontro, visto que o ser não pode atingir sua totalidade sozinho, é preciso que se encontre com outro ser na sua integralidade. Isto é, só há plena realização no encontro com o Outro, como diz Buber (2004, p. 59): "O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu". Tal relação ocorre no *inter-humano*, no face a face, como Buber (2009) afirma: "a esfera do interhumano é aquela do face-a-face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico" (p. 138).

Tal vivência é a experiência do *encontro* com o Outro, que não ocorre nem no isolamento, nem na multidão, mas *entre* dois. Apenas esse aspecto do face a face proporciona uma constituição do ser que encontra a si no Outro. Esse encontro possui um espaço propício para sua constituição, que é o que Buber chama de *entre*: "O 'entre', o 'inter-valo' é o lugar da revelação da palavra-proferida pelo ser. Este intervalo existe entre Eu e Tu e entre Eu e Isso" (BUBER, 2004, p. 34). É nessa esfera que se revela o que ocorre *entre* o *Eu* e o *Tu,* não nos sentimentos de um ou de outro, mas apenas entre ambos, e que é único e irrepetível. Cada encontro produz algo de novo, que é inesperado e inimaginável; não temos controle sobre ele.

Zuben (2008) resume bem os conceitos apresentados:

> O dialógico é para Buber a forma explicativa, por assim dizer, do fenômeno interhumano. O evento que acontece "entre" o homem e seu confrontante se revela como palavra, diá-logo. O interhumano implica a presença no evento do encontro mútuo. Presença tem a densidade de uma ação criadora, tal como a palavra falada, proferida, em virtude da qual ocorre o "presentificar" mútuo. Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação. O entre é, assim, a categoria ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação. Cada uma das palavras-princípio instaura um tipo de existência: a relação ontológica Eu-Tu e a experimentação objetivante Eu-Isso. Essa diferença ontológica se fundamenta no conceito de totalidade determinada na relação ontológica Eu-Tu ZUBEN, 2008, p. 96).

A relação exige mais do que sentimentos, requer decisão. Tal decisão converte-se em responsabilidade para com o Outro diante de mim. Buber (2004, p. 61) chama isso de amor: "Amor é responsabilidade de um eu para com um tu: nisto consiste a igualdade daqueles que ama, igualdade que não pode consistir em um sentimento qualquer [...]". Essa igualdade acontece justamente no espaço *entre,* no evento do encontro onde o Eu responde ao Tu e o reconhece como totalidade singular.

3.3 COMUNIDADE ENQUANTO RELAÇÃO

Buber (2012), embora influenciado pelas ideias de Ferdinand Tönnies, alude sobre um novo tipo de comunidade, a qual se afasta daquela definição formada a partir dos instintos naturais e primitivos. Buber classifica esse tipo de comunidade como antiga, ou pré-social. Para ele há duas formas antigas de comunidade: uma ligada à economia, preocupada com vantagens próprias; outra ligada a religião, considerada como seitas, preocupada com os benefícios sobrenaturais que Deus possa realizar, e ligadas a leis e dogmas. Segundo o autor, essas antigas comunidades, antes formadas em aldeias e tribos, hoje no contexto pós-social, não existem mais, ou existem como algo pessoal.

Buber acredita que a sociedade, estruturada por princípios ligados ao utilitário e a relacionamentos externos deve dar lugar a nova comunidade, orientada por princípios de livre-escolha e por relações mútuas. Questão que faz emergir uma conotação de responsabilidade pessoal do indivíduo para com a sociedade, e do Estado para com a sociedade.

3.3.1 O problema social

A ideia de comunidade buberiana revela o pensamento social e político do autor, usando a organização comunitária como alternativa para superação dos males sociais. Em seus primeiros escritos sobre comunidade, Buber (2012) ainda influenciado pelas ideias de Ferdinand Tönnies, diferencia comunidade e sociedade, considerando a primeira como aquela que tem como finalidade a interação viva entre homens, e a segunda como um organismo abstrato do Estado. No entanto, Buber explica que já não é mais possível voltar ao estado pré-social, no qual a comunidade era concebida como vida ligada aos instintos, mas é possível ir além da sociedade mecanizada e dos problemas trazidos por ela.

O problema social passa pela abstração do Estado, um instrumento administrativo, econômico, técnico-científico, mecânico, vazio, conceitual, e que em sua efetivação busca legitimar interesses dos grupos dominantes. Problemas que se evidenciam em uma realidade concreta, uma sociedade de massa, marcada pela alienação, solidão. É nesse cenário que também se observa a falsa polarização entre individualismo e coletivismo. No contexto pós-guerra, ainda vivendo o que acontecia nas ruas alemãs com o surgimento do nazismo, Buber (2012) debate sobre a relação entre pessoa e massa, discorrendo sobre temas como o indivíduo, a personalidade e a comunidade.

Para ele, o *indivíduo* é uma partícula que possui certa individualidade e, por isso, certa liberdade, mas que está ausente de qualquer direção, de qualquer função no todo. Tal indivíduo é considerado como adaptável, acomodável; ele se enquadra em qualquer lugar e em qualquer função que a massa ditar. A *massa*, por sua vez, é um agregado de vários indivíduos, que nada constitui, mas que alimenta o desejo de vir a ser algo. O indivíduo aceita a sociedade de massa como a única realidade possível. Esta, por sua vez, destitui sua capacidade de relação consigo, com os Outros e com o mundo, fazendo-o entrar num processo de alienação, no qual basta conformar-se e obedecer, seguir as regras e o ritmo do grupo. Ao abordar a problemática do advento social, Hannah Arendt (2016) debate sobre o surgimento da sociedade de massa, a qual impede a ação dos homens. Nas palavras da autora:

> Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a "normalizar" os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. [...] O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade (ARENDT, 2016, p. 50).

Esse modelo de sociedade tolhe toda espécie de vida entre os homens, toda ação espontânea, criativa, expressão da personalidade. As ações se transformam em algo predeterminado, iguais, mecanizadas; eliminando a autenticidade da pessoa. Conforme Carrara (2017, p. 65): "O indivíduo é conduzido pela massa quando se acha tomado pela tensão e incapaz de se expressar, deixando de ser personalidade para ser indivíduo. Se ele se entrega a ela ou se rende a ela no esforço para dominá-la, estará renunciando à sua individualidade". É a massa que indica como o indivíduo deve agir, já não há mais autenticidade e as relações já não são movidas pela inediticidade da vida, mas pelas leis e regras que fazem os interesses da massa. Até mesmo a vida privada é excluída em nome das exigências da massa.

Nesse viés, Buber (2012) argumenta que a *personalidade* só pode ser constituída na relação entre pessoa e mundo. Dessa forma, o conceito de *pessoa* é diferenciado do conceito de indivíduo, sendo aquela que estabelece relação autêntica com os Outros e com o mundo. Nessa relação sua personalidade é constituída, nunca na solidão, assim, comunidade e personalidade estão interligadas. A pessoa em relação a massa possui uma responsabilidade, que é a de dar uma resposta autêntica a ela. Isso não significa fugir da massa, ou negá-la, mas transformá-la; não aceitando-a como manda os ditames da sociedade, transformando os

indivíduos em meros trabalhadores, mas reacendendo nas pessoas seu desejo por relações, sua ânsia por comunidade.

Caso contrário, o indivíduo se afundará cada vez mais na *solidão humana*, intimamente relacionada ao sentir-se abandonado no mundo, a sentir-se só enquanto homem. Essa questão emerge como um dos primeiros problemas da sociedade massificada, visto que não há mais relações autênticas. Ao romper com a vida em comum, o homem começa a entender-se como só, como aquele que depende apenas de si, e por isso, cria a ilusão que se basta. No entanto, o vazio da solidão limita o homem, não permitindo que desenvolva sua personalidade, aquilo que tem de único. Dessa forma, se detém aos comandos externos e aos domínios do social, ficando preso aquilo que dita a massa. Conforme Buber (2012, p. 37): "Solidão é finitude e limitação, comunhão é liberdade e infinitude". Não é que a vida em sociedade isolou o homem uns dos outros, impedindo o contato e a convivência entre eles, mas a moldura do social produz um ar inóspito, no qual nada mais é familiar, podendo o lugar estar fisicamente cheio, mas o vazio permanece na alma humana (cf. BAUMAN, 2003), pois não há comunhão.

Tal realidade dos indivíduos aponta para dois caminhos: o individualismo e o coletivismo. Segundo Buber (2012) essas são alternativas problemáticas, pois nenhuma delas é real; a começar pelo próprio indivíduo, que não é real, pois é isolado da vida comum. O *individualismo* é um produto da imaginação, que constrói a falsa ideia de que o homem pode viver por si mesmo, alcançar sua autoafirmação, se "autoglorificar, em se autocelebrar como indivíduo isolado" (p. 124). É fantasia, pois não é um fato da existência humana, haja vista que, nenhum homem se constitui isolado. Nesse viés, por não se suportar como indivíduo, a segunda alternativa que encontra é o *coletivismo,* o qual é produto da ilusão, o qual promete realizar tudo pelo/para o homem, desde que ele se entregue como "peça" a máquina coletiva. Nela, ele já não possui mais responsabilidade pessoal, fica livre de si mesmo. Tudo isso vira mero devaneio, pois o que de fato existe é a massa, não a coletividade; e pior, "as massas, às vezes, levam a uma imensa ação histórica, até a ruína, ou a ambas; mas a coletividade, em virtude de sua própria essência, não leva a lugar nenhum" (BUBER, 2012, p. 125). Na compreensão de Parreira (2016):

> o individualismo contempla apenas parte do homem, impondo-lhe um relacionar-se só consigo mesmo, e que o coletivismo não visa à integração desse homem em sua totalidade, mas sim à sociedade. Ambos (individualismo e coletivismo) impeliram o homem a uma existência de solidão e não de vínculos (PARREIRA, 2016, p. 73).

Em meio a tais problemas sociais, Buber aponta uma terceira alternativa: a vida "homem-com-o-homem", a relação autêntica *entre* Eu e Tu, a qual só é possível na vida em comunidade. Em suas palavras:

> Creio que a sociedade, imensa inter-relação de muitos homens, só é real na medida em que consiste em relações autênticas entre os homens. Por outro lado, creio igualmente que o indivíduo atinge a realidade na medida em que se torna pessoa, isto é, um homem que estabelece relações com outros homens, com outras pessoas como pessoa, é responsável por eles e aceita a responsabilidade deles por sua própria pessoa. Ele os confirma como homens existentes e se deixa confirmar por eles como homem existente (BUBER, 2012, p. 123).

Percebe-se que a vida real depende da interação entre os homens, os quais se confirmam como pessoas à medida que se permitem formar pelo Outro, numa relação de responsabilidade recíproca. Isso revela o desejo humano por comunhão, por comunidade, a qual se concretiza na vida cotidiana de cada ser humano.

3.3.2 A Nova Comunidade: suas características

A comunidade como alternativa concreta de vida humana, se apresenta como possibilidade real a ser vivenciada pelos homens no contexto moderno. Buber (2012) ao debater sobre Educação para a Comunidade, em 1929, aborda esse projeto societário como *pós-social*, ou supra-social, pois não se limita a configuração proposta pelos moldes da sociedade e suas normas, mas extrapola suas estruturas. A principal função da comunidade assim pensada é a relação. A nova comunidade, idealizada por Buber, aspira pela mais íntima comunhão, retira o homem da solidão que não produz sentido algum e possibilita-o viver o grande sentido da vida: a comunhão humana.

Para Buber (2012), a comunidade deve englobar toda a vida, não apenas algumas áreas. Nesse sentido, ele critica a ideia de "alianças", por sua própria essência de manter o homem associado, mas não incluir toda a sua vida. Nas palavras do autor:

> É típico da "aliança" que os homens saiam de suas casas para irem ao local onde pertencem à aliança; afastam-se de suas ligações com a regularidade da vida a fim de atingirem a consagração. A aliança tem duplo fundamento. Não é jamais algo que engloba toda a vida natural do homem: a vida doméstica, a vida na rua, no trabalho... Engloba homens que se recolhem, se retiram da vida agitada e se associam para esta existência em comum, separada essencialmente daquela vida, tanto num sentido espacial como temporal (BUBER, 2012, p. 85).

A concepção de comunidade de aliança assinala um relacionamento orientado para ganhar benefícios com tal aliança. A pessoa se mantém ligada a comunidade como refúgio da vida cotidiana, onde pode esquecer os problemas e encontrar apoio quando preciso. Mas, a comunidade não consegue atingir toda a sua vida, a ponto de envolver seu ser em sua

totalidade, de modo a ser toda a sua vida. Para Buber, isso não pode ser considerado como comunidade autêntica, em razão de sua permanente visão sobre a totalidade da relação.

Ele aponta três características principais de uma comunidade, na visão supra-social. A primeira delas é que as relações devem ser *imediatas,* ou seja, o homem deve se relacionar diretamente com o Outro, não havendo nada que se interponha nessa relação. A segunda é a *totalidade* da relação, isto é, sem excluir nenhum aspecto do homem, mas considerá-lo por inteiro. A terceira é que *o homem não seja usado como meio para alcançar-se algum fim*, mas deve ser considerado como ser vivo que está diante de mim, assim como estou diante dele; tal característica nos aponta para a dignidade humana que deve ser conservada.

Buber (2012) não esconde o fato da dificuldade de realizar tais características na modernidade, na qual as relações estão sendo desprezadas e esquecidas, contudo, sua resposta para as impossibilidades dessa comunidade acontecer é a tentativa, pois sem ela nada mudará. Não adianta o desejo por comunidade se tal vontade não é colocada em prática, se não for levada a sério e como possibilidade real de vida. Comunidade é relação, e toda relação genuína quando acontece rompe com as lógicas e as estruturas pré-determinadas, elas independem dos moldes sociais, podem acontecer aqui, agora, desde que haja pessoas abertas ao encontro com Outras.

> Na verdade se eu pretender – sem dúvida de modo insuficiente – deduzir um autêntico conceito de comunidade a partir da situação da humanidade contemporânea, então comunidade significa, aqui e agora, multiplicidade de pessoas, de modo que sempre seja possível para qualquer um que a ela pertença estabelecer relações autênticas, totais, sem finalidades... de modo que exista tal relação entre todos os membros. (BUBER, 2012, p. 87).

É nesse ponto que o autor afirma que somente a mudança no interior de cada homem pode possibilitar tal acontecimento, haja vista que, é um processo que começa no interior e se estende para o externo. Esse processo requer a educação para a comunidade, a qual não é feita por teorias, estudando os conceitos como algo distante, imaginário; mas sim na experiência prática do dia a dia, vivenciando os aspectos de modo livre. Para isso, é preciso antes de ensinar o que *é, ser* comunidade; ensinar e aprender com a própria vida comunitária, pois "o que educa é o espontâneo" (p. 90), é aquilo que acontece de modo despretensioso, sem programar, sem busca por objetivos, fins a ser atingido; mas que faz parte da vida, que faz sentido porque é vivo e vivido. É a própria relação que educa. E aquele que ensina fala com a própria existência.

Essa relação educativa dependerá do voltar-se para o Outro como ele é, com nome e rosto, em sua unicidade, como assinala o próprio autor: "Este "voltar-se" recíproco de pessoa a pessoa não é algo que exige esforço ou reflexão, é algo muito simples, a saber: o encontro

do homem com seu semelhante" (BUBER, 2012, p. 94). Tal encontro é a própria vida humana, que se atualiza a cada nova relação e que depende de cada um em particular para existir. Vida que mais do que sonhada, precisa ser vivida no contexto que nos encontramos, mesmo que ele pareça insípido e inóspito, pois não podemos esquecer que, embora a comunidade buberiana se apresente como "uma vivência que pressupõe a relação *Eu-Tu*", ela "se constitui em meio à objetividade do relacionamento *Eu-Isso"* (SANTIAGO, 2012, p. 170-171), em meio ao ordinário da vida.

3.3.3 A comunidade enquanto realidade concreta: "o quanto posso realizar hoje?"

A problemática da concretização do ideal de vida em comunidade passa pela realidade marcada por princípios anticomunitários, que não se ocupa com as relações autênticas, capazes de possibilitar encontros genuínos entre os homens. Os moldes sociais, marcados pela urbanização, industrialização, próprias do capitalismo, não tem privilegiado a construção de comunidades, mas de uma sociedade em que predomina os interesses e a busca por vantagens individuais.

No debate acerca da relação entre *Estado e Comunidade,* antes mesmo de definir as características da nova comunidade, Buber, em 1924, discorre sobre essas duas esferas no contexto da Alemanha pós-guerra, e que nos serve como plano de fundo para entender a realidade atual e as possibilidades de vida comunitária hoje. O autor explica como o conceito e a realidade do Estado e da Comunidade foram vividos de modo imediato naquela época. A discussão se dá entre Estado que não permite a comunidade, e o desespero de fugir dessa realidade, com a ilusão do retorno às comunidades primitivas. Nesse sentido, tanto o Estado quanto a Comunidade assumem um caráter coercitivo. O primeiro se coloca como coerção consentida, as pessoas aceitam o Estado. O segundo, se coloca como coerção necessária, na qual o homem não pode existir sem.

O Estado se firmou como absoluto, independente das pessoas que o constituíam, sobrepondo-se sobre estas que o formava; adquiriu uma função normalizadora, irracional, que por lei se colocava como dominante da vida e morte dos sujeitos. Conforme Carrara (2017, p. 59) o Estado "deixou de agir de maneira racional e coerente de tal maneira que não se conciliavam seus atos com seus propósitos. Por oferecer segurança tanto interna como externa, o estado se tornou uma realidade coercitiva à qual não se pode resistir".

A comunidade, nesse contexto, aparece como o desejo desesperado de fugir dessa realidade, criando espécie de "ilhas", de "oásis", numa realidade assombrosa que não permite

a vida autêntica entre os homens. Tal desespero provocava o desejo por retornar as antigas comunidades, nos moldes primitivos. Buber (2012) discorda desse tipo de retorno, visto que exclui a realidade concreta. Para ele, a comunidade deve ser renovada dentro do contexto vivido, não como uma redoma que se protege da sociedade. Conforme Santiago (2012), o projeto de sociedade manifestado por Buber expressa "a preocupação com a unidade entre o que se apresenta como projeto futuro e as formas de vida necessárias à consolidação dele. É na realidade concreta que se pode compreender e encontrar respostas alternativas" (p. 169).

Com efeito, há Estados que possibilitam a constituição da comunidade, como a *Pólis*, na qual suas estruturas permitiam a relação imediata entre os homens; e outros que não favorecem tal realidade, como o Estado ocidental moderno, que é centralizador e torna dispersa e líquida toda autêntica forma de comunidade. O Estado centralizador é aquele que alimenta o desejo por aquilo que ainda não possui, e quando possui deseja mais e mais; é opressor quando se revoltam contra ele, e age com coerção com aqueles que tentam se esquivar de seus comandos. Para Buber (2012) esse Estado real indica, com uma linha, até que ponto se pode viver em comunidade. Em suas palavras:

> O Estado é *o status*, a situação, a condição peculiar da não-realização da verdadeira comunidade. É a linha que se desloca incessantemente, para usar uma expressão brusca, indicando o grau de coerção que deve existir e de que maneira ela existe. Esta situação, esta linha que mostra até que ponto os homens são livres e capazes, não deve ser concebida como linha de progresso. Esta linha mutável para cima ou para baixo é também, talvez, uma linha ascendente da possibilidade de realização da comunidade, da capacidade de o homem se encontrar com seu semelhante, a linha da espontaneidade, do encontro, da aptidão para viver com o outro e para o outro (BUBER, 2012, p. 72).

A linha que existe entre comunidade e Estado é abordada por Buber não no sentido apenas das estruturas sociais e comunitárias, mas, especialmente, no sentido das relações, das atitudes dos sujeitos. Tal compreensão permite-nos entender o grau de coerção que o Estado assume sobre a vida humana, envolvendo o homem de modo tão intenso que o ilude com a ideia de progresso que marca o discurso da modernidade, enquanto tira dele sua liberdade e capacidade de relação. A ideia de estar sendo favorecido pelo progresso moderno é tão inebriante que o homem passa a ser dominado pela mão invisível do Estado, achando que é livre e autônomo. A força coercitiva do Estado passa a determinar aquilo que pode ou não ser feito na sociedade, e o maior critério para essa decisão é o benefício que isso trará para o Estado.

No entanto, apesar da dura realidade, Buber é esperançoso e nos aponta para a possibilidade de superação do Estado, enquanto *status*, isto é, aquele que está dentro de nós e *entre* nós; para a realização da comunidade. Afirmar isso não significa eliminar o Estado

enquanto órgão político, pelo contrário, na perspectiva buberiana, somente pela política, na realidade da vida pública é possível se constituir a autêntica comunidade. Aquela que "se baseia sobre a verdadeira vida em comum dos homens, sobre a relação imediata entre eles, é a célula do sistema comunitário" (BUBER, 2012, p. 74).

Para constituir uma comunidade nessa realidade, Buber (2012) indica três passos possíveis para iniciar tal concretização. O primeiro é "*iniciar pela relação do homem individual com as realidades comunitárias*" (p. 77); de modo que, cada pessoa se envolva com uma comunidade, seja organizacional, seja institucional, como a família, o trabalho; que embora em crise, podem colocar o homem em relação imediata com o Outro. Isso nos leva a entender a preocupação do autor em não isolar o homem, tendência forte da modernidade, mas possibilitar encontros com outros homens para criar situações para a relação autêntica que não se enquadra em nenhuma estrutura, simplesmente acontece. O segundo passo, então, é *não fugir da crise que assola as relações, mas "penetrar na crise da comunidade com sua vida pessoal"* (p. 77-78), ou seja, deixar-se atingir por todo conflito e tensão provocado pelas relações, não desejando ocultá-los ou ter medo deles, mas enfrentar as questões profundas do ser humano. O terceiro passo é *"uma mudança na relação existente entre vida pública e vida privada"* (p. 78), ao passo que enquanto os relacionamentos utilitários fizerem parte da vida pública e dominarem a política, o mal do Estado permanecerá; mas, quando as relações inter-humanas, baseadas na totalidade da vida saírem do privado e ascenderem para o público a comunidade, enquanto princípio relacional, atingirá o Estado.

Pode até parecer uma utopia, e de fato, nunca será real se cada um não se responsabilizar em realizar isso no agora, no contexto em que vive. Buber critica o radicalismo de muitos que possuem um ideal de Estado e de Comunidade, mas não sabem lidar com a realidade concreta. Preservar o ideal é fundamental para não perdemos de vista o que almejamos, mas é preciso compreender que ele não será atingido na inércia, é preciso ação, a qual deve estar em conexão com o contexto, com aquilo que vivemos hoje. Buber (2012) fala sobre outra linha demarcatória, aquela que cabe a cada pessoa estabelecer diante daquilo que pode ou não realizar. A linha que se põe a cada manhã e leva o homem a se questionar: "o quanto posso realizar hoje?" (p. 73). Nessa compreensão, percebe-se a responsabilidade pessoal, colocando em questão a pessoa em sua realidade, pedindo-lhe uma resposta autêntica a cada nova situação. Essa atitude não depende de estruturas, não depende das condições, mas depende da visão humana sobre a vida, sobre o Outro, sobre o mundo. Assim, a comunidade se realiza nas estruturas e formas que vivemos, mas não se limita a elas. Nesse sentido, queremos destacar a alteridade como base para as relações entre as pessoas.

Aqui assinalamos a ética do interhumano apontada por Buber, a qual nos coloca diante da responsabilidade com o Outro.

3.4 A QUESTÃO ÉTICA DO INTERHUMANO: O RECONHECIMENTO DO OUTRO EM SUA ALTERIDADE

O inter-humano é considerado por Buber (2009) como categoria particular da existência humana. É desenvolvida na esfera do *entre*, e a pessoa encontra-se uma-com-a-outra numa realidade misteriosa. O domínio do inter-humano é aquele do face a face, no qual a relação é atualizada. Nesse encontro um aspecto fundamental é que o Outro não seja objetificado, considerado como coisa a ser experimentada, utilizada; mas, visto em sua autenticidade enquanto pessoa singular. De acordo com Silva (2014, p. 62): "É no âmbito do inter-humano que cada um é para o outro, um outro particular, consciente dessa importância. É para o outro um parceiro num acontecimento vivencial, mesmo que haja disparidade".

Esse aspecto significa que na relação o ser do homem é comunicado sem reservas, revelado em sua verdade. Um problema que se interpõe a essa vivência é a *aparência*, que Buber (2009) explicita como dualidade de *ser* e *parecer*. O pensador assinala duas espécies de existência humana, uma a partir da autenticidade e a outra a partir da imagem, as quais, em geral, apresentam-se juntas, mas é possível perceber qual a predominante no homem. A vida conforme o ser é aquela que estabelece relação com os outros de modo genuíno, sendo capaz de abertura e reciprocidade. Já a vida conforme a imagem se preocupa com a aparência refletida para o Outro, não é capaz de mostrar-se como é, pois tem receio do olhar do Outro sobre si. Nas palavras do autor:

> O homem que vive conforme o seu ser olha para o outro precisamente como se olha para alguém com quem se mantém relações pessoais; é um olhar "espontâneo", "sem reservas"; é verdade que, naturalmente, ele não deixa de ser influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem que pode ou deve despertar no outro, quanto à sua própria natureza. É diferente com o seu oposto: já que para ele o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro, isto é, o componente mais "expressivo" desta aparência, o seu olhar, ele "faz" este olhar; [...] ele fabrica um olhar que deve atuar como uma manifestação espontânea e, com bastante frequência, assim atua [...] (BUBER, 2009, p. 142).

Somente na vida conforme o *ser* o homem pode ser reconhecido em sua singularidade, pois tal vivência possibilita o diálogo genuíno, a realização do homem como pessoa. O próprio autor admite que isso não é algo fácil, e por isso, a aparência ganha lugar nesse processo, mas, nos alerta que a escolha por uma vida a partir da imagem não é genuína. A vida na legitimidade do ser exige uma autenticidade, correndo os riscos necessários. Carrara (2002, p. 88) afirma que a "condição indispensável para um diálogo real é a legitimidade do

que alguém tem para dizer, isto é, alguém tem de falar o que realmente tem em mente, superando toda aparência". O diálogo autêntico exige esse dispor-se das imagens e perspectivas para expor-se na verdade daquilo que se é. Araújo (2014) afirma que

> a relação Eu-Tu tem como condição a disponibilidade do Eu de se dar completamente ao encontro, sem reservas, sem esconder nada de si, sem quaisquer espécies de maquiagem que busquem esconder uma parte do seu ser; assim como, da aceitação do Outro integral, sem que se exclua parte alguma dele. (ARAÚJO, 2014, p. 42)

Insistimos na importância de considerar o homem em sua diferença, como pressuposto para o surgimento do diálogo, pois só tomando consciência do Outro como pessoa e considerando-a em sua essência é que conseguimos constituir uma relação verdadeira. Nesse movimento, a palavra-proferida o alcança como tal e o ser é capaz de confirmá-la em sua presença como pessoa em sua totalidade. Apenas na presença viva do Outro é possível assumir uma atitude de manifestação do ser, e, ao mesmo tempo, reconhecê-lo enquanto tal.

Contudo, na maioria das vezes o olhar lançado nos relacionamentos guarda em si uma característica limitadora do ser, não sendo capaz de reconhecê-lo em sua totalidade. Buber (2009) aponta três formas de olhares que limitam o homem: o olhar analítico, o olhar redutor e o olhar dedutivo. Conforme o autor:

> O olhar é analítico ou, pseudo-analítico, pois trata a totalidade do ser psicofísico como composta e, portanto, desmembrável, não somente o assim chamado inconsciente, acessível a uma relativa objetivação, mas também a própria corrente psíquica, que na realidade nunca é captável como existindo objetivamente. Redutor é o olhar porque ele quer reduzir a multiplicidade da pessoa, nutrida pela plenitude microcósmica do possível, a estruturas esquematicamente abrangíveis pela vista e recorrentes. E ele é dedutivo, pois supõe poder enquadrar em fórmulas genéticas a maneira de como o homem veio a ser, o seu devir, e ainda poder representar o dinâmico princípio central da individualidade neste devir através de um conceito geral (BUBER, 2009, p. 147).

Em outras palavras, o homem ao tornar-se objeto da ciência moderna[28] é dividido em "partes" para ser mais bem analisado; atitude que reduz a totalidade do ser, definindo o homem por limites verificáveis e regulares, delimitando-o em esquemas e estruturas pré-definidas, anulando o processo de novidade de cada ser. Zuben (2003, p.142) aponta que nessa sistemática das ciências humanas, a análise cientifica corre o risco de "eliminar o humano".

Outro fator que impede a esfera do inter-humano é a *imposição.* Segundo Buber, ela é um modo de influenciar o Outro de tal forma que este ache que a decisão tomada advém dele mesmo e não daquilo que lhe influenciou. Para demonstrar a situação ele usa o exemplo do propagandista, que não está interessado nas características individuais de cada um, nem no ser

[28] É importante ressaltar que Buber não exclui a importância da ciência moderna. Ele critica a exclusividade desse olhar racionalizante para o ser humano, limitando-o a objetificação (cf. BUBER, 2009, p. 148).

genuíno do homem, mas quer influenciar, e por isso, é indiferente aquele que se encontra diante de si, importando-se apenas com os números, sendo quanto mais, melhor. Em contrapartida, e na direção da relação genuína, Buber também afirma que é a *abertura* que nos leva ao princípio da dignidade da pessoa humana. Para exemplificar isso, ele aponta o educador como aquele que considera cada indivíduo em sua singularidade, e, por conhecê-lo intimamente pode levá-lo a potencializar seu ser, pois "crê que, em todo homem, o certo está instalado de uma maneira singular, de uma maneira única, própria da sua pessoa" (BUBER, 2009, p. 151). Essas características, imposição e abertura, nos apontam para a ontologia do inter-humano, a qual depende inteiramente da relação entre os homens em sua integridade, isto é, na reciprocidade da ação que permite a valorização do humano, na conversação genuína.

A conversação genuína possui três exigências apresentadas por Buber (2009, p. 153,154), a saber: 1. "voltar-se para o parceiro dá-se numa verdade total, ou seja, é um voltar-se do ser", aqui está presente o elemento do dialógico, visto que é pela palavra que o ser pode voltar-se inteiramente para o Outro, num processo de reconhecimento daquele que está presente e lhe escuta, e de confirmação de si; 2. "trazer a si mesmo para ela [conversação genuína]", pois aquele que fala, que profere a palavra-princípio, revela a si mesmo, e por isso deve ser fiel a si, e ter a coragem de não ocultar o que pensa, mas trazer a tona tudo que é e que tem a dizer; 3. "superação da aparência", tendo a coragem de expor-se como de fato é, não usando de imagens/máscaras ocultando sua verdade, mas estabelecendo o diálogo.

O diálogo é *resposta* ao Tu que me dirige a palavra. Ora, ao mesmo tempo em que somos capazes de proferir a palavra, ela também clama por nós, mas nem sempre estamos abertos a ela, nem sempre a percebemos, a acolhemos. O ato de perceber essa posição é chamado por Buber (2009, p. 43) de *tomada de conhecimento íntimo*, isto é, o Eu se dá conta de que deve ir além da ação de observar ou contemplar. É preciso agir, respondendo ao Outro naquele ato de reconhecimento de sua totalidade.

Este ato de resposta sintetiza o conceito de *responsabilidade* aludido por Buber. Tal responsabilidade acontece, pois a palavra que é dirigida ao homem é exclusiva a ele, isto é, somente ele pode respondê-la. Segundo Carrara (2002):

> A resposta gera a responsabilidade. Seja na omissão, seja na ação, a nossa resposta é dada, fazendo com que penetremos na situação que é inédita. Responder ao momento é responsabilizar-se por ele. Não é necessário nem nomear o emissor da palavra a que estamos respondendo. Mesmo que se rejeite a presença de Deus, ela pode ser experimentada no sacramento do diálogo.
> No diálogo autêntico, *cada um dos participantes tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de*

> *estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva* (CARARRA, 2002, p. 86).

Nessa leitura, percebe-se que a relação exige uma atitude de atenção à palavra que nos é dirigida. Buber alerta para o fato de que isso ocorre nos momentos concretos do dia a dia, nos acontecimentos simples do cotidiano, naquilo que vemos, ouvimos, sentimos. Assim, pressupõe-se que o homem esteja atento e seja capaz de perceber esses pedidos. Do mesmo modo, ao respondermos ao momento também nos responsabilizamos por ele (cf. BUBER, 2009, p. 50).

Consideramos que ao respondermos ao homem enquanto Tu essa resposta se transforma em *responsabilidade ética* com o Outro. Responsabilidade esta que se apresenta como pessoal, intransferível, posto que é diante de mim que o Outro se encontra, e é de mim que espera tal resposta. Como diz Buber (2009, p. 86): "a responsabilidade genuína, novamente reconhecida, onde aquele que me confiou um bem exige-o de mim e eu devo abrir as mãos ou elas petrificarão". Significa dizer que todo ser diante de mim, no face a face, pede-me uma resposta, e cabe a mim a responsabilidade de abertura a ele e permitir que a graça aconteça. Nesse caso, a resposta é individual, não coletiva.

Tal problemática nos alerta para a necessidade de reconhecer o Outro em sua singularidade, nessa resposta individual que cabe a cada um. Araújo (2014), em análise sobre tal, afirma que:

> A relação dialógica, a relação Eu-Tu, não se dá através da função social do outro, isso porque o Tu se oferece na presença não a partir de um ato representativo. Na relação dialógica, a palavra que suscita a invocação recebe a resposta, fato que faz a reciprocidade romper com o imanentismo do Eu e torna possível o encontro dialógico. A reciprocidade que anima a relação genuína é considerada por Buber como responsabilidade. Ele entende por responsabilidade a resposta dada ao Tu que nos conclama à instância viva da relação originária. A resposta aqui citada se realiza a partir do encontro interhumano numa atitude de pura ação diante do ser (ARAÚJO, 2014, p. 44).

É essa responsabilidade pessoal que pode nos conduzir a uma ética da alteridade. Essa responsabilidade revela-se fundamental aos Direitos Humanos, compreendendo-os a partir de uma ética da alteridade, de reconhecimento do Outro em sua singularidade. Ao discutir essa questão, considerando as contribuições de Emmanuel Lévinas, Douzinas (2009) afirma que tal ética é um humanismo da outra pessoa, pois desafia a forma de enxergar o Outro na relação, reconhecendo que "o outro vem primeiro" (p. 354), ele se constitui numa exigência para meu existir e para o diálogo acontecer. Nessa compreensão do primado do Outro, o autor assinala que "o signo do Outro é o rosto" (DOUZINAS, 2009, p. 355), o que coloca o *Eu* no encontro face a face, que o torna único para mim e que exige uma resposta, esta como a essência da ética. Compreender que "o Outro é incomparavelmente singular" (p. 356), e sua unicidade

não se limita a leis e regras, pois, é a sua humanidade que o torna único. O autor assim caracteriza o sentido dessa singularidade que nos marca: “Sou único porque sou a única pessoa a quem o Outro singular solicita minha resposta e minha responsabilidade aqui e agora à sua demanda” (DOUZINAS, 2009, p. 356).

O ato de resposta ao Outro diante de mim pressupõe a ação do ouvir:

> Ouvir a palavra que te é dirigida, por mais desafinado que seja o som com que ela fira o teu ouvido, – e não deixar ninguém interferir! Dar a resposta vinda das tuas profundezas, onde vibra ainda um sopro daquilo que te foi insuflado, – e a ninguém é permitido te influenciar! (BUBER, 2009, p. 112).

Estar atento ao Outro que se dirige a mim é, portanto, o passo fundamental para possibilitar a relação *Eu-Tu*. Gadamer (2001) ao discutir sobre a *Incapacidade para o diálogo*, aponta para o problema da *incapacidade de ouvir*, compreendida em sua forma objetiva, aparece ligada ao “monólogo que caracteriza a civilização científica de nossos dias com a tecnologia informacional” (GADAMER, 2002, p. 251). Um exemplo desse tipo de monólogo é o diálogo pedagógico, no qual o professor detém a fala e os estudantes apenas escutam. Outro empecilho ao diálogo, segundo Rohden (2002), são os dogmas, o ceticismo, a alienação política e social, visto que limitam o processo de comunicação que deveria ocorrer sem barreiras.

Recusar ouvir alguém é expressão de uma violação a sua humanidade, visto que é o mesmo que negar sua diferença, excluí-lo, recusar-se compreendê-lo. Nesse sentido, ouvir e compreender, assim, estão diretamente ligados, especialmente no que pese a hermenêutica enquanto movimento de compreensão e sentido. E compreender relaciona-se a reconhecer o Outro em sua alteridade, que é condição para a realização do diálogo autêntico, permitindo que a palavra chegue a mim e suplique por uma resposta que somente eu posso dar. Buber (2009) destaca o caráter pessoal dessa resposta, que só será autêntica se partir de mim, do mais profundo do meu ser. Nesse sentido, a resposta dada ao *Tu* na relação é uma resposta ética, de modo que reserva a verdade do *Eu* e dirige-se ao *Tu* como ser genuíno.

Tal ética encontra-se, muitas vezes, ameaçada pelo primado do grupo sobre o indivíduo, de modo a colocar como superior às decisões coletivas, suprimindo a responsabilidade pessoal de cada indivíduo. É certo que cada pessoa faz parte de uma comunidade, na qual nasceu e/ou se desenvolveu, e/ou escolheu pertencer, e essa experiência é fundamental para constituição do ser que se forma na relação com o Outro. Contudo, essa relação com o grupo não deve ser colocada como justificativa para esquivar-se da resposta que só a pessoa pode oferecer. Aqui a ética pessoal é colocada em questão, a qual é experimentada na esfera do inter-humano.

A resposta individual revela a coragem do homem de ser, superando o aspecto do aparecer. Mesmo que todos optem por um lado, se sua consciência e compreensão do sentido da responsabilidade com o mundo apontam para outra decisão, chegou a hora de deixar a resposta sair de sua profundeza e ser lançada a superfície, mesmo que ela não tenha a força do coletivo e não o agrade. É preciso que o indivíduo assuma a responsabilidade pela sua resposta. Nas palavras de Buber (2009, p. 114): "Com a minha escolha, decisão e ação – fazer ou não-fazer, intervir ou perseverar – eu respondo à palavra, ainda que insuficientemente, mas com legitimidade; eu respondo pela minha hora". O que está em jogo não é ganhar ou perder, mas ser autêntico, ser ético.

Desse modo, a problemática encontra-se propriamente no fato do esquivar-se da resposta, preferindo a omissão. O grupo pode ser celeiro de discussões, de levantamento de questões, de orientação, mas não pode (ou não deveria) se sobrepor a decisão pessoal do indivíduo. Tal questão associa-se à necessidade de enxergar o Outro e de se enxergar, como ser singular, e não apenas com o olhar que o delimita a participante de um grupo, uma vez que o ser está para além disso. Quanto a isso, Buber (2009) afirma que é necessário partir da profundidade da existência de cada ser, "na qual se conscientiza intimamente do acontecimento" (p. 116), ou seja, está atento àquilo que lhe acontece para assim poder responder aos fatos e às pessoas que lhe exigem uma resposta.

Além disso, o grupo não é garantia de constituição de relações autênticas, ele pode até favorecer esse encontro, mas não é condição essencial, nem certeza da efetividade da relação *Eu-Tu.* Para que haja essa relação é necessário a abertura e a responsabilidade para com o Outro. Nesse caso, voltar-se para o Outro traz consigo o caráter ético de não torná-lo meu objeto, mas reconhecê-lo como ser único que se encontra diante de mim. Conforme Santiago (2012):

> O voltar-se para o outro, reconhecendo-o em sua singularidade, e, por isso, como ser único, é uma das fundamentais questões que se coloca à relação. Pressupõe a superação da visão analítica e redutora, assumindo uma atitude na qual o outro é reconhecido como pessoa, como uma totalidade que se coloca diante de minha face e à qual eu dirijo a palavra, confirmando-a, assim como ela a mim (SANTIAGO, 2012, p. 170).

A atitude de reconhecer o Outro como pessoa exige um olhar para a sua humanidade. Nesse movimento, o olhar lançado está livre de representações e estereótipo, a pessoa é reconhecida e valorizada em sua alteridade. Sabe-se que efetivar essa ação na realidade atual, a qual enfrenta problemáticas que atingem o humano, como o individualismo, a cultura de exclusão, divisão e competição na sociedade; não é simples.

Essas proposições compõem o horizonte que fundamenta a problemática do inter-humano relacionado aos direitos humanos, a partir do seu compromisso com o princípio da dignidade da pessoa humana. Assumimos esse olhar na análise da vivência da Comunidade Católica Manain, que inserida nesse contexto social-político, situa-se nele como experiência religiosa de constituição dos vínculos interpessoais. A seguir apresentamos o caminho percorrido para abarcar esse objeto de estudo.

4 A BUSCA PELA COMPREENSÃO DOS SENTIDOS: INTERPRETANDO O FENÔMENO

A pesquisa é um caminho que proporciona o encontro com o *ser* e o desvelamento dos fenômenos. A *hermenêutica* é uma via capaz de auxiliar nesse caminho, uma vez que, coloca em questão o problema da compreensão humana, como apreensão de sentido, e a *fenomenologia*, que evidencia o problema da essência das experiências humanas. No caso desse estudo, a hermenêutica fenomenológica está em consonância com o referencial teórico assumido, uma vez que a filosofia buberiana nos coloca frente ao exercício da busca do que é o homem, em sua relação com os Outros e com o mundo. Assim como, o estudo situa-se no âmbito das *pesquisas qualitativas*, que abarcou uma *pesquisa bibliográfica e empírica*, visando tanto o sentido do texto em sua especificidade, quanto o sentido da realidade investigada.

4.1 O EXERCÍCIO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: "É NECESSÁRIO MERGULHAR NA ÁGUA"

O ato de pesquisar coloca o pesquisador frente à atitude de autorreflexão, de encontro com o Outro e dos sentidos dos fenômenos. Ela possibilita uma aproximação do contexto construído pelos diversos significados, formados, por sua vez, pelas várias singularidades. Compreender tais questões se apresenta como um desafio, exigindo a coragem de sair de si mesmo e ir ao encontro do Outro, abrir mão de sua realidade para caminhar em direção a experiências outras. O que não significa que o pesquisador abandona suas convicções e a realidade que vive, mas, que as mesmas não podem impedi-lo de refletir sobre outros modos de pensar, ser e agir. Pelo contrário, os conhecimentos construídos e as experiências vivenciadas serão o ponto de partida para compreender essas outras formas de vida. Vale ressaltar que não se trata apenas da percepção do pesquisador para com a realidade estudada, mas também os sentidos próprios que despontam da mesma. Em uma palavra: os sentidos da pesquisa acontecem na *relação entre* pesquisador, pesquisado e o contexto que se apresenta como pano de fundo.

Tal movimento nos coloca em consonância com a filosofia buberiana, defendida no referencial teórico, a qual exige a atitude essencial do homem, de reconhecimento do Outro em sua alteridade, indo na contramão de uma atitude cognoscitiva, marcada pela experimentação, objetivação do Outro. Modos de existir sintetizados nas palavras-princípios *Eu-Tu* e *Eu-Isso*. Em termos metodológicos, o pesquisador corre o risco de reduzir o homem a

mero objeto de estudo, considerando-o em termos analíticos, desmembrando-o em áreas distintas e separadas, sem estabelecer relação entre elas; formando assim um olhar redutor para o homem, haja vista que não é capaz de considerá-lo em sua totalidade, e um olhar dedutivo, buscando enquadrar a pessoa em fórmulas, teorias ou hipóteses (Cf. BUBER, 2009, p. 147).

Como forma de consolidar tal compreensão, Andrade e Holanda (2010) discutindo sobre a pesquisa qualitativa, afirmam que Buber sustenta a ideia

> da influência mútua ao destacar, em grande parte de sua obra, que o humano se estabelece na relação, ou conforme sua própria terminologia, na esfera do *interhumano*. Esse posicionamento corrobora as características da pesquisa qualitativa, em que se destaca a parceira perquisador-pesquisado: uma singularidade que influencia o outro em um contexto específico (ANDRADE E HOLANDA, 2010, p. 260).

Nesse sentido, a presente pesquisa situa-se no âmbito das *pesquisas qualitativas*, visto que "é uma pesquisa interpretativa, com o investigador tipicamente envolvido em uma experiência sustentada e intensiva com os participantes" (CRESWELL, 2010, p. 211). O que exprime dizer que se constitui uma relação entre pesquisador e membros participantes, uma vez que o sentido da existência humana não se dá fora do mundo e das relações. Tal mundo, diz respeito ao "ambiente natural" que os participantes vivenciam, não sendo uma situação fictícia, ou laboratorial. Em tal estudo, o pesquisador é considerado "como um instrumento fundamental", ao passo que todo procedimento de coleta e análise de dados é por ele realizada, constituindo sentidos da existência humana, a qual é compreendida a partir de "múltiplas fontes de dados", isto é, vários instrumentos que possibilitem a relação com os sujeitos e a construção dos significados. Tal construção ocorre através da "análise de dados indutiva", entendendo os casos em suas particularidades para elaboração de um sentido que tente explicar o contexto. Esse sentido advém especialmente do "significado dos participantes", de suas vivências e concepções, e não propriamente da teoria assumida. O que não dispensa a obtenção de uma "lente teórica" para orientar seu percurso, mas indica certa flexibilidade no "projeto emergente", a depender daquilo que a realidade estudada lhe exige (Cf. CRESWELL, 2010, p. 208-209).

A partir dessa perspectiva, e abraçando a proposta do referencial teórico, assumimos o exercício baseado numa *antropologia filosófica*, que segundo Buber (1967) não pretende reduzir os problemas filosóficos à existência humana ou fundar disciplinas filosóficas, mas objetiva conhecer o homem em sua totalidade. Desse modo, o pesquisador não se contenta em considerar o homem como objeto qualquer presente na natureza, como faz a antropologia enquanto ciência particular; mas, aprofunda a questão através do exercício filosófico de

reflexão sobre si enquanto pessoa. Este é o núcleo central da antropologia filosófica: reconhecer o homem em sua singularidade presente na diversidade de pessoas humanas. Nas palavras de Buber (1967, p. 20, *tradução nossa*): "O princípio da individuação, que alude ao fato fundamental da infinita variedade de pessoas humanas em cuja virtude cada uma é feita de maneira mais peculiar e singular, longe de relativizar o conhecimento antropológico, empresta, ao contrário, seu núcleo e estrutura"[29]. Ou seja, é pelo fenômeno das singularidades que o homem pode ser compreendido em sua humanidade, visto que, se trata sempre de pessoas e situações únicas que nos pedem uma posição frente às mesmas. Isso se apresenta revolucionário, "uma vez que até então se predominava a dialética sujeito-objeto" (SILVA, 2014, p. 54).

Assim entendida, a antropologia filosófica exige do pesquisador a atitude essencial de dizer Tu aquele que se encontra diante dele, não o considerando como objeto, mas como pessoa reconhecida em sua peculiaridade, a qual é constituída nas relações que estabelece. Desse modo, a pesquisa também se apresenta como uma oferta e um risco (Cf. BUBER, 2004), de modo que cobra do pesquisador um despojar-se de ideias fixas e padronizadas que tentem enquadrar o Outro em suas teorias, eliminando toda expectativa, dando assim, oportunidade para que o próprio Tu se revele. Assim, a oferta do pesquisador diz respeito a um lançar-se na realidade investigada, isto exige abrir-se a experiência, deixar-se atingir e então poder vivenciar o humano em sua totalidade. Consoante Buber (1967):

> Você não conhece o estilo de quem, enquanto fica na praia, vê maravilhado a fúria cintilante das ondas, mas é necessário mergulhar na água, você precisa nadar, alerta e com toda a força, e haverá até um momento em que pareceremos estar prestes a desaparecer: dessa forma, e não de outro modo, a visão antropológica pode surgir. Enquanto nos contentamos em possuir como um objeto, não interagiremos com o homem, mas, como mais uma coisa entre outras, e a totalidade que tentamos capturar não estará presente para nós; e, claro, para poder capturá-la, você precisa estar presente. Não é possível que percebamos, senão por um "estar presente" efetivo oferecido a nós, mas, nesse caso, sim, percebemos, ou realmente compreendemos, e então o núcleo de cristalização é formado.[30] (BUBER, 1967, p. 20-21, *tradução nossa*).

[29] El principio de individuación, que alude al hecho fundamental de la infinita variedad de lãs personas humana en cuya virtud cada una está hecha a su manera peculiarísima y singular, lejos de relativizar el conocimiento antropológico le presta, por el contrario, su núcleo y armazón.

[30] No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica. Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar; y claro que para poder captarla tiene que estar presente. No es posible que percibamos sino lo que en un "estar presente" efectivo se nos ofrece, pero en ese caso sí que percibimos, o captamos de verdad, y entonces se forma el núcleo de la cristalización.

Tal abordagem nos faz perceber que é não é possível compreender o humano fora da constituição de vínculos, pelo contrário, o estudo sobre as problemáticas do ser humano requer um envolvimento, um diálogo capaz de transformar ambas as partes. Destarte, tal estudo antropológico não se satisfaz com a mera observação do fenômeno, mas exige uma reflexão acerca do homem, solicitando do pesquisador a atitude ativa de entrar na concretude da vida humana, disposto a sofrer os riscos que essa experiência pode trazer a fim de compreender os sentidos que dela despontam. Contudo, Buber (1967) não descarta que ao mergulharmos na experiência, precisamos nadar alerta e com força, o que significa dizer que é necessário o pesquisador usar de estratégias específicas para a investigação, visto que, assim como entrar no mar sem saber nadar é um perigo; aquele que começa uma pesquisa sem está preparado pode levar a investigação a perder. Como alerta Alves-Mazzotti (2001) é necessário um grau de estruturação para desenvolver uma pesquisa, como por exemplo, o objetivo, as questões que o impulsionam, alguma base teórica para orientar seus passos e critérios na coleta de dados. Desse modo, revela-se fundamental usar os instrumentos necessários e adequados para o que a pesquisa solicita. A seguir, apresentamos nossos procedimentos metodológicos, os quais nos permitiram "entrar no mar" e compreendê-lo.

4.2 A ABORDAGEM HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA: CONSTRUÇÕES MÚTUAS

Como forma de entender a exigência da pesquisa qualitativa em sua relação com a antropologia filosófica, faz-se necessário aliar-se a abordagem de investigação que nos permita chegar aos sentidos que despontam das relações humanas. Assim, assumidos a abordagem da *hermenêutica fenomenológica,* que visa compreender o sentido dos fenômenos, indo além da mera descrição deles, se ocupando com a sua essência. Tal sentido diz respeito à própria existência do ser humano, como ser no mundo, cuja existência nos permite compreender o sentido dos fenômenos, bem como, estes últimos nos auxiliam na apreensão sobre o humano. Isso ocorre, pois, é na relação entre singular e todo que o sentido emerge (Cf. CORETH, 1973).

Definindo a hermenêutica, Coreth (1973, p. 1) afirma que a mesma significa:

> declarar, anunciar, interpretar ou esclarecer e, por último traduzir. Apresenta, pois, uma multiplicidade de acepções, as quais, entretanto, coincidem em significar que alguma coisa é "tornada compreensível" ou "levada à compreensão". Isso acontece em qualquer enunciado linguístico, que pretenda despertar uma compreensão, tornando algo inteligível.

Nessa leitura, percebe-se que a compreensão é alcançada através da linguagem, a qual se configura como portadora de sentido. Aqui não se pode confundir linguagem com língua, haja vista que, essa última é considerada como instrumentos para o homem descobrir o mundo, a linguagem por sua vez "oferece a totalidade de uma cosmovisão e é somente nessa totalidade já enunciada verbalmente que consiste objetividade", a qual deve ser entendida na sua totalidade (CORETH, 1973, p. 29). Desse modo, é por possibilitar a compreensão do homem que vive no mundo que a linguagem permite o sentido que surge na relação entre ambos.

O estudo hermenêutico foi usado inicialmente em âmbito teológico tendo por objetivo interpretar as doutrinas e escrituras bíblicas, por apresentarem problemas de interpretação. A hermenêutica surge nesse contexto como a "arte da compreensão". Com o decorrer do tempo, outros textos começaram a apresentar problemas de interpretação, exigindo um modo próprio de compreensão, o que fez a hermenêutica ser utilizada em outras áreas, como é o caso da filosofia, por exemplo. A influência dessa área na hermenêutica coloca em questão o significado por trás do ato de compreender, aspecto filosófico que adentra na essência da finalidade hermenêutica (Cf. CORETH, 1973).

O problema filosófico posto no "o que é compreender?" revela o conceito básico e objetivo da questão hermenêutica, a qual passa da compreensão imediatista dos estudos/leituras bíblicas, para uma compreensão que leva em consideração os múltiplos aspectos particulares que influenciam num contexto que é traduzido no discurso e situações (cf. Idem, p. 19). A partir do momento que o estudo hermenêutico torna-se método das ciências humanas, o ato de compreensão transforma-se, preocupando-se com "o indivíduo em sua peculiaridade e em sua significação" (idem, p. 20), a qual não se separa do contexto em que o mesmo está inserido. Dessa forma, o sujeito é compreendido pela sua vivência; a mesma, por sua vez, é entendida a partir do sujeito.

Com esse olhar, destacamos a importância desse estudo para o âmbito dos direitos humanos, pois, a partir dele pode-se estudar a compreensão do homem e descobrir seus sentidos dentro da realidade vivida. Nesse sentido, há uma necessidade de interpretação numa perspectiva ampla, a qual só é favorecida no contato com a experiência, isto é, com o vivido, pois "à compreensão dos fenômenos estudados [...] somente surgem quando situados" (ANDRADE E HOLANDA, 2010, p. 260). Assim, a compreensão é realizada durante todo processo de pesquisa. Esse viés coloca em destaque a pesquisa na abordagem fenomenológica, uma vez que

> identifica a "essência" das experiências humanas relativas a um fenômeno, como descrito pelos participantes de um estudo. Entender as "experiências vividas" identifica a fenomenologia como uma filosofia e como um método, e o procedimento envolve o estudo de um pequeno número de sujeitos através de um envolvimento extenso e prolongado para desenvolver padrões e relações de significado (CRESWELL, 2010, p. 32).

É através dos fenômenos que se percebe o sentido posto numa dada realidade, pois o mesmo é capaz de envolver o sujeito e suas relações na experiência e contexto vivido. Desse modo, a pesquisa na abordagem hermenêutica fenomenológica permite compreender os sentidos dos fenômenos, pois é no contato com a "experiência para obter descrições compreensivas que darão a base para uma análise estrutural reflexiva criando um retrato da essência da experiência" (HOLANDA, 2006, p. 370-371). Assim, a atribuição de sentido a experiência pesquisada dá-se através do diálogo entre os sentidos que emergem de tal realidade e o horizonte de compreensão do pesquisador. Tais proposições não se restringem em descrever a realidade vivenciada, mas assume a responsabilidade de compreendê-la, buscar os sentidos que dela emergem e assim interpretá-los. Aspectos que são construídos numa interação mútua evidenciadas na experiência vivida.

Tal abordagem orienta esse estudo à medida que nos propomos compreender o sentido de ser/viver em unidade proposto pela Comunidade Católica *Manain*, como expressão da afirmação da dignidade da pessoa humana assumido pelos Direitos Humanos no reconhecimento e respeito à diferença. Objetivo que nos orienta na investigação da realidade estudada, compreender seu modo de vida e como ele se relaciona com os direitos humanos. A abordagem da hermenêutica fenomenológica nos conduziu no processo de coleta e análise de dados, ao passo que não basta contar os fatos, mas "é preciso observar, compreender, analisar o outro" (MALHEIROS, 2011, p. 189). A dimensão da *compreensão* foi alcançada a partir da síntese dos sentidos que emergiram da realidade investigada, através dos diálogos construídos nas entrevistas, dos documentos analisados e do olhar construído pela pesquisadora, a partir das lentes teóricas.

4.3 A BUSCA PELO SENTIDO: DELINEANDO OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Considerando o olhar anunciado e a sua importância para compreender o sentido dos fenômenos que envolvem a existência humana, a pesquisa almejou alcançar essa experiência em sua amplitude, a partir da busca de significados da experiência. Tal caminho foi construído baseado na "relação constante entre quatro diretrizes: a teoria, o momento empírico, os instrumentos e o processo de construção e interpretação de informações com a

produção de conhecimento, em um desenvolvimento contínuo, estabelecido tanto pelo pesquisador como pelo pesquisado" (ANDRADE E HOLANDA, 2010, p. 261). Tal caminho orientou-se, especialmente, pelos nossos objetivos os quais nos exigiam diferentes procedimentos metodológicos, os quais dividimos em três etapas de acordo com nossos objetivos específicos.

A fim de atingir o primeiro objetivo específico, a saber, caracterizar a filosofia de Martin Buber, configurada no diálogo entre *Eu e Tu;* realizamos uma sistemática *pesquisa bibliográfica*, segundo o direcionamento da hermenêutica no que diz respeito aos procedimentos de análise e sistematização dos textos, que tem a função de compreender o sentido do texto em sua singularidade, mas sem perder de vista o contexto no qual ele se insere. Deslandes (2016) define algumas características que marcam a pesquisa bibliográfica, devendo ela ser: disciplinada em sua sistematização; crítica e ampla ao passo que necessita constituir um diálogo da teoria com outros estudos; de articulação criativa na aplicação dos conceitos; e com um viés humilde, sabendo que os dados ali colocados não são definitivos, precisam ser acessíveis, situados historicamente e vinculados a vida real.

Para realização dessa etapa, nos ocupamos na construção de nossa *problemática*, definindo-a em seu contexto histórico-social, a partir de autores que fundamentam os direitos humanos (ALVES, 2005; COMPARATO, 2019; DOUZINAS, 2009; HUNT, 2009), a sociologia (BAUMAN, 2003; OLIVEN, 2010; TÖNNIES, 1973; WEBER, 2002) e a literatura que explica o contexto da Igreja Católica, especialmente a partir das encíclicas sociais, como a *Gaudium et spes* (1964). Bem como, da constituição do nosso referencial teórico, baseado na filosofia de Martin Buber, a partir das seguintes obras: *Que és el hombre?* (1967); *Eu e Tu* (2004); *Do diálogo ao dialógico* (2009); *Sobre comunidade (2012).* Para estudo dessas obras realizamos a sistematização das mesmas, selecionando os temas que nos auxiliam no entendimento da problemática assumida pelos direitos humanos. Para tanto, nos apoiamos no procedimento *hermenêutico de sistematização dos textos*, o qual segundo Coreth (1973) entende a palavra escrita num dado texto como uma possibilidade de diálogo, ainda que analogicamente, o qual proporciona a compreensão daquele que escreve e do contexto escrito, desde que, aquele que lê lance perguntas ao texto e se abra para a obtenção das respostas. Nas palavras do autor:

> Devo deixar que me falem e instruam; necessito dirigir ao texto perguntas, que permito me sejam respondidas por ele; tenho que me abrir para o sentido tencionado, olhando para a coisa, mantendo minha compreensão sempre em suspenso a fim de deixá-la ser completada, aprofundada e justificada pelo texto (CORETH, 1973, p. 58).

As perguntas lançadas aos textos estavam em consonância com a problemática assumida nesse estudo, referente ao princípio da dignidade humana enquanto compromisso dos direitos humanos, como reconhecimento do Outro em sua alteridade; a saber: Qual a concepção que temos do humano? Qual o valor de sua existência? Como essa concepção influencia e determina os vínculos interpessoais? Em que sentido ainda sobrevive o princípio de comunidade no contexto moderno? O que precisamos para constituir laços mais humanos na sociedade atual? Como a filosofia buberiana contribui para os direitos humanos? Sem a pretensão de esgotar os questionamentos que fizemos aos textos, alguns com respostas encontradas, outros que possibilitaram mais indagações, movimento próprio da pesquisa. A partir disso, dividimos os estudos em quatro grandes categorias: 1. Homem. 2. Diálogo; 3. Inter-humano; 4. Comunidade; e tais categorias em unidades de sentido que nos permitiram sistematizar as ideias do autor e suas contribuições para leitura do contexto atual. Tais sistematizações, seja da problemática, seja do referencial, percorrem todo o texto, auxiliando a pesquisadora em sua análise.

O segundo passo concerne em atender ao objetivo de analisar o sentido da unidade refletido nos princípios de vida e concepção de humano assumida pela Comunidade Católica Manain. Para isso realizamos *entrevistas semi-estruturada*, sendo o procedimento principal no levantamento dos dados que constituem a realidade em estudo, visto que ela possibilita uma interação maior entre os sujeitos da investigação e pesquisador, proporcionando uma construção de sentidos, como resultado da reflexão sobre os relatos dos sujeitos (Cf. Szymanski, 2011); e *análise de documentos*, como procedimento complementar ao primeiro instrumento, sendo um "método acessório", como assinala Malheiros (2011, p. 191), contribuindo significativamente para o entendimento do contexto pesquisado [31].

A *entrevista* é considerada como um dos principais instrumentos de coleta de dados em pesquisas qualitativas, pois permite "tratar de temas complexos que dificilmente poderiam ser investigados adequadamente através de questionários, explorando-os em profundidade" (ALVES-MAZZOTTI, 2001, p. 168). Efetivamente, esse instrumento possibilita uma situação de interação humana, ao passo que revela os significados das percepções dos outros e de si, sentimentos, perspectivas, interpretações, preconceito, modo de vida, etc., assim, a entrevista apresenta-se também como "um encontro interpessoal no qual é incluída a subjetividade dos protagonistas, podendo se constituir um momento de construção de um novo conhecimento"

[31] Todos os procedimentos de coleta de dados e de análise estão em consonância com as orientações do Comitê de Ética e Pesquisa da UFPE, do qual obtivemos aprovação para esta pesquisa com o título "Sentidos da Unidade na Diferença e Direitos Humanos: a vivência da Comunidade Católica Manain como expressão do compromisso com o Outro".

(SZYMANSKI, 2011, p. 15), o que Szymanski (2011) chamou de *entrevista reflexiva*. Assumimos essa abordagem, haja vista que a mesma está em sintonia com a hermenêutica e com o referencial teórico delineado, uma vez que "reflexividade tem aqui também o sentido de refletir sobre a fala de quem foi entrevistado" (idem). Contudo, não se pode esquecer que a entrevista refere-se a um recorte delimitado pelo pesquisador, de modo a formular um discurso particular, direcionado ao tema estudado.

A escolha das *pessoas* a serem entrevistadas, obedece aos nossos objetivos de compreender os princípios e a concepção de humano assumido pelos membros da Manain; assim, tal escolha deu-se a partir dos seguintes critérios: a) serem membros do Conselho da Comunidade, pois são eles os responsáveis pela formação de outros integrantes na Comunidade, e foram eles que elaboraram os Princípios de Vida como um dos documentos que rege a instituição; b) serem membros que iniciaram essa experiência evangélica, na hipótese de que teriam informações mais completas dessa vivência; c) serem membros que fazem parte do Conselho desde o início e membros que incorporaram tal Conselho posteriormente. De acordo com tais critérios, assim se compõe a *caracterização* das pessoas participantes das entrevistas: quatro (04) pessoas, entre elas, duas (02) mulheres e dois (02) homens; uma (01) mulher e (01) homem que fazem parte dos primeiros que iniciaram essa experiência de comunidade, os mesmos que formam o Conselho até o presente; e uma (01) mulher e (01) homem que se uniram a tal vivência num momento posterior a formação da Comunidade, e consequentemente, adentraram no Conselho num período depois dos primeiros. A fim de resguardar a identidade dos mesmos, atribuímo-los nomenclaturas referindo-se a eles como Entrevistados 1, 2, 3 e 4.

Para realização dessas entrevistas, foi solicitado aos responsáveis pela Comunidade Católica Manain uma Carta de Anuência feita pela instituição, onde eles declaram que aceitam o desenvolvimento deste projeto, realizado pela pesquisadora. Os procedimentos para tal coleta seguiram as seguintes etapas: a) a elaboração de um *roteiro* de entrevista que guiou a pesquisadora, sendo assim entrevistas semidirigidas, na qual "não há um roteiro fechado" (SZYMANSKI, 2011, p. 19). Tal roteiro foi elaborado de acordo com nossos objetivos, buscando entender temas centrais da vivência da comunidade estudada e dos direitos humanos, como: unidade, convivência entre os membros, os princípios de vida comunitário e direitos humanos; b) o agendamento da entrevista com os participantes: hora e lugar; c) gravação das entrevistas em áudio, d) transcrição das entrevistas por parte da pesquisadora.

A *análise dos dados* a partir de tais entrevistas assume a perspectiva da *hermenêutica*, baseada naquilo que Szymanski (2011) chama de inferência: "Trata-se de uma prática que

auxilia o pesquisador a superar intuições ou impressões precipitadas e possibilita a desocultação de significados invisíveis à primeira vista" (p. 65-66). Nesse sentido, a hermenêutica é um caminho que leva ao pensamento compreensivo da comunição contida no texto, sendo o primeiro passo a busca pelo sentido do todo, para posteriormente, selecionar as unidades de sentido que explicam esse conjunto. Nessa perspectiva, o caminho para a análise das entrevistas, foi assim construído: a partir da transcrição das entrevistas, deu-se a leitura minuciosa das mesmas, a fim de buscar o sentido do todo; posteriormente, foi definido as categorias a serem trabalhadas, as quais foram agrupadas em um quadro analítico, um para cada entrevistado, composto pelas unidades de sentido que se destacaram dos depoimentos dos entrevistados; os quais indicam momento distinguíveis da totalidade de descrição. Posteriormente, elaborou-se outro quadro a partir dos focos centrais das falas, conforme recomenda Malheiros (2011), unindo as unidades de sentido dos quatros entrevistados. Esses dados deram suporte às interpretações posteriores.

O procedimento de *análise de documentos* revelou-se complementar à pesquisa, auxiliando a pesquisadora a entender o contexto investigado, antes mesmo de realizar as entrevistas. Por documentos entende-se "qualquer registro escrito que possa ser usado como fonte de informação" os quais "podem nos dizer muita coisa sobre os princípios e normas que regem o comportamento de um grupo e sobre as relações que se estabelecem entre diferente sub-grupos" (ALVES-MAZZOTI, 2001, p. 169). Nessa perspectiva, utilizamos as elaborações feitas e disponibilizadas pela Comunidade Manain, e cedidos à pesquisa. Como documento próprio da Comunidade, destaca-se o documento intitulado "*Princípios de Vida da Comunidade Católica Manain*"; e como documentos que foram disponibilizados por essa instituição tomamos como base um texto escrito por seu fundador, disponibilizado nas redes sociais da Comunidade, e um vídeo de acesso público, como material audiovisual, de uma ocasião específica não estruturada pelo pesquisador, na qual tal instituição recebe uma homenagem da Câmara de Vereadores da cidade de Caruaru, onde três de nossos entrevistados discursam nessa ocasião, falando sobre sua relação com a comunidade e explicando como a mesma funciona. O vídeo foi transcrito e sistematizado, utilizando-o como complemento das falas das entrevistas.

Tais documentos nos auxiliaram num melhor e mais amplo entendimento da história da comunidade, na sua forma de organização e de vida, bem como nos conceitos-chaves para os membros, como: unidade, carisma, vocação. O movimento de análise de tal documento foi o mesmo assumido no tratamento com o referencial teórico, de fazer perguntas ao texto e deixar os sentidos emergirem. Dessa vez, as perguntas destinaram-se a buscar entender tal

realidade: Qual contexto surgiu a comunidade Manain? O que levou os membros a assumirem a unidade como forma de vida? O que significar *ser* Manain? E a partir desse movimento uma caracterização da Comunidade foi construída.

O exercício final deu-se a partir do objetivo de relacionar a antropologia buberiana e os sentidos anunciados na realidade, buscando alternativas para reconstrução dos vínculos interpessoais, considerando o compromisso específico com o Outro que se nos afiguram como próprio dos Direitos Humanos. Para isso, assumimos a interpretação própria da hermenêutica, realizada pensando no singular e no todo, isto é, nos membros da comunidade como singular, inseridos no contexto mais amplo que não se limitou ao contexto religioso próprio da Comunidade pesquisada, mas ao contexto sócio-político-econômico. Quanto a isso, assinala Coreth (1973):

> O conteúdo singular, que aparece mais ou menos com dado sensível, não é, porém, isolado por si, como um ponto, em seu conteúdo inteligível, não sendo, muito menos, mecânica e automaticamente apreendido, logo que a visão espiritual se dirige nessa direção, compenetra o fenômeno e contempla a essência inteligível (CORETH, 1973, p. 73).

A partir das unidades de sentido de ambos os horizontes construiu-se uma interpretação da realidade. Assim, se priorizou tanto o sentido da experiência desvelado pelos sujeitos, quanto a visão da pesquisadora, constituída a partir das lentes teóricas assumidas nesse trabalho. Assim feito, realizamos um movimento de reflexão que permitiu discutir ambas as singularidades, e então, desvelar a novidade do estudo. Desse modo, a análise dos dados buscou a compreensão da realidade pesquisada em seus múltiplos sentidos, partindo do princípio de que a mesma busca, conforme Andrade (2013, p. 48) “o significado, e esse não tem a ver com acúmulo de informações ou análises científicas” ou com o “exercício de uma razão prescritiva”.

5 A COMUNIDADE CATÓLICA MANAIN: VÍNCULOS INTERPESSOAIS E DIREITOS HUMANOS

Os *vínculos interpessoais* expressam o modo como as pessoas se reconhecem e se afirmam em sua dignidade humana, a qual possui a *alteridade* refletida na sociabilidade humana. Tais vínculos podem revelar a compreensão que as pessoas possuem de diferentes questões, como a problemática dos *direitos humanos*, que nos colocam diante da *responsabilidade ética* de responder ao Outro em sua diferença. Nesse sentido, podemos afirmar que os direitos humanos possuem um caráter relacional, isto é, são efetivados a partir das relações que as pessoas estabelecem entre si, mas também a relação que se constitui entre o Estado e os cidadãos, e, entre as instituições e a sociedade.

O núcleo central desse debate é a afirmação da *dignidade humana*, a qual perpassa todas as questões relativas ao homem, visto que, é aquela que indica como compreendemos e valorizamos o ser humano. Questão que nos indica também o seu oposto, uma vez que as situações negadoras dessa dignidade se encontram no limiar dos problemas humanos. Nesse sentido, o modo de vida das pessoas e a forma de organização das instituições, podem indicar problemáticas próprias aos direitos humanos, bem como, podem apontar alternativas para constituição de vínculos mais humanos. Inserimos nesse debate a realidade das *comunidades religiosas*, as quais, estando ligadas a princípios e valores cristãos, expressam uma vivência em que os vínculos constituídos entre seus membros e desses com o mundo refletem o compromisso com o Outro preconizado pelos direitos humanos.

Essa é, pois, a realidade da *Comunidade Católica Manain,* que se encontra inserida no contexto das Novas Comunidades da Igreja Católica, assumindo ideais e princípios ligados à essas iniciativas. Tal Comunidade é essencialmente uma *experiência religiosa*, vivida na forma de uma relação pessoal com o transcendente. A *constituição* da comunidade Manain insere-se nessa perspectiva, caracterizada pela formação de um *grupo* de jovens e pela estruturação de um lugar para realização das *atividades*, as quais estão fundamentadas nessa dimensão espiritual.

A vida da Comunidade encontra-se marcada especialmente pela *unidade* entre os seus membros, assumida como *modo de ser* que coloca em questão o individualismo predominante na sociedade moderna e a solidão decorrente; ela exige *responsabilidade pessoal* frente às problemáticas atuais como a competição, a desigualdade e os vínculos baseados no interesse. Essas questões assumem especial relevância para os direitos humanos ao passo que indicam problemáticas de ordem social e política, as quais refletem nos vínculos interpessoais.

Tal experiência revela significativos elementos da aproximação com a problemática do *inter-humano* proposta por Martin Buber, configurando-se como questão ao debate sobre os direitos humanos. Para entendermos essa realidade e o sentido que podemos atribuir a ela, considerando essa abordagem, faz-se necessário um olhar para o contexto de surgimento da Comunidade Manain, seus objetivos e como se organiza atualmente.

5.1 EXPERIÊNCIA PESSOAL E A VIDA NA COMUNIDADE MANAIN: A RELAÇÃO COM O TRANSCENDENTE

A história da Comunidade Católica Manain se confunde com a *experiência pessoal religiosa* de seus membros, especialmente, daqueles que foram os pioneiros dessa comunidade. Os elementos que unem essas histórias pessoais são: a *formação religiosa familiar*, a *problemática antropológica* quanto ao sentido da existência humana e o seu papel no mundo, e a *experiência de transcendência* que eles revelam, e que é vivida segundo a espiritualidade da Renovação Carismática Católica (RCC). Dessas experiências pessoais, a Comunidade Manain é constituída, a qual é justificada primordialmente pelo aspecto *místico* assumido pelos membros, e, pelo objetivo de estar junto uns com os outros.

5.1.1 Encontro pessoal com Deus: crise existencial e o fenômeno da Revelação

A Comunidade Católica Manain foi pioneira na experiência da Renovação Carismática Católica no Estado de Pernambuco, cuja espiritualidade e forma de organização já vinham despontando em outros lugares do Brasil e do mundo. Nesse sentido, faz-se necessário entendermos a experiência dos primeiros membros dessa comunidade, para assim compreendermos o fundamento de suas ações na realidade. Tal experiência revela-se predominantemente ligada a relação pessoal dos participantes com o divino, ancorada naqueles "frutos" da espiritualidade carismática, definidos por Pedrini (2012).

É nessa perspectiva que se pode compreender a experiência vivida pelos membros da Comunidade Católica Manain. Nos relatos dos entrevistados, destaca-se a *experiência pessoal religiosa* vivenciada por cada membro, mas que se cruzam por revelarem alguns elementos em comum, como: a *formação religiosa familiar*, as questões referentes ao *sentido da existência humana* e a *mudança em relação a imagem da divindade*. Tais aspectos, embora indivisos, podem ser compreendidos separadamente.

A *formação religiosa familiar* é um aspecto recorrente na fala dos entrevistados. Todos destacam que pertenciam a uma família de tradição católica e que receberam de seus

parentes essa formação religiosa inicial, com destaque para a figura da mãe. Em relação a esse aspecto, tal formação religiosa aparece associada a transmissão de valores, como dito pelo Entrevistado 2 (2019): "Eu volto bem no começo, da família. Meus pais, principalmente minha mãe, sempre foi uma pessoa muito religiosa, uma pessoa muito, muito humana: uma pessoa que sempre saiu de si para ajudar o outro [...] ela sempre nos ensinou a respeitar as pessoas, a amar ao próximo". Percebe-se uma visão de ser religioso relacionada a valores éticos ligados a sociabilidade humana, a empatia, a doação, a solidariedade, ao respeito, ao amor. Aspectos que se associam aos mandamentos tradicionais da Igreja Católica, de vivência com o outro. Quanto a esse aspecto, Buber (2004) afirma que é no mundo e com as pessoas que devemos viver, e que o "momento celeste", isto é, a relação com Tu Eterno, deve ser atualizado nesses momentos. Nota-se, portanto, que nenhuma formação é válida se não servir para o homem se relacionar com outras pessoas. Assim como não é útil a regra que não favorece os vínculos.

Nesse sentido, debatemos o limite da prática religiosa da tradição católica, uma vez que se coloca muitas vezes como obrigação, e nem sempre permite relações mais humanas, ou oportunizam a construção de sentido. Perceberemos isso, na ênfase dada pelos entrevistados às práticas tradicionais na Igreja, como afirma o Entrevistado 1 (2019): "A minha prática religiosa eram as orações formais que a gente tem na Igreja: o terço, o pai-nosso, a ave-maria. Então, era essa a minha prática religiosa... e logicamente a missa". O Entrevistado 4 (2019), em uma solenidade em Homenagem a Comunidade Manain, contando sua história também aborda sobre suas práticas tradicionais na Igreja Católica como um costume familiar:

> E eu lembro assim da minha mãe que foi um exemplo de mulher, um exemplo de mãe, que com ela tinha que ir pra missa. Ou ia, ou ia. Não tinha uma segunda opção. Eu lembro que antes de eu conhecer o Senhor, a gente batia um voleibol na quadra, lá pra quatro, cinco horas, ai dava tempo de tomar ali umas quatro ou cinco cervejas, mas quando ia dando a hora da Igreja, da missa, bom ou bêbado, tinha que ir para casa tomar banho, trocar de roupa e ficava na porta da Igreja, por obediência a ela. E quando voltava pra casa ela dizia: "Foi pra Igreja?". "Fui". "Qual foi o evangelho? Diga qual foi a palavra, que eu quero saber se foi mesmo. Você está com cara de quem estava bebendo. Você bebeu! Sopra aqui na minha boca" – ela dizia. Que era pra saber se eu tinha bebido[32].

Nessas leituras, podemos analisar o aspecto do hábito familiar construído em torno da religião, participando de ritos tradicionais de uma crença. De modo enfático, a missa aparece como uma prática ligada à obediência a mãe, cuja exigência cobrava a presença do filho em tal rito. Tal exigência é considerada pelo entrevistado como algo positivo, pois considera a

[32] Discurso em ocasião da entrega da Medalha de Honra ao Mérito Padre Antônio Jorge Guerra, no dia 27 de setembro de 2019. Disponível em: https:// m.facebook.com/story.php?story_fbid=730897307389244&id=619113554950087 Acesso em: 01/11/2019.

firmeza da mãe como exemplo. Contudo, observa-se que a participação nos ritos religiosos católicos não era praticada por desejo do sujeito, ou porque era algo importante para ele, ou ainda porque lhe despertava algum sentido. Eis aqui o limite da tradição: apenas cumprir ordens, realizar as práticas de uma cultura sem sentido. Abordando sobre a "situação religiosa", Buber (2004) afirma que o sentido é construído a partir de antinomias, isto é, de teses que são contrárias, e que tentar encontrar uma síntese para estas é destruir o sentido da situação. Para ele, o sentido se dá quando se vive todas as antinomias, sem escapar delas. Pensando isso em relação a tradição, pode-se compreender que é possível viver as suas exigências, bem como, viver a vida ordinária, ambos em conciliação faz emergir o sentido. Em outras palavras: se as práticas tradicionais não fazem parte da vida cotidiana das pessoas elas não terão sentido, mas se a tradição é vivenciada no dia a dia do homem, o sentido da situação é experimentado.

O sentido dessas experiências religiosas destacado pelos entrevistados está associado ao fenômeno da *revelação*. Na intencionalidade de descrever o sentido desse fenômeno, Buber (2004) afirma que o encontro com Deus provoca algo no homem que o impede de sair do encontro supremo do mesmo modo que entrou. Ele diz: "Às vezes parece um sopro, às vezes, como se fora uma luta, pouco importa: acontece" (idem, p. 122). O que significa dizer que a revelação de Deus ao homem, o transforma; ao mesmo tempo, é única. Na experiência dos nossos entrevistados, o fenômeno da revelação ocorre através da espiritualidade da Renovação Carismática Católica, que possuindo elementos comuns, é vivida de modo pessoal.

Na história de vida do Entrevistado 1 (2019), o que o levou a caminhar em direção a essa espiritualidade foi uma crise na família, posteriormente vista como existencial, que o fez questionar sobre a existência de Deus.

> Então, eu sempre fui católica, nasci numa família católica, mas em determinado momento da minha vida, basicamente quando eu estava com vinte e um anos, eu me senti assim como meio que perdida. Hoje eu compreendo assim, como se fosse uma crise existencial. É a análise que eu faço hoje. Mas, no momento eu me sentia assim, confusa, porque estava vivendo um momento de tribulação na família, uma doença inesperada de uma das minhas irmãs, nós somos oito filhos – seis mulheres e dois homens – e uma das minhas irmãs ficou doente; com uma doença crônica: insuficiência renal crônica. Então, isso foi algo que mexeu com toda família. E nesse contexto eu comecei a me perguntar sobre a existência de Deus, e onde Ele estava (ENTREVISTADO 1, 2019).

As questões fundamentais ao homem envolvem o sentido de sua existência e a sua finitude, engloba o mistério da vida e da morte. Diante das situações críticas, que nos fazem questionar sobre isso, podemos experimentar uma *crise existencial*, na qual nos inquietamos sobre o sentido de nossas vidas e daqueles que conosco compartilham os dias. Tal crise reflete

os aspectos que são tratados por Buber (1967) ao apontar a crise antropológica do homem, revelando a sua preocupação com a essência humana e com o papel do ser humano no mundo, o qual experimenta um complexo de solidão e de inospitalidade. A confusão descrita pelo entrevistado pode ser entendida a partir dessas questões, ao passo que, diante de uma doença crônica de um familiar, sentiu-se sozinho no sentido da condição de separação que a vida apresentava naquele momento, o qual se revelava totalmente inóspito, inseguro; e que as práticas tradicionais da Igreja não se mostraram suficientes para responder as suas inquietações.

Tais inquietações moveram o entrevistado a buscar respostas, encontradas por ele na espiritualidade da RCC, e que transformou a prática religiosa do mesmo. Em suas palavras:

> E foi quando eu fui convidada a participar de um grupo de oração lá na Vila Kennedy, eu fui convidada para ir rezar por essa minha irmã que ficou doente. E a minha mãe me pediu para ir representando a família, e eu fui. Nesse grupo, que era um grupo de senhoras, eu era a única jovem, eu comecei a perceber que a minha relação com Deus era uma relação muito distante. E aquelas senhoras rezavam com intimidade e eu fui ficando impressionada com isso, então, cada vez que eu ia nesse grupo de oração eu comecei a experimentar, dentro de mim, um desejo também de me relacionar com Deus daquela maneira. E fui me sentindo assim, muito amada. Amada por Ele. Fui compreendendo esse amor de Deus que é um amor presente, não é um amor distante. Fui compreendendo que Deus, Ele está presente no meio de nós realmente, não está no céu olhando para cada um de nós, e cada um aqui que se vire por sua conta. Mas é um Deus que se preocupa conosco, que está atento as nossas necessidades, que nos ama verdadeiramente (ENTREVISTADO 1, 2019).

Nessa compreensão, sublinha-se a mudança na experiência de fé do entrevistado, revelando uma transformação na própria imagem da divindade. Se antes a imagem de Deus era vista como alguém distante, que vive apenas no céu pronto para castigar aqueles que não seguem o que diz a Igreja – próprio das ideias cristãs medievais –; com a experiência proporcionada pela RCC a figura de Deus se transforma em alguém que ama, se preocupa e se faz presente na vida das pessoas. Questão que também é mencionada pelo Entrevistado 3 (2019) ao aludir sobre seu primeiro contato com essa forma de expressão religiosa:

> achava tudo estranho, eu achava muito engraçado o povo rindo, louvando, cantando assim para o Senhor. Não era essa experiência que eu tinha de Igreja. [...] Mesmo eu indo para a Igreja aos domingos – que minha mãe levava – mas, eu não sabia que existia um Deus tão vivo e tão presente na minha vida (ENTREVISTADO 3, 2019).

A ênfase a percepção de um "Deus vivo e presente" revela a figura divina como Outro a se relacionar, a criar intimidade. Podemos entender tal questão a partir do significado dado por Buber (2004) no destaque para a presença do Tu Eterno, como "estar-diante-de", revelando um tipo de reciprocidade que envolve a revelação e a fé (Cf. ZUBEN, 2015). Abordando sobre o fenômeno da revelação, Zuben (2015) afirma que no encontro com o Tu Eterno, o "homem vivencia não uma experiência interior (Erlebnis) nem tampouco um conhecimento. Trata-se de fé – *emunah* – e não *gnose*. O que é certo é que, nesse momento, o

homem sofre uma ação" (ZUBEN, 2015, p. 03). Algo acontece. Algo que é capaz de transformar o homem.

O elemento da crise existencial, unido a transformação posterior através da espiritualidade carismática, também pode ser visto na fala do Entrevistado 4 (2019) ao relatar:

> Me recordo daquele primeiro momento, daquele primeiro dia na Igreja – aquele momento é muito claro para mim. O que eu fui fazer na Igreja naquele dia? Eu fui me esconder, eu fui me proteger. Eu fui me esconder e me proteger de quem? De mim mesmo. Eu tinha vivido um carnaval muito alegre, muito intenso, 22 anos... Então, eu lembro que eu cheguei em casa na quarta feira de manhã, e eu prometi para mim mesmo que naquele próximo fim de semana, eu ia dar um tempo, eu não ia beber; por quê? Porque eu já tinha bebido muito [...] E aí, começou o tormento: o que é que eu vou fazer nesse fim de semana, a não ser beber? [...] Então pra me proteger eu fui me proteger na Igreja, porque um dia passando em frente a Igreja, eu encontrei dentro dela um grupo de jovens cantando e se abraçando. [...] Lembro que se cantaram algumas músicas, eu fui bem recebido, lembro que pediram para abaixar um pouco a cabeça, se quisesse fechar os olhos, que iam cantar uma música mais lenta, de oração; e lembro que o que Deus fez na minha vida naqueles dez minutos de oração valeu muito mais do que tudo que eu já tinha experimentado na minha vida[33].

A questão existencial sobre a qual o entrevistado se refere diz respeito aos problemas com bebidas, os quais geraram um conflito consigo mesmo e uma busca por segurança no mundo. O que exprime a relação do homem com ele mesmo que também pode ficar insustentável, dependendo de suas ações e decisões. No relato, o conflito do sujeito com ele mesmo dá-se por atitudes que não favorecem o sentido de sua existência, uma vez que, tais atitudes o levaram a fugir dele mesmo, ou seja, de seus desejos e/ou práticas habituais; fazendo-o sentir-se inseguro no mundo.

Crise que é abordada por Buber (1967) ao explicar que a grandeza do homem surge de sua miséria, isto é, a sua capacidade de (re)criação surge a partir de seus conflitos. Entre eles está a crise de sentir-se só no mundo, um estrangeiro, rompendo assim sua imagem de mundo como casa onde encontra segurança. No entanto, o autor também ressalta que são os momentos de crise que levam o homem a um caminho.

Na experiência dos entrevistados, a ausência de sentido e de segurança os fizeram ir em busca de algo novo, encontrando na Igreja, mais especificamente, na experiência da espiritualidade da RCC um caminho. No relato do Entrevistado 4 (2019) o sentido foi encontrado através da *palavra* da Sagrada Escritura:

> Algo que me marcou muito foi que daquelas quinze ou vinte pessoas que estavam ali na Igreja alguém pegou a palavra, pegou a bíblia e começou a ler um texto. E o texto dizia mais ou menos assim: "que a vossa conduta não seja conduta de homens tolos, insensatos, mas ao contrário; não vos embriaguez com o vinho que é fonte de devassidão, enchei a sua vida de hinos, de salmos e cânticos". E à medida que essa palavra ia sendo lida, era assim, como flechas de fogo fossem sendo atiradas no meu coração, ia me queimando, ia ardendo dentro de mim. Algo que me chamou muito

[33] Idem.

> mais atenção ainda é que naquele momento também a pessoa foi e disse assim, olhou pro lado, olhou pro outro, ai no meio de todos apontou pra mim e disse assim: "o que que essa palavra quer dizer pra você?". E eu disse a ela: "essa palavra eu acho que não é para mim, porque tudo que ela disse, eu faço o contrário"[34].

Nessa leitura, compreendemos como a palavra proferida alcançou o conflito interno do entrevistado, uma vez que encontrou resposta para sua insegurança em outra forma de vida, distinta daquela que ele vivenciava. Tal palavra oportunizou o fenômeno da revelação, presente na ação da palavra criadora e na exclusividade da relação. Segundo Buber (2004) a palavra é o que atualiza o ser homem, ela representa a ontologia humana, como uma atitude efetiva e eficaz. Em sua perspectiva, a palavra é "portadora do ser, é o lugar onde o ser se instaura como revelação. A palavra é o princípio, fundamento da existência" (p. 30-31). Na experiência descrita podemos perceber que o entrevistado ouve a palavra proferida, e associa diretamente às questões vivenciadas. Sua resposta à palavra ouvida, ao afirmar que não vive aquilo que foi dito, demonstra o elemento de novidade presente no encontro com o Tu Eterno, revelando aquilo que ele ainda não possuía. Aqui a palavra proferida não é de outro homem, mas uma palavra que, na experiência religiosa carrega em si a presença de Deus, podendo possibilitar um encontro com o Ele. Zuben (2015) explica que na relação com Deus, Ele nos dá sua palavra:

> O que ele [o homem] recebe não é um "conteúdo", mas participa da presença, a qual é uma força transformadora do ser do homem. É a presença própria ao espírito: é um impulso que desce sobre o ser, sem limite, como um movimento do Eu que tende, por sua ação, ao encontro supremo, ao face a face com o Tu eterno. Deus se oferece, se abre, ao homem; ele lhe dá, no encontro pessoal, sua palavra: o Verbo, *Davar* (ZUBEN, 2015, p. 03).

Davar é uma palavra hebraica que media o verbo e a ação. É teofania, e se distancia do logos grego, que significa discurso e racionalidade. A *Davar* é a própria ação de Deus no mundo, é a palavra divina que gera ação (Cf. OLIVEIRA, 2017). Na visão buberiana, *Davar* é palavra criadora, a qual revela o modo de ser do humano e o diferencia dos demais seres. A palavra é a própria presença, através da qual Deus se revela. Nessa perspectiva, a presença primordial do Tu Eterno transforma o ser, dá ao mesmo a capacidade de mover-se, de agir em relação ao mundo, aos outros. O Entrevistado 2 (2019) conta-nos como foi sua experiência de ouvir Deus falando:

> nunca esqueço essa experiência nova que eu tive com o Senhor, essa experiência prática, objetiva, concreta. Eu lembro que eu tive um sonho a noite, e eu sonhava o Senhor mandando eu falar. Eu me lembro bem claro, o Senhor na cruz me mandando falar. No outro dia eu partilhei com o irmão, e ele falou que o Senhor estava me chamando para ser um profeta, um apostolo dele. E a partir daquele momento, daquela experiência, o Senhor foi me seduzindo [...] quando você vive nesse ambiente religioso, de se doar; essa vocação ela vai aflorando, ela vai sendo clara na sua vida (ENTREVISTADO 2, 2019).

[34] Idem.

A questão principal desse relato é a experiência de um Deus que fala com a sua criatura, que não só lhe dirige a palavra princípio Tu, mas espera por uma resposta, a qual se daria a partir da aceitação e ação do pedido feito por ele. Tal pedido é entendido pelo membro entrevistado em sua interpretação teológica, reconhecida na visão de apóstolo, que significa o papel assumido pelo sujeito em seguir os ensinamentos cristãos. Na visão buberiana, podemos entender a partir do debate sobre "vocação e missão" (BUBER, 2004, p. 126), a qual Deus se revela como presença, e ao passo que segue sua missão o Absoluto permanece diante de si. Importante ressaltar que palavra criadora pode ser manifestada de diferentes formas, e, isso é o que menos importa, o essencial é que a mesma acontece.

Na experiência do Entrevistado 3 (2019) o fenômeno da revelação deu-se através de uma situação de doença de um parente, como dito a seguir:

> Eu fui tocada por um encontro que teve no Geraldão, e eu fui para esse encontro – depois de muito minha mãe insistir – e eu fui com um grupo da Comunidade, e ali eu me identifiquei porque ali também Deus se revelou para mim. Porque meu filho tinha quatro anos e ele estava com uma perda auditiva bem severa, eu já estava com a cirurgia marcada em Recife para ele. Eu levei ele para esse encontro porque seria um encontro de cura física e espiritual, e eu disse "eu vou" – com o Padre Emiliano Tardif, no Geraldão em Recife. E eu fui – acho que foi no ano de 90, 89/90 – quando eu cheguei lá ai Diego foi quem me disse "mainha, meu ouvido está... cutucaram assim no meu ouvido". E aquilo me despertou, entendeu? a necessidade... porque logo em seguida eu fui fazer a cirurgia, fiz a audiometria e não tinha mais nenhuma cirurgia a fazer. Então, ali Deus se revelou para mim (ENTREVISTADO 3, 2019).

A revelação é entendida nessa leitura como uma intervenção do divino, o qual o despertou para a necessidade de relacionar-se com Ele. Aqui se destaca o aspecto da espiritualidade da RCC, ligado a cura física e espiritual. É comum entre os membros desse movimento religioso, realizarem eventos direcionados a essa área. No fenômeno exposto, o encontro com o sagrado acontece através de outra pessoa, seu filho. A revelação do divino é realizada através da finitude e limitação de uma criança que com uma palavra faz a mãe despertar para a necessidade dessa relação primordial.

A palavra criadora torna o homem capaz agir em relação ao mundo, de modo, a realizar algo novo. Isso pode ser observado na fala do Entrevistado 1 (2019) ao afirmar que o encontro com Deus lhe despertou o desejo de falar.

> Comecei primeiro na minha família falando dessa experiência, eu comecei a viver cantando dentro de casa, e era uma alegria que eu não sabia explicar. E fui conhecendo outros jovens que estavam fazendo a mesma experiência, um deles é Ronildo, que é fundador hoje comigo da Comunidade. Então, jovens foram se reunindo conosco para viver essa experiência (ENTREVISTADO 1, 2019).

Dessa atitude de incluir outras pessoas nessa experiência com o transcendente surge a Comunidade Manain, justificada especialmente por experiência de caráter místico vivenciada

pelos membros, os quais assumiram também para si o objetivo fundamental de proporcionar a outros essa relação com o transcendente.

5.1.2 A constituição da Comunidade Católica Manain: vivência e modo de organização

A experiência de transcendência constitui-se no aspecto fundamental para o entendimento da constituição da Comunidade Manain, pois os entrevistados compreendem que foi do encontro pessoal com o divino que a comunidade religiosa surgiu. As questões que dizem respeito à formação da mesma possui uma justificativa predominantemente *mística*, apoiada no fenômeno da revelação presente em todas as falas. Buscamos aqui compreender outros sentidos que despontam desses relatos. Para tanto, dividimos essa experiência em duas, uma antes da comunidade possuir uma estrutura física própria dita, e outra, posterior a tal organização. Na primeira, sublinhamos a experiência que se deu a partir do *grupo de jovens* formado, do seu *objetivo* e modo de vida marcado pela *fraternidade*, e *partilha.* Na segunda, discorremos sobre o *contexto das Novas Comunidades*, a *forma de organização* da comunidade, o *papel dos membros* e a sua *convivência*.

A experiência do grupo de jovens formado a partir da experiência mística pessoal é relatado pelos membros que iniciaram essa vivência comunitária. Tal grupo se organizava a partir de características da RCC, especialmente a espiritualidade. Segundo o Entrevistado 2 (2019):

> eu lembro que em 84 teve um encontro desses grupos [da RCC], de fora, e foram muitos grupos; e foi interessante porque quando foi em 85 foi quando o Senhor abriu esse grupo para começar lá no Santo Antônio, é impressionante como [...] os grupos tradicionais foram desaparecendo e surgindo esses novos grupos, e foi quando surgiu esse primeiro grupo com a espiritualidade da Renovação. Porque assim, já naquela época a gente percebia também que os grupos eles eram movidos mais pelo fazer, pelo fazer acontecer, entendeu? Lógico, era importante porque faziam trabalhos sociais, mas assim, eu percebo que quando surgiu esse grupo em 85 já foi uma necessidade do Espírito Santo aqui para Caruaru. Mas, lógico, no mundo isso já estava surgindo, essa espiritualidade nova (ENTREVISTADO 2, 2019).

A descrição revela a compreensão que os membros possuem da formação do grupo, dando uma justificativa mística à mesma: que sua constituição foi uma necessidade transcendente. Tal justificativa é reforçada ao afirmar que já existiam outros grupos, mas que esses não se preocupavam especificamente com a espiritualidade, estando mais ligados a ações sociais. Percebe-se que o relato coloca em debate dois modos de vivenciar a religiosidade na Igreja Católica, um mais ligado ao engajamento social e outro mais ligado à espiritualidade, polarizando os grupos. Mas, será que não existem grupos que se ocupam de ambas características? Será que não havia lugar para os dois segmentos na Igreja? O que sucede é que o grupo de jovens que ali se formava assume as características, a forma de

organização e espiritualidade ligados a RCC, distanciando-se do segmento que visava às ações sociais. O foco torna-se, primordialmente, a relação com o transcendente, configurando uma convivência fraterna com aqueles que faziam parte dessa experiência. O Entrevistado 1 (2019) nos conta sobre como esse grupo de jovens foi se organizando.

> a gente como jovem, a gente ia se reunindo e conversando sobre as nossas dificuldades, partilhando a palavra. Essa experiência cada vez mais ia nos unindo uns aos outros, e a gente foi crescendo nessa experiência, e sentindo o desejo de partilhar a vida em todos os sentidos. Então, uma coisa a gente como grupo, a gente ia decidindo partilhar a vida – a gente dizia muito isso – partilhar a vida material e espiritual; na partilha de nossos bens. E íamos nos misturando com as famílias, então, a gente se visitava mutuamente, visitava os pais uns dos outros, muitas vezes, fazia a refeição na casa de cada um – "vamos hoje para casa de fulano". E assim a gente ia se comprometendo cada vez mais com Deus e uns com os outros (ENTREVISTADO 1, 2019).

Essa leitura revela a compreensão dos membros em relação à constituição dos vínculos interpessoais, o qual se apoia na experiência religiosa que estavam vivendo. A explicação para o fortalecimento dos laços se encontra associada ao crescimento de tal experiência. Pode-se entender essa afinidade inicial entre os membros da comunidade de acordo com a teoria de Tönnies (1973), que classifica a aproximação entre os homens a partir dos laços sanguíneos, da aproximação espacial e da aproximação espiritual. Compreendemos que a experiência de aproximação dos membros da Manain deu-se através das duas últimas, uma vez que, moravam numa mesma região e possuíam um espírito comum, manifestando os mesmos costumes e a mesma fé. Entretanto, o vínculo constituído entre as pessoas que participavam do grupo não se resumiu ao compartilhamento dessas características. Segundo a fala do entrevistado, houve também o elemento de decisão, o qual se expressou na escolha em partilhar a vida, incluindo os bens materiais e espirituais.

Em relação ao primeiro sentido dessa partilha, o Entrevistado 4 (2019) nos conta sua experiência quando morou na Comunidade Manain:

> Era uma vida regrada a partilha de tudo que a gente tinha, então, a questão dos nossos mantimentos, além das doações que a Comunidade recebia, mas a gente também, aquilo que conseguíamos com o trabalho colocávamos em comum, fazia a partilha e outra parte disso tocava a vida pessoal (ENTREVISTADO 4, 2019).

Percebe-se então que, a perspectiva de comunidade assumida pela Manain baseia-se também na disposição em colocar aquilo que possui, em termos materiais/financeiros, em comum. A partilha dos bens é, nessa perspectiva, uma forma de se preocupar com as necessidades dos outros membros da Comunidade, não deixando nada faltar, sobretudo, se aquilo que falta para uns é o que sobra para outros. Princípio que rompe com o individualismo, que retém tudo para si sem se importar com os demais. Nesse ponto, a ênfase dada à *partilha* adquire uma conotação privada, pois, ocorre predominantemente entre os

membros, o que pode revelar um limite em relação a tal ação na vida social, no que diz respeito a abraçar os problemas que possuem perspectiva sociopolítica.

O segundo sentido da partilha é a doação de si mesmo a comunidade e aos vínculos interpessoais, como dito pelo Entrevistado 2 (2019): "o Senhor foi despertando em nós essa partilha, essa humanidade uns com os outros, esse servir, esse se doar, esse perceber a humanidade do outro, perceber que o outro é humano, tem suas fraquezas, mas também amar ele nas suas fraquezas e nas suas adversidades". A leitura religiosa para a questão confirma o fundamento religioso da comunidade, e, ademais, reflete a compreensão de que ser comunidade passa pela necessidade de considerar o Outro em sua humanidade, isto é, de acordo com o que ele é. O que é feito a partir dos laços em comum, na partilha do ser, que não é sem defeitos, mas é único e para o Outro. Nesse sentido, a partilha nessa leitura refere-se aos vínculos interpessoais, a vida em comum determinada por eles.

Na perspectiva buberiana, a comunidade autêntica se baseia na vida em relação com os homens, constituída através da reciprocidade (Cf. BUBER, 2012). Certamente não podemos afirmar que toda relação constituída na Comunidade Manain é recíproca, mas a leitura apresentada na concepção do entrevistado se aproxima da exigência de tomar conhecimento do Outro, não o reduzindo como abstração (Cf. BUBER, 2009), mas reconhecendo-o enquanto pessoa em sua humanidade.

Outro fator que aparece sobre a composição da comunidade é o *modo como os vínculos foram estabelecidos*, os quais envolviam uma relação direta, em se encontrar, ir à casa do outro, fazer refeições juntos. Aspectos que são próprios da constituição de uma comunidade. O Entrevistado 2 (2019) também relata sobre esse aspecto:

> Eu lembro que o grupo de oração, nós íamos de ônibus, morávamos na Vila Kennedy, e nós chegávamos onze horas, onze e meia na Vila Kennedy, porque antigamente não tinha ônibus dessa maneira. E eu lembro que a gente ficava até uma, duas horas da manhã na esquina partilhando assim as coisas do Senhor, e queríamos estar junto. Não tinha celular, muito menos telefone fixo – era uma coisa rara. Mas, a gente se comunicava, falava, íamos na casa um do outro. Então, naturalmente o Senhor foi mostrando essa necessidade de está junto. Então, a gente sempre dizia "vamos nos reunir hoje", "vamos está junto hoje" (ENTREVISTADO 2, 2019).

A descrição além de demonstrar que a experiência religiosa que os jovens estavam vivendo na época serviu de base para a constituição dos vínculos entre eles, também elucida a primeira forma de vida da comunidade, a qual se deu num contexto social[35] diferente do que é vivenciado hoje. Tal questão pode ser discutida a partir do debate sobre os diferentes modos de vida e de vínculos interpessoais. No relato pode-se perceber um contexto favorável a

[35] O relato é das experiências vividas nos anos 1980.

constituição de laços diretos, próprio de um modo de vida baseado nos princípios comunitários, ligada à vida partilhada. Isso fica evidente quando abordam que visitavam uns aos outros, que ficavam até tarde da noite conversando, não havia celular; isto é, as relações eram estabelecidas em sua imediatez, característica abordada por Buber (2004) ao definir a relação Eu-Tu. Tal aspecto também pode ser compreendido a partir da dimensão do diálogo como modo de ser, ao afirmar que "ficavam partilhando" significa que ali acontecia o diálogo face a face, no qual cada um revelava suas experiências e estabelecia a relação um-com-o-outro.

Outro elemento importante que emerge dessas falas é a explicitação do *desejo de estar juntos*. Tal elemento aparece como o objetivo do grupo: "o nosso objetivo era de estarmos juntos, e partilhar experiências e o principal de tudo é viver essa humanidade, viver essa necessidade do outro, esse desejo do outro" (ENTREVISTADO 2, 2019). Esse "estar juntos" é abordado pelo Entrevistado 1 (2019) como aspecto da vida fraterna:

> A gente vivia essa experiência de fraternidade, isso era muito grande entre nós, essa experiência de fraternidade. E uma palavra que me fazia me refletir muito sobre essa experiência de fraternidade que a gente estava vivendo é o Salmo 133: "Como é bom, como é agradável para irmãos viverem unidos". (ENTREVISTADO 1, 2019).

Nessa compreensão a vivência da fraternidade está ligada ao conceito cristão de Deus como um só pai, e todos os homens serem irmãos; mas não apenas isso, também se configura na característica específica de vida com o Outro, na agradabilidade de viver unido, de estar junto. A experiência religiosa associada às relações entre as pessoas é um elemento fundante da Comunidade Manain. Contudo, esse "desejo de estar junto" só aparece na fala dos primeiros participantes da comunidade, estando ausente na fala dos demais entrevistados, o que pode indicar que a mudança no contexto social também transformou os vínculos interpessoais dos membros. Quando tal aspecto desponta nas falas daqueles que chegaram após essa experiência, é citando a vivência dos primeiros, como podemos ver na fala do Entrevistado 4 (2019), ao explicar como a comunidade surgiu:

> Os primeiros da Comunidade estavam sempre juntos, frequentavam a mesma escola, iam a mesma Igreja, eram da mesma paróquia, iam aos mesmos grupos, as mesmas formações. Então, eles sem perceberem já havia ali uma organização natural, uma atração natural, uma convivência natural, ou seja, já era uma experiência de comunidade sem se perceber (ENTREVISTADO 4, 2019).

Nessa leitura, a aproximação entre os membros é justificada por uma organização natural, associada ao aspecto espacial, de modo que, os primeiros membros da Manain podiam relacionar-se de modo mais direto favorecido pela organização espontânea do grupo. Interessante notar, que o entrevistado não remete essa experiência a si mesmo, o que pode indica uma mudança na constituição dos vínculos na Comunidade. Tal questão pode apontar

para um limite, no qual os laços interpessoais não são mais tão diretos, ou assinalar uma potencialidade dos vínculos, os quais são capazes de superar distâncias temporal/espacial.

Aqui se faz necessário reafirmar a condição humana de constituir relação, abordada por Buber (2004) ao afirmar que é na relação entre os homens que se encontra o sentido da existência humana. Para o autor, a pessoa humana carrega em si o desejo natural de estabelecer laços, a necessidade de vínculo com o Outro, o que serve de leitura para entender o que aconteceu com os pioneiros na experiência da Manain; contudo, não se pode esquecer que os vínculos precisam ser também motivados através das situações e lugares que possibilitem encontros significativos entre os homens. A comunidade é o lugar propício para tal, se por ventura, enfraquece essa característica, no caso da Manain esse desejo de "estar junto", perde-se com ela a essência da comunidade.

No que concerne a *constituição da Comunidade Manain*, um marco é a conquista de um lugar para o grupo desenvolver suas atividades, como explica o Entrevistado 1 (2019):

> E aí, três anos depois do início desse grupo, nós sentimos o desejo de ter um lugar para que a gente pudesse se reunir não só nos sábados à noite – que o grupo de jovens era no sábado à noite – mas, que a gente pudesse fazer esse trabalho todos os dias, reunir os jovens todos os dias, ter um trabalho de formação mais próximo dos jovens – não só uma vez por semana – também de acompanhamento, de aconselhamento (ENTREVISTADO 1, 2019).

Observa-se nessa leitura os objetivos do grupo em relação a possuir um espaço físico para estruturar a Comunidade, os quais aparecem ligados aos vínculos interpessoais, de se reunir mais vezes durante a semana e a formação e acompanhamento dos jovens, no sentido religioso do termo. Sobre tal formação, o Entrevistado 4 (2019) nos descreve como ela acontece: "Então no ano de 96 a Comunidade me acolheu, eu comecei a morar na casa, fazia assim, todas as atividades que uma casa tem, como uma casa de atividades religiosa, grupos de oração, partilhas, formação, estudos bíblicos". Assinala-se, assim, o viés ligado a espiritualidade, o qual orienta a organização das atividades da Manain.

Desse modo, a Comunidade enquanto *lugar* é considerado pelos membros como lugar de refúgio e apoio, como podemos conferir na fala seguinte:

> Vivemos num mundo onde as pessoas estão feridas. Nossas casas e nossos grupos são lugares de apoio e refúgio para aqueles que estão cansados e não encontram respostas. Atendemos a muitas pessoas que nos procuram com necessidades materiais e espirituais. Temos ajudado a enxugar as lágrimas de muitos irmãos, fazendo também se cumprir em nosso meio uma palavra que o Senhor nos deu quando nós começamos nossa casa de evangelização, que está no livro do Apocalipse: "E Deus enxugará toda lágrima de seus olhos".[36]

[36] Discurso em ocasião da entrega da Medalha de Honra ao Mérito Padre Antônio Jorge Guerra, no dia 27 de setembro de 2019. Disponível em: https:// m.facebook.com/story.php? story_fbid=730897307389244&id=619113554950087 Acesso em: 01/11/2019.

Nessa perspectiva, pode-se entender a compreensão dos membros em relação ao sentido da existência da comunidade: servir as pessoas que sofrem, aos cansados, aqueles que se deparam com os questionamentos que inquietam o homem e procuram respostas, os aflitos, os que choram. Há nessa visão um sentido de cuidado com o Outro, com os aqueles vão até a comunidade em busca de ajuda, seja material ou espiritual, como diz no relato. Percebe-se aqui a dimensão de solicitude presente na comunidade, aquela apontada por Paul Ricouer, compreendida a partir da boa vontade, "pelo desejo de atender da melhor maneira possível a alguma solicitação; empenho, interesse, atenção" (OTERO, 2005, p. 98). Nesse viés, a solicitude nos torna únicos e insubstituíveis diante daquele que sofre. Segundo Rossatto (2008), a solicitude traz o caráter de igualdade na relação:

> A solicitude, por sua vez, introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais [...]. Com a solicitude, o dar terá de perder a força centrada na expectativa de receber, e o receber não poderá mais carregar a obrigatoriedade e o peso de ter de "restituir algo" [...]. É aí que se revela todo o potencial contido na solicitude: ela possibilita estimar o si-mesmo como um outro e o outro como a si-mesmo (ROSSATTO, 2008, p. 30).

Entendido dessa forma, a solicitude se afasta da exigência e da preocupação em retribuir algo a partir do que foi recebido, mas pode favorecer a relação essencial, marcada pela reciprocidade, assim, a relação visa reconhecer o Outro em sua alteridade. Essa perspectiva de Ricouer pode ser entendida na realidade analisada a partir da categoria de *sofrimento*, apontada pelos entrevistados, e entendida pelo autor como a destruição da capacidade de agir. Consoante a essa visão, a solicitude une-se a simpatia, entendida como um "sentir-com", a "compaixão, [ao] desejo forte de participar ou de partilhar da dor dos outros" (GUBERT, 2011, p. 78). Ao passo que a Comunidade Manain torna-se um lugar para acolher aqueles que sofrem, pode-se entender que os membros se disponibilizam a esse tipo de solicitude. Tal questão é confirmada na fala do Entrevistado 3 (2019):

> Principalmente, em questão assim de um está passando por uma necessidade e todos chegarem, e todos abraçarem. Aquele momento não é só dele, aquele momento é nosso. Ele não está sozinho, clamando ao Senhor. Existe um grupo unido a ele. A dor dele não é só dele. A dor dele é nossa. Eu digo isso porque na minha vida, quantas e quantas situações eu não contei com o apoio espiritual, [...] ser aqui o meu apoio, ser aqui a minha base, entendeu? Aqui ter pessoas que, o quê? que escutem [...] você está com um problema: "minha gente eu estou precisando de oração", você liga e há uma disponibilidade de servir, de clamar ajuda. Então eu vejo assim, existe esse acompanhamento todo e isso é muito importante, pra mim é muito importante (ENTREVISTADO 3, 2019).

A descrição revela o caráter de solicitude assumido pela comunidade em questão, a qual tende a constituir a vivência dessa espiritualidade. As dores e sofrimentos aqui relatados estão ligados aos problemas de ordem pessoal, no sentido de serem cuidados na individualidade do homem. Ou seja, uma questão familiar, social, política, não são tratadas

diretamente nessas esferas, mas na esfera do inter-humano, a do face a face, na pessoalidade e especificidade daquele que sofre, configurando a espiritualidade vivida pelos membros da comunidade, como a dimensão do homem que se relaciona com Deus.

A constituição da casa de evangelização estruturou o grupo como Comunidade, a qual depois de um tempo começou a ser reconhecida pela Igreja como uma Nova Comunidade. A compreensão dos membros da Manain sobre esse novo segmento da Igreja Católica, é o que a mesma determina sobre essas fundações, afinal, foi esta instituição que nomeou e definiu a experiência desses novos grupos que surgiam de um modo diferente do que a Igreja estava acostumada, mas também apresentando elementos em comum com o que já havia presente nesta instituição. O Entrevistado 4 (2019) explica o surgimento das Novas Comunidades no contexto moderno:

> A gente como povo, como membro, a gente sempre espera que saia de dentro para fora. E esse movimento aconteceu assim... claro dentro da Igreja; mas quando eu quero dizer de dentro para fora é porque ele começou por fora dos templos, por fora da Igreja templo, da Igreja estrutura, da Igreja hierárquica. E ele começou aonde? Nas universidades, nas casas, nas escolas. [...] Então, de um jeito novo, acondicionado aos moldes modernos: a faculdade, a trabalhos, a escolas; começou a acontecer com pessoas que tem uma convivência normal, que vivem todas as realidades de um mundo normal nos dias de hoje, que usa internet, que tem telefone, que tem celular. Só que, o chamado dessas pessoas, em alguns casos – e aí eu citando o meu chamado – é ter essa experiência religiosa, viver essa experiência, é ser sinal, é cumprir essa missão evangelizadora (ENTREVISTADO 4, 2019).

Interessante notar que a primeira leitura expressa à visão de uma instituição hierárquica, superiora, a qual organiza e determina como o povo que dela participa vai funcionar. Mas, na segunda leitura manifesta-se o rompimento com essa organização, ao emergir experiências de outros lugares, e de outras pessoas que não faziam parte da hierarquia católica, isto é, não era o papa, nem padres, nem bispos, nem religiosas. Mas sim, pessoas comuns, que possuem uma vida comum no contexto moderno. A novidade da experiência é a presença dos leigos exercendo suas atividades diárias, vivendo uma experiência religiosa, ligada a vida comunitária evangélica. Essa experiência é considerada pelos membros como uma intervenção do próprio Deus para com sua Igreja, como afirma o Entrevistado 3 (2019):

> No início que a Comunidade Manain surgiu houve muita dificuldade em aceitação da própria Igreja, de próprios membros, padres da Igreja de aceitar, não é? Porque é um grupo de leigos desempenhando um papel que muitas vezes era estritamente dos padres. [...] Então, foi uma luta e eu louvo muito a Deus por Deus ter dado esse esclarecimento a nossa Igreja, que os leigos podem contribuir, e muito, porque ninguém está tomando o papel de ninguém, mas cada um tem uma missão na função que Deus colocar. Tem tanto padre que não tem o dom de aconselhar, ai chega um leigo e tem, não é verdade? [...] Eu acho que a questão da Renovação Carismática e das Novas Comunidades foi uma intervenção do Espírito para as necessidades do nosso tempo (ENTREVISTADO 3, 2019).

A forte justificativa teológica para a experiência da Renovação Carismática Católica e das Novas Comunidade reflete o quão imersos os membros estão nessa experiência religiosa, não os fazendo refletir sobre outras possibilidades de explicação para tal acontecimento. Lembrando que já no Concílio Vaticano II, a Igreja se propõe a modificar seu olhar para o mundo, que se transformava social, política e economicamente. Tais mudanças deram origem a uma abertura da Igreja a aspectos modernos, como a ciência, a subjetividade e a historicidade. Com o advento da RCC essa instituição parece abrir-se também no sentido espiritual do termo, aderindo aos grupos que assumiam essa nova espiritualidade e novo jeito de viver. Contudo, compreende-se que a constituição das Novas Comunidades não foi aceita pela Igreja de modo imediato, visto que, as funções hierárquicas nessa instituição eram limitadas ao clero. De modo que, ver leigos exercendo atividades que antes eram exclusivas dos padres e bispos causou estranhamento de muitos, a começar pelos crentes. Contudo, após um tempo, a própria Igreja reconheceu a necessidade dessas novas fundações, pois, elas se adequavam ao tempo moderno. Podemos afirmar que este é hoje um meio da Igreja Católica se manter no mundo atual.

As Novas Comunidades possuem *características* e *organização específica*. As características são apontadas pelo Entrevistado 1 (2019) ao indicar duas em especial: "Todas [as novas comunidades] se reúnem em torno de um fundador ou fundadores, e um carisma comum". Sobre essas características, o Entrevistado 2 (2019) relembra: "Quando as Novas Comunidade surgiram, por exemplo, aqui no Brasil mesmo, muitas comunidades foram surgindo e nem sabiam. Por exemplo, nós passamos doze anos sem saber o que era carisma de fundação, de fundador". O que significa dizer que, tais características só foram definidas após a vivência desses grupos, aspecto que nos faz refletir sobre a questão do conceito e da definição, os quais na realidade de constituição da Comunidade Manain não se sobrepôs a vivência. Assim também cabe dizer que não foi uma experiência que surgiu a pedido da Igreja, com moldes prontos para serem executado, mas que os membros formam aprendendo à medida que viviam.

Sobre *o papel* assumido pelo fundador, o Entrevistado 1 (2019) nos relata:

> Nesse período, eu e Ronildo íamos nos destacando entre os jovens como uma liderança – que a gente nem gosta muito de usar a palavra liderança, que a gente se diz muito como servos, servos do Senhor – e a gente ia se destacando entre os outros. Eu penso que com relação a mim era porque eu era uma das jovens mais velhas [...] Tinham outros jovens da mesma idade que eu, mas talvez, pela minha própria maneira de ser, sempre fui muito reservada, muito séria [...] e aí eu ia sendo assim, adquirindo no meio dos jovens esse papel. Muitos jovens diziam assim: "ah, você parece ser nossa mãe", "você é como se fosse a nossa mãe", "você nos trata como se nós fossemos seus filhos". Então, assim, eu fui sendo reconhecida com essa maternidade espiritual no meio da juventude (ENTREVISTADO 1, 2019).

Percebe-se a compreensão do papel assumido pela fundadora da comunidade para com os membros, associada à figura de mãe espiritual, a qual se distingue de uma mãe biológica. Isto é, os laços gerados não são sanguíneos, mas fraternos; podendo ganhar profundidade na constituição da relação essencial, aquela marcada pela reciprocidade (Cf. BUBER, 2004). A explicação para o papel de mãe assumido pela fundadora é justificada em seu aspecto temporal, ligado à idade/maturidade, e a sua personalidade marcada pela seriedade. Tais aspectos podem ter levado a fundadora a assumir tal posicionamento e assim tomar para si responsabilidades para com os mais jovens. Os quais, por sua vez, reconheceram tal papel e confirmaram-na como uma referência na comunidade.

No que diz respeito *a forma de organização* da Manain, ela aparece dividida em duas formas de expressão: a Comunidade de Vida e a Comunidade de Aliança, sendo esta última sua forma predominante. Essa forma de organização influi diretamente na formação dos vínculos na comunidade. A Comunidade de Vida é formada pelos membros que:

> moram na mesma casa. No caso das Novas Comunidades – essa é uma exigência da Igreja – que os homens morem em uma casa e as mulheres morem em outra. [...] é uma convivência como uma família mesmo que mora juntos, então, as refeições são juntos; para as meninas que moram na mesma casa vão dormir na mesma casa, os rapazes... então, essa convivência – vamos dizer assim maior, uma convivência maior (ENTREVISTADO 1, 2019).

Percebe-se que os vínculos construídos nessa forma de vida são mais diretos, em razão da convivência que é mais intensa. Sobre tais vínculos o Entrevistado 2 (2019) diz: “Quando você mora, você está vivendo mais de perto o irmão. Então, é mais rápido as mudanças que você precisa tomar, as decisões... Eu diria assim: você mora um mês na comunidade equivale a como morar dois, três anos na Aliança”. Tal relato revela o viés transformador das relações, uma vez que, no encontro com o Outro podemos sair dele modificados. A convivência intensa pode auxiliar na dimensão da revelação do ser, não podendo se ocultar durante muito tempo diante do Outro.

A Comunidade de Aliança é constituída pelos membros que não moram na comunidade, possuem suas casas, seu trabalho, sua família, mas mantém um compromisso com a comunidade, “com aquele carisma, uma aliança com aqueles irmãos e irmãs que trilham a mesma experiência de comunidade, no mesmo carisma, no nosso caso, a união” (ENTREVISTADO 1, 2019). Percebe-se que a constituição dos vínculos não é tão intensa como na outra expressão de vida comunitária, contudo, alerta-se para o mesmo compromisso com a vida em união, mas em outra especificidade: alargando os horizontes, isto é, o desafio de viver os princípios da unidade defendidos pela comunidade em outros espaços do

cotidiano, os quais não são alcançados diretamente pelos membros que vivem apenas na Comunidade.

Tal debate nos exige o esclarecimento de que essas denominações, Vida e Aliança, apesar de se aproximarem do que Buber (2012) aponta em sua definição sobre comunidade, não podem ser consideradas no mesmo nível, posto que, a visão buberiana trata-se de um projeto de sociedade, baseada no viés político; a Comunidade Manain, por sua vez, trata-se de uma experiência religiosa/transcendente, marcada pela vivência de vínculos interpessoais. Nesse sentido, a aproximação que pode ser feita entre ambas é em relação ao estabelecimento dos laços constituídos entre os membros e a abertura da comunidade a outras realidades, os quais possuem pontos positivos, mas tem seus limites.

No que diz respeito à constituição dos vínculos entre os membros, o modo de vivência mais intenso proporcionado pela Comunidade de Vida pode favorecer o estabelecimento de relações autênticas entre os membros, contudo, o limite se apresenta no perigo em fechar-se para outros laços e realidades fora da comunidade. Por outro lado, o modo de viver a unidade na expressão da Comunidade de Aliança se revela como uma abertura a esses outros espaços sociais que compõe a realidade externa a comunidade, em contrapartida, nessa forma de vida, corre-se o risco do estabelecimento de vínculos superficiais entre os membros da comunidade, como dito pelo Entrevistado 2 (2019): “na aliança você vai conhecendo o irmão a conta gotas, numa reunião; e muitas vezes na reunião, sempre você entra, tem os momentos de oração, você não consegue conviver pessoalmente com o irmão”. Nesse tocante, vale ressaltar que a expressão de vida mais acentuada na Manain é a de Aliança.

5.2 A *UNIDADE* COMO MODO DE *SER* E VIVER NA COMUNIDADE MANAIN

A forma de viver dos homens reflete o seu modo de *ser*, o qual é configurado na condição de sociabilidade, de vida com Outros. Nas relações constituídas, a pessoa manifesta seus princípios e responsabilidade com o mundo. Compreender os sentidos que despontam da vivência de uma comunidade significa entender o modo de ser assumido por seus membros, apreendendo o elo que os vincula. A Comunidade Católica Manain é marcada pela experiência da *unidade*, considerada como princípio central que guia a vida dos integrantes. Tal vivência também se destaca pela preocupação com a *formação* dos membros da Comunidade, marcada pelas mudanças pessoais e construção de valores.

5.2.1 O sentido da vida em unidade

A unidade é considerada pelos membros da Manain como princípio central da Comunidade, pois é compreendida como um *carisma* genuíno, o qual é entendido pela Igreja Católica como dom que possui um sentido eclesial e social, em vista da responsabilidade daqueles que o possuem com a Igreja e com o mundo. Assumindo essa visão, eles compreendem esse carisma como uma escolha de Deus para algumas pessoas. Nesse sentido, os entrevistados destacam a *vivência da unidade* como o caráter essencial do mesmo, a qual envolve liberdade e tempo, a serem vivido entre os homens, colocando em questão problemáticas como a solidão humana e o individualismo. Tal vivência é manifestada nas *exigências*, como condição da vida em união e no enfrentamento das *dificuldades* que a mesma revela.

A *centralidade* da unidade para os membros da Comunidade se manifesta no próprio nome atribuído à instituição, o qual ganha uma explicação teológica para o seu sentido, como podemos perceber na fala a seguir:

> O próprio nome Manain, quando a gente foi estudar o que quer dizer a palavra Manain, que é uma expressão hebraica; no início a gente pensava que era traduzido ao pé da letra, Manain quer dizer união. Mas, depois estudando com o professor de hebraico ele nos dizia que a palavra Manain não tem uma tradução literal, ao pé da letra, ela é uma expressão, uma expressão que está no Salmo 133: "Como é bom, como é agradável para irmãos viverem unidos". Ou seja, Manain é a agradabilidade de viver como irmãos, é o resultado de se viver como irmãos, que está no Salmo 133: "é como o óleo derramado na barba de Arão, é como o orvalho no Monte Hebron". Porque ali... quer dizer, se, se vive em união, se se vive em unidade ali Deus derrama sua benção e sua graça (ENTREVISTADO 1, 2019).

Nessa leitura, apreende-se o *sentido* de vida em união uns com os outros, o que não significa apenas está próximo fisicamente das pessoas, mas estabelecer relação com elas. Nesta relação acontece o encontro entre as pessoas. À medida que tal reconhecimento existe é possível experimentar o prazer desses vínculos, a alegria de não está sozinho. A condição de mutualidade, intrínseca ao homem, o leva ao encontro com o Outro, da mesma forma que, o faz abrir-se aquele que chega. Tal questão pode ser compreendida à luz da filosofia buberiana, que define o encontro homem-com-homem como fundante a existência humana. Para Buber, é na presentificação do Eu e do Tu que a reciprocidade acontece. Na realidade analisada, esse encontro pode ser entendido como o resultado da alegria de viver na companhia de outras pessoas, de manter-se vinculados, de não se sentir só no mundo.

Nessa perspectiva, podemos entender o sentido ser Manain associado ao duplo movimento da graça, aquele ligado a *gratuidade*, no qual "O Tu encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado. Mas endereçar-lhe a palavra-princípio é um ato de meu ser, meu ato essencial" (BUBER, 2004, p. 59). Questão que pode ser

interpretada nesse sentido, ao passo que, o entrevistado indica a condição para a graça acontecer: “se se vive em unidade”, “é o resultado de se viver como irmãos”, quer dizer, se o homem se dispõe a viver com o Outro, a graça pode acontecer. Tal *graça,* por sua vez, diz respeito aquilo que acontece *entre* os homens no diálogo, que não é controlado, nem decidido por eles, mas como uma dádiva, acontece. Carrara (2002) aludindo sobre tal encontro, afirma:

> O encontro com o *tu* acontece por graça. Dirigir-me a alguém ou algo como *tu* é um ato essencial do ser. Encontrar o *tu* é entrar em relação imediata com ele. E é essa relação com o *tu* que me permite tornar-me eu. [...] O encontro com o *tu* do homem e da natureza é também um encontro com Deus (CARRARA, 2002, p. 84).

A realidade humana do *encontro* coloca em questão a problemática da *solidão humana*, não no sentido imanente do homem, de estar consigo mesmo a fim de exercer a autorreflexão; mas a solidão que diz respeito ao isolamento do homem, a impossibilidade de constituição dos vínculos, ou ainda, a impossibilidade de construção de sentido, de pertencimento. Buber (2012) discute a questão ao abordar a polarização entre individualismo e coletivismo, na qual aponta uma terceira alternativa, que é a vida *entre* os homens. Compreendendo a questão no mundo atual, observa-se um crescente afastamento dos vínculos diretos entre as pessoas, e um aumento da solidão humana. Santiago (2008) explica bem tal aspecto:

> Temos uma multidão de solitários; pessoas que experimentam uma crescente solidão, apenas ofuscada pelas diversas formas de ocupação criadas, seja nas relações de trabalho, seja no seu lazer, proporcionado pela indústria de entretenimento, conforme denunciou Adorno em sua crítica à Indústria Cultural (SANTIAGO, 2008, p. 122).

Uma multidão formada, predominantemente, por pessoas que perderam o sentido de comunidade e de comunhão, vivenciando uma solidão aterrorizante; a qual se associa mais ao interior do homem, do que ao exterior, ao passo que, pode está rodeado de pessoas, mas se sente só. A explicação social dada por Santiago (2008), ao citar as formas de ocupação do homem moderno, atenua-se em nossa problemática, dado ao fato que, na sociedade a forma de relação estabelecida se baseia mais no ser individual, do que ao princípio comunitário. Assim, a ideia transmitida é de que a pessoa basta por si só, quando na verdade, o isolamento não é a condição intrínseca ao homem, mas sim a vida em comunidade.

Na realidade da Comunidade Manain, a vida com o Outro baseada na união entre os membros é considera em seu caráter ativo, vivencial, como nos relata o Entrevistado 2 (2019):

> O carisma não é uma definição: “Ah, vou viver em união”, então pronto, agora vou ser bonzinho. Você vive por uma mudança que Deus faz no seu coração, é diferente. E a gente teve essa experiência, a gente viveu esses momentos. [...] Você precisa viver. Quando você vive, você experimenta, então você descobre, então é muito mais bonito. Então, é isso que o Senhor tem nos dado e tem sido essa vida, nesses trinta e quatro anos, ou mais [...] a gente tem experimentado essa vivência,

> entendeu? Desse amor, dessa partilha, dessa compreensão, do se doar, do se disponibilizar para o serviço de Deus (ENTREVISTADO 2, 2019).

Para os membros dessa Comunidade, é na *vivência* da unidade com os Outros que a pessoa poderá experienciar o que significa viver em união. Não se trata de definições ou conceitos. Tal experiência acontece a partir de uma mudança decorrente da relação com Deus, como vimos anteriormente. Nesse sentido, é na relação com os outros que tal mudança será vivenciada e, até mesmo, pode-se dizer que é na relação entre os homens, a qual toca, transforma e a mudança acontece. Interessante notar que na leitura do entrevistado, a união entre os membros é uma descoberta, o que significa dizer que ela não é transmitida, ou ensinada, mas se revela através da vivência. Podemos perceber melhor essa dimensão na fala do Entrevistado 4 (2019):

> A experiência é assim, é algo que eu descobri, e algo que a convivência com os irmãos na Comunidade me ensinou a perceber isso, me ensinou a descobrir isso em mim. Então, descobrir o quê? Descobrir a minha identidade com aquilo que a Comunidade é, com a experiência dela, com o jeito dela, com as características próprias dela, com aquilo que é dela e que, entendo assim, que desse jeito é um jeito único. Então é isso que nós chamamos de carisma. E esse carisma, que nós chamamos, o carisma Manain, eu descobri que esse carisma há em mim, ele está em mim. Ele veio comigo, ele nasceu comigo. Eu acho que isso é um selo de Deus na minha vida (ENTREVISTADO 4, 2019).

O movimento de descoberta da vida em unidade faz com que o indivíduo se identifique com esse *modo de ser*, e a partir da experiência vivida em comunidade decida assumir e viver tal identidade. Desse modo, não se trata de um processo do exterior para o interior, no qual a pessoa simplesmente adquire conceitos e aprende um método para viver a unidade, trata-se da descoberta de uma essência e de um caminho. A união se apresenta como modo de ser e a comunidade é o lugar onde o sujeito poderá vivenciá-la, e assim, descobrir se é esta a forma de ser/viver a qual deseja escolher/assumir para si. Pois, alguém pode até se identificar com a vida em unidade, proposta pela Manain, mas não se dispor a viver de acordo com aquilo que ela exige, é o sujeito em sua liberdade que determinará. A visão do entrevistado apresenta uma perspectiva teológica sobre o carisma, ligada a eleição de Deus. Tal visão não anula a liberdade do homem, visto que, apesar de podermos compreender a Deus como o Tu Eterno, o Absolutamente Outro, o homem permanece livre em respondê-lo ou não.

A compreensão das *exigências* da vida em unidade é ainda apresentada na fala do Entrevistado 2 (2019) anteriormente, quando demonstra que tipo de ações as pessoas precisam realizar, as quais aparecem baseadas no amor, na compreensão, na partilha, na disponibilidade, doação e serviço. São destaques para as situações geradoras de unidade, as quais se contrapõem aquelas situações geradoras de solidão humana, visto que, exige da

pessoa a vida-com e a vida-para os Outros. Elemento que se contrapõe ao *individualismo,* no qual "o homem se percebe a si mesmo como indivíduo como se ninguém mais no mundo fosse um indivíduo" (CARRARA, 2002, p. 82), isto é, os outros viram abstrações. Bortoloti e Flores (2014) explicam sobre isso, ao apontar a ideia de Tocqueville, no debate sobre o excesso do ser, afirmam que o homem no individualismo gera um amor apaixonado e exagerado a si mesmo, e prefere a si mesmo em primeiro lugar. Nesse viés, o Outro é uma "figura imaginária distante da necessidade para o Eu" (BORTOLOTI E FLORES, 2014, p. 121). O Outro é destituído de sua alteridade humana. Na visão desses autores o individualismo é considerado "como egoísmo originário de um impulso cego a partir do isolamento (para o) Outro" (idem).

No individualismo moderno o Outro é desprezado, e o Eu (*self*) é cultuado. Predomina o movimento do "cada um por si" em detrimento do movimento *para o Outro.* Acreditamos que somente a relação primordial, aquela configurada pelo encontro Eu-Tu, pode romper com o paradigma do individualismo. Posto que, o Tu possui a capacidade por excelência de nos colocar diante a responsabilidade de vida com-os-homens. Contudo, não podemos esquecer que a mesma só se constitui na liberdade humana.

Nesse sentido, trazemos o sentido da unidade, apontada pelos entrevistados, ligada a vivência da mesma de acordo com a *liberdade* e a *mutualidade das relações,* as quais requer tempo para ser efetivada. Em relação a isto, o Entrevistado 2 (2019) aponta:

> Experimentar essa unidade é experimentar a liberdade também, porque só há unidade se houver liberdade. Nunca vai haver uma unidade unilateral, "eu proponho uma unidade e ela tem que ser desse jeito que eu estou propondo". Não. Mas, essa unidade ela tem que ser mútua. Ela se constrói pela minha liberdade e pela sua liberdade, mas nunca impondo. [...] você leva tempo para a unidade, então aquele que está mais aberto a unidade e o outro não está, você precisa ter mais paciência, mas não desistir da unidade, entendeu? Insistir sempre porque a unidade vai nos levar a vivência do amor (ENTREVISTADO 2, 2019).

Toda relação exige liberdade. Se não houver liberdade não há relação. Buber (2004) expõe sobre isso ao elucidar sobre a diferença entre o mundo do Tu, como o "reino da liberdade", e o mundo do Isso, como o "reino absoluto das causalidades" (p. 84). Apesar de necessitarmos da causalidade para a ordenação do mundo, não significa que o homem tornar-se-á dependente dela em suas relações, objetificando-as. Pelo contrário, as relações autênticas pressupõem a liberdade, que, por sua vez, implicam em decisões. Consoante Buber (2004), o homem livre é diferente do homem arbitrário, ao passo que, o homem livre "acredita no vínculo real que une a dualidade real do Eu e do Tu, crê no destino e também na necessidade dele" (p. 90), é o homem que vai ao encontro, mesmo sem saber o que irá lhe acontecer. Já o homem arbitrário não é capaz de vincular-se, pois seu "mundo é privado de oferta e graça, de

encontro e de presença, entravado nos fins e nos meios" (p. 91). Pode-se entender a leitura do entrevistado, a partir dessa perspectiva, compreendendo o homem livre como aquele que vive sua liberdade na mutualidade da vida em unidade, não impondo nenhum tipo de vínculo; mas, é aquele que se arrisca sabendo que um pode estar mais aberto a unidade e o outro não, sem deixar de arriscar-se.

Interessante o elemento do *tempo* trazido pelo entrevistado, ao afirmar que a vivência da unidade exige tempo, e que não se pode desistir do Outro, pois a insistência leva a experiência do amor; visto que, as relações genuínas não se estabelecem de modo instantâneo, pelo contrário, exigem dedicação ao Outro, ou no dizer buberiano, requer presentificação, e não instrumentalização. Lançar a palavra-princípio Tu não garante que a relação irá acontecer, pois apesar da liberdade de ação em proferir a palavra, a graça ocorrida no encontro não é uma decisão do homem. Assim, pode-se entender que a vida em unidade envolve a liberdade em abrir-se a relação, mas não garante uma relação autêntica.

No que diz respeito à condição de *abertura para a relação com o Outro*, o Entrevistado 1 (2019) nos fala sobre as exigências e riscos da vida comunitária. Em suas palavras:

> um ponto positivo seria a alegria quando a gente se abre para esse amor. Então, na hora que eu derrubo o muro, na hora que eu rompo as barreiras, primeiro de mim mesma, não é nem do outro, então eu experimento a alegria de ser amado realmente com os meus defeitos e com as minhas qualidades. Lógico que uma vida comunitária nos deixa muito vulneráveis a magoar e a ser magoado também, porque vai existir conflitos (ENTREVISTADO 1, 2019).

Essa concepção nos revela como a constituição dos vínculos interpessoais é entendida na Manain, a qual parte do princípio que é necessário romper com aquilo que impede a relação com o Outro. Nesse sentido, a experiência comunitária favorece tal movimento de abertura para o estabelecimento de laços, contudo, apresenta-se como um risco, à medida que, os vínculos podem ser geradores de amor ou de mágoa. Ao homem cabe apenas se abrir para a relação com o Outro, o resultado do que ocorrerá *entre* eles, é indefinido.

Tal compreensão pode ser analisada a partir do evento da relação Eu-Tu, uma vez que tal relação exige uma oferta e um risco: ofertar-se sem reservas, constituindo a exclusividade do face a face, e um risco, visto que é o Outro que determina a oferta recebida, assim, a relação é imprevisível (Cf. BUBER, 2004, p. 58). Na leitura posta pelo entrevistado, a dimensão da oferta aparece ligada necessidade de abertura ao Outro, que por sua vez, exige um rompimento daquilo que o próprio Eu carrega em si e impede o evento da relação; e a dimensão do risco é exposta no entendimento de que tal encontro nos torna vulneráveis, visto que não temos o controle sob o mesmo, sendo o Outro o limite do que é ofertado.

A vivência na Comunidade Manain é apresentada como experiência de aprendizado, decorrente do reconhecimento da fragilidade do Outro e da própria, colocando o perdão como exigência a vida em unidade. Continuando sua fala, o Entrevistado 1 (2019) explica:

> À medida que a gente vai fazendo essa experiência de ser comunidade a gente vai se deparando com a fragilidade do outro e com a nossa fragilidade. E aí a gente vai aprender na prática o que é perdoar. Eu só vou viver a festa da unidade se eu aprender a perdoar. Se eu fechar meu coração, se eu não perdoar, se eu me determinar a riscar certas pessoas do meu caderninho eu não vou viver a festa, eu não vou fazer a experiência da festa que é ser uma comunidade (ENTREVISTADO 1, 2019).

Tal compreensão revela a visão sobre o que é *ser* comunidade, cuja associação é feita diretamente com a constituição de vínculos interpessoais, os quais oportunizam o conhecimento do Outro e o autoconhecimento. A vida comunitária proporciona a revelação das pessoas, em suas potencialidades e limites; os quais podem ser desenvolvidos e aperfeiçoados nas relações. Tais características exigem a necessidade de compreensão mútua, visto que, ao desvendarmos o Outro em sua autenticidade podemos nos surpreender e sermos atingidos de modo inesperado. A imprevisibilidade das relações pode nos levar a conflitos e mágoas, gerar situações problemas que pedirão uma solução. A resposta a tal pedido requer uma atitude valorativa, o perdão; cuja ação é considerada como uma aprendizagem do cotidiano. Tal atitude se apresenta como uma exigência da vida em unidade pelos membros da Manain, sendo essa experiência do perdão uma condição para aproveitar a "festa", que é a vida comunitária. Sem essa atitude, os vínculos constituídos perdem sua essência de união, caminhando em sua direção contrária, excluindo o Outro. A partir da leitura, pode-se entender que não é possível ser comunidade se selecionarmos com quem queremos nos relacionar. Ser comunidade é justamente ser capaz de criar vínculos com as pessoas em sua diversidade.

Tal debate coloca em questão as *dificuldades* no estabelecimento de vínculos interpessoais. O Entrevistado 2 (2014) nos confirma essa questão, ao afirmar: "Enquanto Comunidade, hoje nós somos um número bem maior; mas no começo nós tivemos muitas dificuldades, principalmente no relacionamento". Contudo, o mesmo não chega a descrever tais dificuldades. Já o Entrevistado 1 (2019) indica melhor essa questão, ao relatar:

> Digamos que a dificuldade é o medo que a gente tem de se deixar amar, o medo que a gente tem de não ser aceito, de não ser acolhido. Então, eu compreendo assim, que na vida a gente caminha se protegendo uns dos outros. Deus nos fez para a gente se acolher mutuamente, mas a gente caminha se protegendo, não é? Então a gente não revela quem a gente é para todo mundo, a gente não fala dos nossos defeitos, quando a gente começa uma amizade nova a gente só mostra as qualidades. Então, uma dificuldade é romper esse medo. Esse medo de amar e de se deixar amar (ENTREVISTADO 1, 2019).

Tal compreensão nos aponta para o debate sobre os obstáculos que se colocam frente à constituição das relações entre os homens. Interessante perceber que, apesar de ser uma

condição essencial ao humano, o mesmo apresenta reservas a realização da comunidade. Na leitura, o medo é o principal fator que impede a pessoa de estabelecer vínculos com os Outros, sendo usado como motivo para não se revelar em sua alteridade, e não se acolher mutuamente. Trata-se do medo de "não ser aceito", experiência que leva o sujeito à atitude de "caminhar se protegendo", a qual, por sua vez, faz o homem não se revelar como tal, criando assim uma imagem a partir do que esperam dele.

Tais questões podem ser melhor entendidas a partir da dualidade do *ser* e do *parecer,* significativamente discutida por Buber (2009), como problemática no âmbito do inter-humano, uma representando a vida do ser, a partir de sua alteridade; e a outra a vida a partir da imagem, preocupando-se com o que sua aparência produz no Outro. Discussão que também coloca em questão o medo como justificativa para "vida a partir da imagem", trazendo tal problemática antropológica para a esfera social, nos fazendo questionar: Por que as pessoas tem medo de uma vida a partir do ser? Por que as pessoas tem medo de revelar-se sem reservas na relação inter-humana? A resposta pode ser encontrada ao analisarmos o contexto atual, marcado por preconceitos, estigmas e violência com os aqueles que são e agem diferente daquilo que o padrão social impõe.

Na Comunidade Manain, os membros são guiados por princípios que os orientam a ir de encontro com tais problemática, a assumir atitudes de acolhimento e reconciliação.

5.2.2 Acolhimento, Reconciliação e Evangelização: os pilares que orientam os membros

Segundo o documento dos Princípios de Vida da Comunidade Católica Manain, a *unidade* entre os membros é sustentada por três pilares: a *acolhida*, a *reconciliação* e a *evangelização*. Tais pilares são entendidos como atitudes a serem vivenciadas na relação entre as pessoas na Comunidade, e fora dela, revelando o sentido que a mesma possui em relação a constituição dos vínculos interpessoais. Ao mesmo tempo coloca em questão a problemática humana da exclusão, indiferença, do medo e instrumentalização do Outro, ao considerá-lo como inimigo.

Os três pilares que guiam a vida em unidade são correlacionados, ao passo que um depende do outro e ao vivenciar um, indiretamente, os outros também são efetivados. Isso fica exposto no relato do Entrevistado 1 (2019) ao afirmar: "Acolher-evangelizar-reconciliar. Reconciliar-acolher-evangelizar. Evangelizar-acolher-reconciliar. Então, um está entrelaçado com o outro, eles não se separam. Então, na hora que eu acolho você e você me acolhe acontece a unidade, acontece a evangelização, acontece a reconciliação" (ENTREVISTADO

1, 2019). Apesar desse ligamento entre ambos, os pilares da acolhida e da reconciliação ganham destaque no relato dos entrevistados, como aqueles que surgem como necessários à vida comunitária desde o início da convivência entre os membros: “quando a gente começou, um dos primeiros trabalhos foi nos acolhermos entre nós mesmos, acolher as pessoas, trabalhar pela reconciliação, pelo amor” (ENTREVISTADO 2, 2019). Percebe-se que acolher o Outro e se reconciliar com ele fazem parte da relação face a face na comunidade, a exemplo do que defende Martin Buber na discussão sobre a relação genuína.

A *acolhida* é compreendida como atitude de reconhecer o Outro em sua singularidade, dando importância ao mesmo. Isso fica explícito no relato do Entrevistado 3 (2019) ao dizer:

> Acolher o outro não é só recebê-lo ali no portão, acolher o outro é além de recebê-lo é você entender, é você olhar, você vê o irmão com amor, você perceber no irmão a imagem de Cristo. É você escutar, é você fazer ele perceber que é amado. Não é só receber ali com um abraço, um sorriso, e botar para sentar. Isso qualquer pessoa faz, isso manda a boa educação em qualquer canto. Quem chegar na sua casa, não é? – e a Manain é nossa casa – é pra ser recebido assim. Mas, acolher é perder tempo com o outro, é ouvir, é escutar, é entender as suas dores mesmo quando pra gente é uma besteira, porque o que pra mim é uma besteira pra você pode não ser, pode ter outra dimensão. Então eu acho que é por aí, o acolhimento é isso (ENTREVISTADO 3, 2019).

A análise dessa compreensão nos coloca diante de uma atitude que supera a dimensão da gentileza, expressando a capacidade do homem em voltar-se para o Outro, fazer-se presença e responder a sua súplica (Cf. BUBER, 2004). Elementos que aparecem na leitura do entrevistado ao apontar o *olhar* e o *ouvir* o Outro como fundamental para compreendê-lo, aspectos que colocam em questão a problemática da *indiferença* e da *incapacidade para ouvir*. Embora Buber não apresente um conceito de indiferença, podemos entendê-lo a partir das situações que não provocam nem ódio nem amor. Essas situações, o autor compara com aquelas que o homem não é reconhecido no face a face, mas é considerado como mais uma coisa entre coisas. Em suas palavras: “é melhor a violência sobre um ente realmente vivenciado, do que a solicitude fantástica para com números sem face. Da primeira, parte um caminho para Deus, da segunda, somente o caminho que leva ao nada” (BUBER, 2004, p. 67). Assim podemos entender a indiferença, como aquela que nada produz. Nesse sentido, ao não olharmos o Outro agimos com indiferença, recusar-se a reconhecer sua existência e a responsabilizar-se por ela. Desse modo, o olhar implica numa atitude de perceber o que clama sua existência e responder a mesma. Tal atitude não ocorre na superficialidade dos vínculos, mas na profundidade destes, no qual há espaço para geração dos vínculos, sejam de amor, sejam de ódio.

Uma vez indiferente para com o Outro o homem deixa de ser capaz de ouvi-lo, pois aquilo que a pessoa considera não lhe interessa. Gadamer (2002) aponta essa problemática da

incapacidade para ouvir como fenômeno que reconhecemos em nós mesmos e não no Outro, quando fazemos ouvido de mercador ou ouvimos erroneamente. Explicando essas duas ações, o autor explica:

> Fazer ouvido de mercador e ouvir erroneamente, ambas as atitudes surgem por motivos que se encontram dentro da própria pessoa. Só pode fazer ouvidos de mercador ou ouvir erroneamente quem está constantemente apenas ouvindo a si mesmo, quem possui os ouvidos tão cheios de si mesmo, buscando impulsos e interesses, que já não consegue ouvir o outro (GADAMER, 2002, p. 251).

Nessa leitura, percebe-se que a incapacidade para ouvir o Outro está associada a certo egoísmo, o qual impede a pessoa de voltar-se para o Outro, de reconhecer o que ele necessita. Tal questão pode ser associada a dimensão do *tempo* exposta por nosso entrevistado ao afirmar "acolher é perder tempo com o outro, é ouvir, é escutar, é entender as suas dores" (ENTREVISTADO 3, 2019). Muitas vezes, fazermos ouvido de mercador ou ouvimos erroneamente usando da justificativa de "não perder tempo", e assim, não damos atenção ao Outro, não o compreendemos; ficamos apenas com nossas próprias conclusões. Fenômeno que marca significativamente os vínculos interpessoais na família, onde o pai e a mãe não tem tempo de ouvir o filho; na escola onde o professor não pode perder tempo de sua aula ouvindo seus alunos; no trabalho onde o patrão nem sequer pergunta a opinião de seus empregados; a mulher que não é ouvida pelo homem; o morador da favela que não é ouvido pelos policiais; e até mesmo na comunidade, quando se têm muitos afazeres e não para-se para ouvir o Outro. Provavelmente todos nós já passamos pela ausência em ser ouvido, e/ou já expressamos nossa incapacidade para ouvir.

Contudo, do mesmo modo que toda pessoa é propensa a não ouvir, toda pessoa têm por essência a capacidade de diálogo, a qual é entendida por Gadamer (2002, p. 251) como a "elevação do homem a sua humanidade". Ouvir o Outro não significa "auto-anular-se, mas assumir uma espécie de compromisso com aquele que está a falar" (ROHDEN, 2002, p. 218), o qual é efetivado no ato de responder. A resposta pressupõe a ação de compreender o Outro, isto é, reconhecê-lo em sua alteridade invés de rejeitá-lo. O Entrevistado 4 (2019) abordando sobre a acolhida, afirma que este é o pilar que os jovens mais destacam, sendo considerado como uma marca da Comunidade Manain. Assim ele considera:

> o que os novatos, aqueles que vão chegando, o que eles destacam muito é a acolhida. E por que isso? Porque... muita gente não compreende ainda, mas os dias de hoje não são dias de acolhida. Infelizmente, nós não somos bem acolhidos em muitos lugares. Nós não somos bem acolhidos, muitas vezes, logo cedo, nas escolas. [...] às vezes a gente vai ao hospital em busca... a gente não é bem acolhido; gente vai traz de um serviço de banco, a gente não é bem acolhido. E por causa disso, vai se criando uma espécie de rejeição as pessoas (ENTREVISTADO 3, 2019).

Tal compreensão apresenta a problemática da ausência de acolhimento entre as pessoas, mas também por parte das instituições sociais. A primeira questão pode ser considerada na visão de Buber (2009), na sua definição sobre conversação genuína, na qual o autor caracteriza o voltar-se para o Outro como primeiro aspecto para reconhecimento do mesmo enquanto ser, para a relação Eu e Tu. Nesse viés, questionam-se as atitudes reducionistas dos homens para com o Outro ao considerá-los, por exemplo, de modo fragmentado ou como número.

Ricouer (*apud* SALLES, 2014) também se ocupa com a problemática da alteridade, ampliando esse debate ao abordar a alteridade próxima, como aquela que ocorre nos vínculos interpessoais; e a alteridade distante que permite que as instituições sejam justas, considerando cada membro da sociedade do modo como lhe é devido. Assim, distingue-se a "a virtude interpessoal da amizade, fundada na alteridade interpessoal, e a virtude institucional da justiça, fundada na alteridade institucional" (SALLES, 2014, p. 116). Nessa perspectiva, cabe às instituições acolherem a pessoa em sua dignidade humana.

Responsabilidade que é colocada como ausente na leitura do nosso entrevistado, e se apresenta como uma ausência de direitos humanos configurados na realidade atual, na qual se encontra crianças que são rejeitadas nas escolas por sua condição física, estética ou social, ou quando aceitas, não proporcionam recursos necessários para serem atendidas adequadamente; depara-se com os vários locais que não possuem acessibilidade para pessoas com deficiência; a realidade das enormes filas de hospitais, no desrespeito com os doentes ao não oferecerem um atendimento favorável ao mesmo; locais como o shopping, por exemplo, onde não se aceita pessoas sem calçado ou mal vestidas; enfim. Instituições que ao invés de acolher a pessoa, tornam-se lugares de exclusão e rejeição.

Nesse sentido, os vínculos construídos nessas instituições não são baseados na alteridade humana, mas numa espécie de troca de favores. Tal questão é discutida pelo Entrevistado 4 (2019) ao continuar sua fala, dizendo:

> Ou seja, eu preciso resolver um problema, eu preciso resolver essa situação. Ai o que é que muitas pessoas fazem? A gente procura um amigo, a gente procura um conhecido, e a gente vai começando a ir atrás de favores. Por isso que há muito no país da gente a cultura do favor, a própria política mesmo, ou seja, o eleitor da gente hoje pensa que eu preciso vender, eu preciso receber alguma coisa para poder dá um voto. Uma troca. Ai isso cresce numa escala de... os vereadores querem alguma coisa do prefeito, os deputados querem alguma coisa lá do governo, os senadores, os deputados federais querem alguma coisa lá, e aí cria-se essa política de troca. E aí, ninguém é bem acolhido em lugar nenhum (ENTREVISTADO 4, 2019).

Nessa leitura, pode-se entender a cultura do favor como oposta a cultura do direito, uma vez que, o favor é algo dado ao outro por gentileza, ou por solicitação, ou em vista de

uma troca. O direito, por sua vez, é algo que ninguém pode negar ou negociar com o homem. Na medida em que uma instituição subordina o direito aos interesses financeiros, a mesma revela-se excludente e negadora do Outro. Essa característica marca as instituições no sistema capitalista de modelo neoliberal, que se estrutura pela lógica do Estado mínimo. Isso equivale a menos Estado e mais mercado, privilegiando aqueles que são capazes de financiar os serviços prestados, em detrimento de um grande contingente de excluídos, sem direitos. O entrevistado coloca essa questão na dimensão da política partidária, a qual é realizada a partir do contrato social, isto é, um acordo a partir das vontades de ambos os lados. Ao mesmo tempo, o valor da pessoa humana é transferido de sua dignidade para aquilo que pode oferecer.

Na realidade da Comunidade Manain a acolhida ganha uma dimensão cristã, marcada pela atitude de acolher o Outro como ele é.

> Então quando você tem uma experiência – e aí eu preciso falar da minha Comunidade – quando você tem uma experiência com Deus, quando você começa a caminhar na nossa Comunidade e que as pessoas destacam muito, e eu vivi isso, então eu começo a dizer: "poxa, eu fui bem recebido, eu não me senti diferente de A, eu não me senti diferente de B". "Eu tive uma acolhida muito boa". "Eu fui bem acolhido, muito bem recebido do jeito que eu sou". Por quê? Porque em primeiro lugar isso não é um reflexo da Comunidade, isso é um reflexo do cristianismo. Quem é o nosso maior modelo de acolhida é Jesus que acolheu a todos. E aí se a gente quiser destacar: as prostitutas, os ladrões, os mercenários, os mais pobres, os mais humildes. E Jesus não exigiu, a princípio, que eles mudassem em nada. O jeito da acolhida do Evangelho, o jeito da acolhida do Cristo, naturalmente faz com que as pessoas experimentem um amor tão grande que queiram mudar, que queiram ser como ele é. Eu destaco muito a acolhida (ENTREVISTADO 4, 2019).

Nessa compreensão, acolher o Outro é colocá-lo em par de igualdade, sem inferioriza-lo. Essa é uma tarefa também das instituições, sendo de sua responsabilidade tratar todos de maneira igual, respeitando-os. A leitura também nos coloca diante da necessidade de olharmos para aqueles que mais sofrem, pois são estes os mais necessitados de acolhimento na sociedade: a criança, a mulher, os presos, os negros, os idosos, os pobres, os homossexuais, figuras que sofrem rejeição, exclusão, humilhação, violência em diversos lugares e por diversas pessoas.

O pilar da *reconciliação* é dividido, de acordo com o *Documento Princípios de Vida da Comunidade Manain*, em três dimensões: a) a reconciliação com Deus; b) consigo; c) com o outro, com o mundo. A vivência dessa reconciliação é vista pelos entrevistados como um desafio. A reconciliação é considerada a partir da visão cristã de Deus como Pai e criador, e aquela que vem primeiro, como dito pelo Entrevistado 4 (2019):

> primeiro uma reconciliação com Deus. Por que uma reconciliação com Deus? Porque, eu entendo assim, há uma teoria muito grande de que Deus é o culpado de tudo, ele como pai, ele como criador, ele é o culpado de tudo. Então a gente precisa se reconciliar com Deus. Por quê? Porque a gente veio ao mundo por ele, por meio

> dele; mas o que aconteceu? Por causa da dureza do nosso coração, por causa do nossa rebeldia, por causa do nosso querer, por causa da nossa desobediência a gente vai viver do jeito que a gente quer. E a gente começa a descobrir que as pessoas não acolhem, não recebem; aquelas pessoas rejeitam. E é aí muitas vezes o insucesso da gente, as falhas da gente mesmo, a gente vai e começa a culpar a Deus. Então, primeiro uma reconciliação com Deus (ENTREVISTADO 4, 2019).

A leitura feita a partir da compreensão medieval de Deus como Criador e do homem como pecador; e, que por causa desta última característica o homem sofre as consequências de suas escolhas, mas não as assume, transferindo a responsabilidade para o Criador. Outro elemento que aparece na fala é a condição de liberdade do homem, e como todo ato de liberdade pressupõe uma decisão, nesse caso, a de seguir ou não aquilo que Deus orienta, de estabelecer relação ou não com Ele. A ausência dessa relação primordial exige uma reconciliação entre o homem e seu criador. Analisando essa reconciliação na visão buberiana, podemos afirmar que a relação do homem com Deus é importante, visto que, engloba todas as outras relações. Apoiado na tradição judaica, Buber (2004) define o Tu Eterno como o Absolutamente Outro, aquele que não pode se tornar Isso; como o totalmente presente, o que está sempre diante de nós; como a relação pura, da qual nos sentimos dependentes. Segundo esse autor, a existência humana é baseada em sua interpretação de criatura e criador, ambos dependentes um do outro. A criatura que depende de seu criador para descobrir o sentido de sua existência, e o criador que depende da criatura para efetivar no mundo o sentido divino que a ela foi confiado. Nessa relação de dependência a ação mútua, entre Deus e o homem, acontece. Nesse sentido, Zuben (2015) completa:

> A relação com o Tu eterno não é simplesmente uma operação realizada por um Eu, que endereça a palavra-chave da relação ao Tu absoluto; é também uma decisão. E é essa categoria existencial que salvaguarda o aspecto dinâmico da relação como um ato criador, e não como um estado sofrido. Essa decisão revela, de alguma maneira, a tarefa do homem: realizar Deus no mundo; pela realização dessa presença é revelada, ainda, a responsabilidade do homem na ordem ética (ZUBEN, 2015, p. 07-08).

A dimensão da *reconciliação consigo mesmo* é considerada pela Comunidade Manain no que diz respeito a pessoalidade de cada ser, como dito pelo Entrevistado 1 (2019): “seria o que a gente trabalha muito na Comunidade: uma reconciliação com a vida, com a história de cada um pessoalmente”. Tal reconciliação abarca a relação do homem com ele mesmo, de acordo com suas experiências positivas e negativas, as quais criam marcas em si que o mesmo precisa lidar. Contudo, muitas pessoas não conseguem estabelecer essa relação consigo, fundamentalmente necessária ao homem; não sendo uma relação monológica, a qual exclui os demais; mas uma experiência de autoconhecimento e de autoaceitação, que por sua vez, aparecem associadas a um contexto mais amplo. O Entrevistado 4 (2019) nos explica melhor essa questão:

> Segundo uma reconciliação consigo mesmo. Por quê? Porque a gente se cobra muito. A gente sempre acha que poderia fazer mais, que poderia ser mais, que poderia ser o melhor. Claro, e tudo isso, já é fruto de uma cultura, de um costume de um povo, de uma sociedade que a gente tem que ser o maior, que a gente tem que ser o melhor, que a gente tem que ser o primeiro. E quando a gente vai vendo que todo mundo não consegue ser o melhor, que todo mundo não consegue ser o primeiro, que alguém é melhor que eu em alguma coisa eu acabo me frustrando, e vou me cobrando disso, então é como se eu tivesse devendo alguma coisa para mim mesmo. Então eu preciso reconhecer quem eu sou, o meu jeito, as minhas características, os meus pontos fracos, fortes, entender isso e reconciliar-se consigo mesmo (ENTREVISTADO 4, 2019).

Tal compreensão revela a dimensão de uma identidade formada a partir de comparações, a partir de um contexto cultural fomentado por valores que não favorecem a alteridade humana, mas é marcado pela competição e pela luta por um lugar no mundo. Nessa realidade, a existência humana é constituída a partir de um modelo ideal a ser alcançado, o qual exige certa perfeição do humano, que ao não ser conquistada gera consequências como a de querer mudar seu jeito de ser, sua personalidade, adaptando-se ao modelo. Nesse viés, uma reconciliação consigo, significa reconhecer a si mesmo em sua alteridade, o que não exclui a relação com os Outros, mas define sua identidade pessoal. Pode-se entender este tema a partir do conceito de *estima de si mesmo*, abordado por Paul Ricouer (*apud* SALLES, 2014), o qual define a identidade pessoal não como mesmidade, como igual aos demais; mas sim como ipesiedade, que significa alteridade. Para este autor, a identidade pessoal forjada segundo a reflexão a partir do si-mesmo, proporciona ao homem uma estima e reconhecimento de si como um Outro, identidade constituída na relação com o Tu. Segundo Salles (2014) somente o eu em sua:

> autodesignação o "eu" reconhece a si reflexivamente como um si-mesmo (*soi-même; oneslf*). Assim sendo, dentre as capacidades do ser humano, a de designar a si mesmo como responsável pelos seus pensamentos, pelas suas volições e pelos seus atos, ou seja, a capacidade de estimar a si mesmo e a de respeitar a si mesmo acompanha necessariamente a atualização de todas as demais capacidades (SALLES, 2014, p. 117).

O homem capaz de reconhecer-se e estimar-se realiza uma reconciliação consigo, então, já não precisa lutar contra quem se é, mas respeita-se de acordo com suas potencialidades e limites. O que não significa uma simples aceitação do que se é, ou do que se vive, mas configura-se como ponto de partida para uma ação de superação das situações que rompem com a alteridade humana, bem como, uma ação de estima do Outro.

A *reconciliação com os outros e com o mundo* é a terceira dimensão do pilar assumido pela Comunidade Manain. É ainda o Entrevistado 4 (2019) que nos explica:

> E entendo outra reconciliação também, uma reconciliação com o mundo, com as pessoas. Nós precisamos entender que as pessoas são exatamente parecidas conosco, com pontos fracos e pontos positivos, que eles vão errar e eles vão acertar. E ai nós não podemos tê-los como inimigos nossos, se não, a gente sempre vai entender que é um adversário e vai sempre está relutando em ter uma relação boa com ele. Por isso

> é preciso ter uma reconciliação com o mundo, com as pessoas (ENTREVISTADO 4, 2019).

Pensando num relacionamento entre inimigos, podemos delimitar algumas características: uma luta contra o outro, busca-se derrotá-lo e até mesmo eliminá-lo, não se aceita conversa, não há compreensão nem escuta, não se deseja aproximação. Esse tipo de vínculo não é em si a relação genuína, mas é verdade que na concepção buberiana, ela pode acontecer, uma vez que se reconhece o adversário em sua alteridade. Contudo, não podemos negar que nessa experiência a vida entre os homens não se dá um-com-os-outros, nem um-ao-lado-do-outro, mas sim um-contra-os-outros. "O espírito comunitário não reina aí onde se luta em comum, mas não em comunidade" (BUBER, 2009, p. 66), isto é, a luta não pode ser contra os outros, mas lutar *com* os outros. Desse modo, não se pode considerar tal tipo de vivência como comunidade, visto que, o Outro não se configura como seu parceiro, mas seu inimigo. Para a vida em comunidade faz-se necessário uma reconciliação entre as pessoas que convivem, contudo, não podemos afirmar que tal reconciliação garante uma relação autêntica.

No que concerne ao viver reconciliado, os membros da Comunidade Manain o consideram como um *desafio*. O Entrevistado 3 (2019) afirma:

> Viver reconciliados é uma luta diária, porque dentro da gente na maioria das vezes, quer viver essa reconciliação com Deus e com todos os homens; mas, a gente sabe que no dia a dia muita coisa é difícil. Mas, eu acho que dá para ter experiência. A cada dia eu vou tentar melhorar, a cada dia eu sei que pra eu estar bem eu preciso está reconciliada com minha história de vida, e Deus nos chama a isso (ENTREVISTADO 3, 2019).

O reconhecimento da dificuldade de viver reconciliado em suas três dimensões no cotidiano revela as exigências para uma relação genuína, a qual requer uma abertura, certa profundidade, entendimento mútuo, e, muitas vezes, a necessidade de abrir mão de si, de seus desejos, ou manter um equilíbrio, para que haja a reconciliação. Outra questão apontada é o desafio de manter a constância na reconciliação, como nos diz o Entrevistado 2 (2019): "quando você encontra pessoas diferentes você tem que trabalhar essa reconciliação constante, porque são pessoas diferentes; então você cuida de um ponto agora que é um empecilho na reconciliação, mas vai surgindo outros". Questão que nos relembra a atualização da relação feita através do encontro entre as pessoas (Cf. BUBER, 2004). Isso significa que não há relação pronta e acabada, a cada novo encontro ela se refaz, e o que ocorrerá nesses novos encontros é imprevisível.

A reconciliação com o outro também aparece num viés que extrapola o aspecto ideológico, político, religioso; exposta na fala do Entrevistado 2 (2019):

> Um exemplo é esse empresário de Toritama, ele maçom inclusive, mas assim, eu percebo que o tempo passou e a gente, essa barreira da reconciliação ela já se desfez. Tem questões ideológicas também, políticas também, mas eu percebo que isso foi

> superado. É tanto que, ele já sabe o que eu penso, eu já sei o que ele pensa, então esses pensamentos e conflitos, eles não são mais um empecilho. Isso é viver reconciliado. Você pensa de um jeito, eu penso de outro, mas isso não é empecilho para que a gente acolha, para que a gente evangelize também (ENTREVISTADO 2, 2019).

Tal descrição aponta para uma realidade problemática que é o enfraquecimento dos vínculos interpessoais por causa das diferenças religiosas, ideológicas, políticas; as quais muitas vezes, afasta as pessoas ou serve de justificativa para discriminação e violência. O exemplo dado pelo entrevistado revela uma compreensão de reconciliação que pode ser relacionada a uma conversação genuína, tal como observamos na perspectiva de Buber (2009), quando ambas as partes se voltam um para o Outro. Nesse viés, a diferença do Outro deixa de ser uma barreira para o diálogo, e passa a ser o ponto de partida para o mesmo, a partir do qual a pessoa é conhecida e respeitada.

O terceiro pilar é a *evangelização*, entendida nos documentos que regem a Comunidade Manain, como a missão do anúncio do Evangelho, tendo os grupos de oração como o principal meio para realização da mesma. Tal pilar não é abordado de modo específico, mas em sua relação com as duas anteriores, como expresso no relato do Entrevistado 4 (2019):

> eu não consigo evangelizar, eu não consigo sair em missão, eu não consigo cumprir aquele terceiro pilar se eu não tiver reconciliado com Deus, se eu não tiver reconciliado comigo, e se eu não me sentir acolhido por Deus, e bem acolhido na comunidade. Ai sim, eu posso sair em missão.

Percebe-se que a dimensão da evangelização depende da vivência da acolhida e da reconciliação. A evangelização aparece ligada especialmente a dimensão espiritual realizada nos vínculos interpessoais constituídos pelos membros. A dimensão espiritual é descrita pelo Entrevistado 1, em seu discurso na ocasião de entrega da Medalha de Honra ao mérito Padre Antônio Jorge Guerra em homenagem aos 30 anos de fundação da Manain, ao enfatizar os grupos de oração, os retiros e encontros de formação como a principal forma de evangelização da Comunidade, e acrescenta:

> Os anos nos levaram a ampliar o nosso trabalho de evangelização, de formação humana e cristã. Estendemos atividades para Agrestina [...]; para Cachoeirinha [...], Gravatá, Riacho das Almas, São Bento do Una, e outras cidades. Sempre evangelizando e formando missionários que fossem ao encontro de todos, mas especialmente dos jovens[37].

Percebe-se que o trabalho ligado a formação de outros grupos de espiritualidade da RCC ultrapassou a cidade de Caruaru, sede da Comunidade Manain, tendo como público alvo a juventude. Sobre o trabalho com os jovens, o Entrevistado 1 continua:

---

[37] Discurso em ocasião da entrega da Medalha de Honra ao Mérito Padre Antônio Jorge Guerra, no dia 27 de setembro de 2019. Disponível em: https:// m.facebook.com/story.php?story_fbid= 730897307389244&id= 619113554950087 Acesso em: 01/11/2019.

> Temos vários eventos com jovens, procurando evangelizá-los e dar-lhes formação através da dança, da música e do teatro. O maior desses eventos é a Missão Jovem Manain, na qual, os adolescentes e jovens doam uma semana inteira de suas férias para oração, formação e missão, visitando as famílias, hospitais, asilos, presídios, e outros lugares onde se encontram aqueles que sofrem e precisam de nosso apoio e amizade.[38]

Nessa leitura, observa-se o destaque para a evangelização a partir da formação através de meios artísticos, e através de ações sociais. A partir do relato, entende-se que tal trabalho social é realizado eventualmente, o que significa que esta não é uma especificidade do trabalho dessa Comunidade. Tal questão pode se constituir num alerta para a Comunidade Manain, ante o perigo de fechar-se em si mesma, não sendo capaz de voltar-se para outras realidades do mundo; no risco em apenas ser solicita com aqueles que procuram sua ajuda/contribuição, deixando de ir ao encontro daqueles que necessitam; ou ainda, indo em direção a estes apenas de modo eventual. Um dado que segue é que aparentemente, a especificidade, ou característica mais acentuada nessa forma de vida evangélica, dá-se a partir da *formação*, como citado no relato acima, no qual destaca-se o auxílio na constituição de outros grupos carismáticos. Desse modo, percebe-se que a partir dos pilares expostos a Manain influencia os membros no que concerne a constituição de vínculos, a sua formação e construção da identidade.

5.3 DIFERENÇA, FORMAÇÃO E IDENTIDADE

A comunidade se revela como lugar para a vivência da alteridade. O fenômeno da relação exige o reconhecimento do Outro em sua diferença, a qual pode ser potencializada ou ocultada na vida em grupo. Parte-se do princípio que a vida comunitária é o âmbito essencial para o desenvolvimento das diferenças, ao mesmo tempo em que, preserva-se o bem comum. A partir desse olhar, analisamos a experiência de unidade na *diferença*, apresentada pela Comunidade Manain, a qual é fomentada por uma *formação humana*, marcada pelo viés de mudança de construção de valores e sentidos, contribuindo para a construção da *identidade* dos mesmos.

O sentido da unidade na *diferença* é entendido pelos membros da Comunidade Manain como a convivência e estabelecimento de vínculos com pessoas diferentes, com as quais possuem uma comunalidade. O Entrevistado 4 (2019) nos explica que: “a unidade é algo diferente de unicidade, no sentido de universalismo. As pessoas são diferentes. Eu sou diferente. Não há ninguém igual a mim. Há pessoas parecidas comigo, há pessoas que tem o

[38] Idem.

mesmo carisma que eu". Atenta-se aqui para a conceituação da unidade como diferente de universalismo, no sentido de unanimidade, de que todos são do mesmo jeito, reproduções de uma cópia ideal. A clareza de que as pessoas são diferentes e não há ninguém igual ao outro pode revelar certa valorização da singularidade de cada pessoa na comunidade. Outro dado interessante é que, segundo o entrevistado, o carisma torna as pessoas parecidas, o que pode ser entendido como o sentido que eles compartilham em comum a partir dessa forma de vida. O que pode ser confirmado na fala do Entrevistado 3 (2019) ao explicar, em termos bíblicos:

> Nós estamos numa Comunidade onde nosso carisma é viver a unidade, lutar em prol da unidade, vivenciar essa unidade no nosso dia a dia. Mas, também estamos cercados por todos os lados de pessoas com temperamentos diferentes. Temperamentos diferentes, mas voltados para uma só comunhão. Então, existem afinidades... é lógico que existem afinidades maiores do que outras, mas o contexto todo é um só pensamento. [...] cada um com suas diferenças contribui para o corpo de Cristo, a perna tem uma função, a mão tem uma, os olhos tem outra; mas, quando se junta tudo num contexto, essas diferenças se harmonizam. E essas diferenças formam a grande comunhão que o Senhor espera da Comunidade (ENTREVISTADO 3, 2019).

De acordo com os entrevistados, a unidade não exclui as diferenças entre os membros, mas apresenta-se como elo que os ligam, mantendo o que eles denominam de comunhão. As diferenças no relato aparecem na dimensão dos temperamentos, os quais podem ser entendidos como as particularidades do indivíduo ligadas à forma do comportamento; e na dimensão das afinidades, ligada aos vínculos que são mais próximos que outros. Ambos podem estar relacionados, ao passo que as afinidades construídas podem estar associadas à identificação dos temperamentos entre os membros. Tal questão revela-se como processo natural entre os diversos grupos, onde há antipatias e simpatias; a particularidade da Comunidade analisada se apresenta quando o entrevistado aponta para o "todo", isto é, para as pessoas vistas em sua universalidade, as quais aparecem voltadas para "um só pensamento", ou seja, para um objetivo comum, no qual as diferenças se harmonizam, estando em comunhão.

Essa comunhão na diferença, entendida como mutualidade, se apresenta como a experiência da vida em unidade, como aborda o Entrevistado 1 (2019): "A gente usa até muito essa palavra, unidade na diversidade [...] A gente compreende que a gente não é perfeito, que cada pessoa tem seus defeitos e suas qualidades, mas a gente se acolhe mutuamente para viver essa experiência de unidade". Observa-se a aqui o que é preciso para uma pessoa entrar em relação com a outra, conhecê-la e acolhê-la. Buber (2012) explicando a questão afirma que uma pessoa pode considerar a outra como

> soma de propriedades cognoscíveis, utilizáveis, ou então, ele pode conhecer o outro... reconhecê-lo, experiênciá-lo, como a relação amorosa que às vezes é descrita como conhecimento. Nesta interação entre seres ele aprende a conhecer o outro não

> como somo de propriedades, mas como esta pessoa determinada, com um nome, que vive diante dele. [...]. Refiro-me a esta pessoa que se defronta com uma verdadeira pessoa, única, com este nome (BUBER, 2012, p. 93-94).

Vincular-se as pessoas em sua alteridade significa conhecer as suas diferenças, não para condená-las, mensurá-las, excluí-las; mas para valorizá-las, confirmá-las em sua dignidade. É no convívio com as diferenças que a unicidade aparece. Sobre o conhecimento dos outros e tal convívio, o Entrevistado 4 (2019) aponta: "Quando eu estou em convívio com essas pessoas, e aí o tempo de caminhada faz a gente se conhecer cada vez mais, então, eu vou conhecendo as qualidades, os pontos positivos, e os pontos negativos daquela pessoa; assim como os outros conhecem de mim". Conhecer o Outro, nessa experiência, aparece ligado ao *tempo* de convívio e a *revelação* do Eu e do Outro, o que para Buber (2009) é o mesmo que tomar conhecimento íntimo quando "me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim" (p. 147), o que para o autor, não se associa muito ao tempo de convívio, mas ao evento da relação. Pode-se entender essa questão do tempo a partir da dimensão de atualização do encontro: "O encontro é algo atual" (BUBER, 2004, p. 34), ou seja, todas as vezes que encontramos uma pessoa a relação é atualizada, o que significa que a cada novo encontro algo inesperado acontece. O que não exprime dizer que todo encontro é harmonioso, e que gostamos de tudo o que conhecemos. Na leitura apresentada pelo Entrevistado 4 (2019) ele continua abordando sobre esse risco, mas também sobre a responsabilidade que cada uma das partes possui na relação:

> Mas, aquela pessoa tem um compromisso – assim como eu – de despertar, de conhecimento, que mesmo aquele irmão tendo alguma dificuldade... por exemplo: ele sendo de um temperamento mais forte do que o meu, ou ele sendo de um temperamento mais frágil que o meu, uma pessoa muito ativa, uma pessoa mais tranquila, um que fala muito, outro que fala pouco; isso não nos difere, não nos deixa como pessoas diferentes no sentido de só aquele que fala mais me agrada, ou só aquele que fala menos me agrada. Todos me agradam e todos também podem me decepcionar (ENTREVISTADO 4, 2019).

Encontramos nessa leitura a problemática dos vínculos interpessoais, o qual exige uma responsabilidade mútua em reconhecer o Outro em sua autenticidade, não rejeitando ninguém por suas qualidades ou defeitos, mas colocando-os em ideal de igualdade. Tal debate coloca em questão os problemas interpessoais que fere a dignidade humana, ao passo que instrumentaliza o Outro, valorizando-o apenas por suas características físicas, intelectuais, sociais, econômicas. Discussão que acentua a possibilidade dos vínculos interpessoais como violação dos direitos humanos, ao passo que, tais relacionamentos são constituídos a partir do viés da desigualdade, no sentido de um ser mais valorizado que outro em razão de suas características pessoais; ou quando alguém tem mais oportunidades em detrimento de outros;

ou ainda quando esses vínculos se tornam abusivos, opressores; sem considerar as diferentes realidades e opiniões.

As comunidades, religiosas ou não, correm o risco de desenvolver vínculos que destituem a humanidade do Outro, quando deixam de olhar para as diferentes peculiaridades existentes entre seus membros. Na realidade das Novas Comunidades, como expressão da Igreja Católica, nas quais a diversidade de formas de vidas é uma das fortes características, faz-se necessário ficar alerta para garantir a dignidade dos diversos sujeitos em suas singularidades. Posto que, é preciso atender as exigências colocadas por cada forma de vida, por exemplo, as condições para assegurar a dignidade de um padre não são as mesmas condições para efetivar a dignidade de um casal; do mesmo modo que, as exigências de uma criança não serão as mesmas que de um idoso; as da mulher serão diferentes dos homens; as dos jovens serão diferentes daquelas dos adultos. É importante, mencionar, portanto, que as várias realidades juntas em uma comunidade pode se tornar um caos se não forem tratadas em sua especificidade. Nesse sentido, o olhar para as alteridades precisa ser desenvolvido.

A dimensão da diferença não exclui a singularidade da pessoa, a qual é constituída diretamente na relação comunitária. O Entrevistado 3 (2019) nos indica essa questão ao afirmar:

> Hoje a Manain é uma continuação da minha casa. A minha vida não existe sem a Manain. É engraçado, não é? É uma coisa, assim, tão viva, tão forte que eu não me vejo fora desse plano, desse chamado de Deus. Eu não me vejo longe dessa Comunidade. [...] Eu me sinto assim: a minha identidade, a minha personalidade também é formada dentro da Comunidade Manain (ENTREVISTADO 3, 2019).

Na leitura, a comunidade é considerada como extensão de sua casa, o que indica a familiaridade e pertença do entrevistado à mesma. Há no relato o reconhecimento da formação da identidade na vida comunitária, constituindo sua personalidade a partir dos princípios orientados por ela. Compreendendo a personalidade a partir da filosofia buberiana, pode-se afirmar que a mesma é realizada na relação com os Outros, é a forma como a pessoa se expressa no mundo, "é exatamente o espontâneo, a imediaticidade, a autenticidade profunda, o não-intencionado, o não-preparado, o inacabado da vida com os seres com o mundo que conduz à personalidade" (BUBER, 2012, p. 107).

Na realidade da Comunidade Manain, a identidade dos membros que se propõe a seguir esse caminho é desenvolvida a partir de uma *formação* humana realizada pela mesma. Tal formação aparece ligada a *mudança* descrita pelos entrevistados a partir da vivência comunitária; na *construção de valores* a partir da mesma, que influenciaram a *concepção* de homem e de vivência social dos membros. As mudanças são frisadas por um processo de

autoconhecimento e de reflexão sobre o sentido da vida em comunidade. O Entrevistado 2 (2019), ao ser questionado sobre o que poderia destacar da experiência comunitária, responde:

> Uma das grandes experiências que eu tenho aprendido é perceber que muitas vezes eu preciso, a partir de situações, mudar a mim mesmo e não o outro. Essa é uma das grandes questões, porque normalmente nós sempre achamos que o problema está no outro, e isso é uma questão que leva muito ao individualismo. Então se o problema está no outro então eu me afasto e resolveu o problema. Mas, o Senhor nos ensina que não, que o problema que eu penso que está no outro, mas muitas vezes eu descubro que o problema está em mim. Isso quando eu tenho a convicção de que eu preciso mudar, então, assim, só uma mudança na vida (ENTREVISTADO 2, 2019).

Nessa compreensão a formação assume um fundamento religioso para a vivência dos vínculos interpessoais. O ponto central da fala do entrevistado traz a evidência do conflito causado na vivência entre os homens, os quais, geralmente, fogem da responsabilidade culpando o outro ao qual está vinculado. Aspecto que questiona o agir ético do sujeito. Röhr (2013) buscando definir o *agir ético* a partir da perspectiva buberiana, afirma que o caminho para solucionar o conflito entre os homens é começar pela transformação singular e posteriormente transformar a relação dele com os outros. No seu dizer: "O caminho indicado é este: perceber que o conflito entre ele e o outro tem origem nele mesmo, procurar superar o conflito interior e começar novas relações com os próximos" (RÖHR, 2013, p. 131). Tal questão explica a fala do entrevistado ao afirmar que diante de algumas situações percebeu a necessidade de mudar a si e não o Outro, o que reflete uma autorreflexão, num processo de avaliação e conhecimento de si a partir dos vínculos com outras pessoas. Observa-se que este é um movimento de responsabilidade pessoal e ético exigido pela vida comunitária, a qual também se revela propícia para formar esse agir ético no ser.

Na leitura do entrevistado, ele também aponta para a problemática da ausência da responsabilidade nessa relação com Outro, a qual culmina no individualismo, presente no isolamento humano. Questão que é também citado na leitura de Röhr (2013) ao continuar sua compreensão em relação à necessidade do homem em começar por si, assim ele alude:

> O homem, naturalmente, foge desse caminho com a observação de que esse caminho tem que ser exigido também dos outros, igualmente envolvidos no conflito. Buber opõe-se a essa atitude que enxerga o homem somente como indivíduo, opondo-se a indivíduos, e não como pessoa, cuja característica principal é a de que sua transformação contribui para a transformação do mundo (RÖHR, 2013, p. 131).

De fato, para Buber (2012) nem o individualismo nem o coletivismo constituem o humano, só a relação autêntica com o Outro pode fazer com que o homem atinja a realidade enquanto pessoa, trazendo consigo a responsabilidade pelos outros. Como afirma Carrara (2017, p. 66): "Ao tornar-se pessoa, estabelecendo relações com outros homens, o indivíduo atinge a realidade. Como pessoa, ele é responsável pelos outros e aceita a responsabilidade dos outros por sua própria pessoa".

Faz-se necessário criar essa consciência de responsabilidade com o Outro, bem como, de abertura para tal relação; o que pode ser conduzido através de uma formação humana. Na realidade da Comunidade Católica Manain, essa questão emerge quando os entrevistados nos falam sobre suas concepções e valores. Explicando-nos sobre a sua concepção de formação crítica, o Entrevistado 2 (2019) nos diz:

> Isso quando eu tenho a convicção de que eu preciso mudar, então, assim, só uma mudança na vida. Padre Libânio, era um jesuíta e faleceu, ele falava sobre a formação da consciência crítica e ele dizia que para uma situação mudar você precisa de três questões básicas: você precisa abrir-se intelectualmente, ou seja, você precisa estar disposto a perceber uma realidade e essa realidade sendo real, você abrir mão daquilo que você pensa, isso aí é você abrir-se intelectualmente. Tem as inseguranças afetivas, porque muitas vezes eu estou no meu mundo e acho que esse aqui é meu mundo, e o Senhor vai mostrando outras realidades, e muitas vezes, eu não abro mão porque eu tenho medo de sair da minha mesmice. E existe a percepção teológica, ele cita até aquela questão do homem que é espancado pelos ladrões e aí aparece um judeu, um escriba e depois um fariseu e eles não tocaram no homem porque eles já tinham as suas programações, e aí vem um homem, um pagão, e leva o homem e cuida. Então, o Senhor nos ensina na caminhada que a gente precisa se abrir, e isso é uma questão constante, você constantemente precisa estar aberto, ao novo, ao diferente e ao amor (ENTREVISTADO 2, 2019).

A afirmação do entrevistado revela uma visão sobre mudança interior, a qual necessita de uma formação da consciência crítica para a abertura do homem, o qual a partir dela mostra-se capaz de realizar três movimentos: abrir-se a novas realidades, sair do seu comodismo e ir ao encontro do Outro. Ações que podem ser compreendidas a partir do movimento básico para o diálogo constituído por Buber (2009) de voltar-se-para-o-outro, como atitude essencial do ser que supera a incapacidade de apreendermos o que nos cerca, para transformar-se em presença, a qual produz uma resposta. Tal movimento básico vai de encontro com o diálogo monológico, de dobrar-se-em-si-mesmo que é o mesmo que "a admissão da existência do Outro somente sob a forma da vivência própria, somente como "uma parte do meu eu"" (idem, p. 58), isto é, o Outro não é reconhecido em sua alteridade.

Ainda sobre a formação crítica e a necessidade de abrir-se ao Outro, o Entrevistado 2 (2019) afirma:

> Uma das coisas muito fortes que eu vejo nesse passo de se abrir intelectualmente é a sinceridade um com o outro, entendeu? Porque a sinceridade ela desarma, desarma qualquer possibilidade; porque quando eu sou sincero eu falo, você fala, e as vezes eu vou descobrindo que o problema está mais em mim do que no outro (ENTREVISTADO 2, 2019).

Nessa leitura, há o movimento próprio do diálogo, no qual o Eu se oferta na totalidade do ser, sem aparências, e permite que o Tu se revele, aceitando-o e reconhecendo-o como Outro. Em tal dinâmica se dá o agir ético ligado àquela responsabilidade pessoal de transformar a si mesmo, e posteriormente na relação com este que se encontra diante de mim. A sinceridade e a escuta aparecem como característica para uma relação de abertura e

mutualidade. No entanto, vale ressaltar que o diálogo na perspectiva buberiana, assumida por este trabalho, nada tem a ver com a intelectualidade dos homens, como é mencionado pelo entrevistado, mas diz respeito "à criação, à criatura; e o homem de quem falo, o homem, de quem falamos, é isto, é criatura, trivial e insubstituível" (BUBER, 2009, p. 71).

A experiência de formação na Comunidade Católica Manain também nos indica elementos sobre o *sentido da vida* e a construção de *valores* religiosos e sociais. O Entrevistado 3 (2019) alude sobre a mudança no sentido e a formação dos valores em sua experiência pessoal:

> Então, aqui, na Comunidade, eu fui levada a refletir realmente sobre o sentido da vida, e eu percebi o quanto a vida era vazia, Julianne; como era vazia. Como eu era fútil, mulher. Casada, com três filhos, mas eu só queria viver de festa, de sapato, de carro novo, essas coisas. E o Senhor me chamou para essa realidade: "Ei, criatura, a vida não é só isso". A vida é muito mais. O sentido da vida é outro. E assim, Deus me transformou por que quem me conhecia sabe, Deus me transformou da água – a gente pode dizer – para o vinho, porque ele mudou a minha história, ele mudou os meus valores, ele me mostrou uma vida que eu não conhecia antes, e que eu não sabia (ENTREVISTADO 3, 2019).

Percebe-se que as experiências religiosas proporcionadas pela vida comunitária levaram o entrevistado a questionar sobre o sentido de sua existência, colocando em questão seu modo de vida, marcado pelo consumismo, em detrimento de seus vínculos interpessoais. Aspecto que nos faz refletir sobre a realidade capitalista atual, que incentiva a acumulação de bens como ideal para a felicidade humana, tornando o homem escravo de posses e prazer imediato, enquanto as relações interpessoais entram em colapso. Questão já abordada por Oliven (2010) ao discutir sobre o novo processo de relações sociais elaborados a partir do desenvolvimento de produção capitalista. No relato do entrevistado, tal questão se expõe ao comparar a vida consumista com uma vida fútil, vazia; no nosso dizer, uma vida sem relação. Foi a experiência de fé que devolveu o sentido da vida do entrevistado e provocou-lhe mudanças, especialmente de valores. Ao questionar sobre quais foram os valores adquiridos na vivência da Comunidade Manain, o entrevistado descreve:

> que o dinheiro não tem esse valor todo, que bens materiais eles vão embora. Que você vale pelo que você tem – porque eu vivi isso na minha vida – então, para o mundo lá fora [eu] importava pelo padrão que [eu] vivia, [eu] tinha amizades não é porque [...] era a "Mis simpatia", era nada não; era porque podia ter alguma coisa para oferecer o povo, entendeu Julianne? Então assim, eu comecei a ver diferente, aquelas pessoas não eram minhas amigas, o dinheiro não era meu deus, a sede de poder não podia fazer mais parte de minha vida. Então foi mudando assim (ENTREVISTADO 3, 2019).

A experiência relatada é de alguém que não foi reconhecido em sua alteridade, mas usado enquanto meio para o outro alcançar certo fim, conquistar seu objetivo. Nesse caso, sua humanidade foi reduzida a um Isso. Foi na experiência de fé que se confirmou o sentido de sua vida no mundo, e na experiência da vida comunitária, sua visão da vida mudou,

percebendo que os bens materiais, o dinheiro e o poder não podem ser mais importantes que as pessoas. Assim, afirma:

> E os valores com relação a família, a criar meus filhos, a lutar para que eu estivesse presente na vida deles, para que eles tivessem tudo do bom e do melhor, mas assim, sabendo que Deus é Senhor de tudo. [...] valores morais, valores religiosos: Deus tem que vim em primeiro lugar. Valores de tudo, da vida; como a vida é efêmera, como ela passa, e que a gente não pode tudo, então muita coisa foi mudando na minha vida. E eu vejo que para melhor (ENTREVISTADO 3, 2019).

A ênfase é dada aos valores relacionados aos vínculos interpessoais e os valores morais associado aos valores religiosos, frisado pela crença de um Deus que precisa ser colocado em primeiro lugar. Entende-se por valores morais aqueles mais ligados ao seguimento de regras, os quais unidos à religião dizem respeito aos valores seguidos pela mesma que guiam as ações dos sujeitos. Criticamos a linha de pensamento que leva isso ao extremismo, a obediência cega às regras, impedindo o homem de refletir sobre sua vida, suas relações com os Outros e com a sua realidade. Preferimos a perspectiva que se apoia na responsabilidade pessoal do homem, como seu agir ético que responde ao Outro e a realidade posta, podendo transformá-la[39].

Com relação aos valores mais ligados a questão social, destaca-se a formação do respeito para com todos, a questão da empatia e do cuidado para o Outro, os quais podemos associar aos direitos humanos. No tocante ao respeito com todos, o Entrevistado 4 (2019) nos afirma:

> o que eu tenho aprendido na minha Comunidade, o que eu tenho vivido, que a gente tem partilhado é que todos merecem o respeito. É o que a Igreja chama a dignidade da pessoa humana, em todas as suas situações. Em todas as suas situações, todas elas. Para nós cristãos, desde a concepção até o falecimento, então, por exemplo, nós como Igreja, nós entendemos que vida vai ser sempre vida. [...] E para mim, direito, defesa, o primordial é você defender a natureza da vida e da dignidade da pessoa humana (ENTREVISTADO 4, 2019).

A concepção de *respeito* para com todos é associada ao princípio da dignidade humana, a qual por sua vez, é relacionada à vida; valores que são compreendidos a partir da perspectiva assumida pela Igreja Católica. Entendendo a questão, associamos a discussão entendendo a dignidade humana ligada à justiça social, a qual não só valoriza a vida do homem, mas lhe oferece condições de vida justa e digna ao mesmo. Segundo Rocha (2001)

> Dignidade é o pressuposto da ideia de justiça humana, porque ela é que dita a condição superior do homem como ser de razão e sentimento. Por isso é que a dignidade humana independe de merecimento pessoal ou social. Não se há de ser mister ter de fazer por merecê-la, pois ela é inerente à vida [...] (ROCHA, 2001, p. 03).

[39] Tal ressalva não diminui a experiência do entrevistado, o qual considera como positivo a mudança de valores ocorrida em sua vida e não traz, a nosso ver, indicativos de extremismo em sua fala.

Nessa perspectiva, o homem não precisa ter nenhuma característica específica para ter sua dignidade humana reconhecida, haja vista, que por si só, por sua vida, já se revela digno de estima. Assim, até mesmo a concepção religiosa do homem como filho de Deus é descartada. O humano ganha em si e por si seu próprio valor. Contudo, não podemos negar que por traz de todo homem para reconhecer a dignidade do Outro há uma *concepção*. No caso, dos entrevistados o fundamento que se apresenta é o religioso, como podemos ver na fala abaixo:

> por exemplo, as ideologias, nós temos e faz parte da liberdade humana; eu posso pensar e defender o que eu penso. Agora, eu não posso convergir para aquilo que denigre a imagem do meu irmão, porque quando a imagem do meu irmão é denegrida a imagem de Cristo está denegrida. Por quê? Porque nós somos imagem e semelhança de Deus. Então, qualquer ser humano, qualquer/todos, é imagem e semelhança de Deus. Não existe esse "você é de Deus e você não é de Deus", não. Todos somos de Deus. Então, quando você afronta essa dignidade então algo de errado está acontecendo (ENTREVISTADO 2, 2019).

A leitura revela que a concepção do entrevistado é de uma dignidade ligada à cristã do homem como imagem e semelhança de Deus, e que por isso deve ser respeitado. A ideia de igualdade entre os homens também tem como fundamento essa concepção, como podemos ver na fala do Entrevistado 1 (2019):

> na experiência da Comunidade a gente percebe assim que o próprio Deus, Ele vai nivelando cada um de nós, então não tem mais direito quem tem mais dinheiro, não tem mais direito quem fala mais ou quem fala menos, não tem mais direito quem é mais jovem ou quem é mais velho, todos tem os mesmos direitos na presença de Deus (ENTREVISTADO 1, 2019).

Essa concepção pode ser suficiente para os cristãos, mas torna-se limitada na dimensão político-social, ao passo que existe pessoas que não creem nela, e, portanto, não a seguem. Por isso, é preciso ir além dela, revelando a dignidade da pessoa humana em sua alteridade, a qual nunca pode ser considerada como meio, ser usada, fragmentada, experimentada ou reduzida; mas deve ser reconhecida e respeitada em sua totalidade humana, o que independe de características físicas, sociais, culturais-religiosas ou intelectuais. No entanto, não podemos negar que as instituições religiosas, de modo especial, a Igreja Católica, têm contribuído para a formação humana e social ligada aos direitos humanos. O Entrevistado 4 (2019) nos fala sobre tal questão:

> não há como não reconhecer a importância desse trabalho [dos Direitos Humanos], dessa organização, e, eu acredito que a Igreja ela tem dado uma contribuição muito grande para isso. E mais do que tudo, eu acredito que uma experiência religiosa, que o cristianismo ele contribui diretamente. Para quê? A gente entende a defesa dos direitos... claro, só se coloca uma defesa para quem está precisando. Mas assim, nós precisamos criar uma cultura de respeito, de proteção, de cuidado com aqueles que são menores, com aqueles que são mais fragilizados, seja ele de qualquer realidade (ENTREVISTADO 4, 2019).

Nessa leitura, a contribuição da Igreja para com os direitos humanos associa-se especialmente a construção de uma cultura de respeito, ligada aquelas que são inferiorizados. Cabe-nos lembrar das ações sociais que são realizadas por essa instituição, ligadas aos movimentos e pastorais que atendem ao público carente, como as pastorais da criança, do menor, da saúde, carcerária, sobriedade, da terra, entre outras denominações. Ações que podem revelar o compromisso dessa instituição religiosa quanto a exigência da dignidade humana. No entanto, a Comunidade Manain não se insere nesse contexto, sua contribuição é, predominantemente, formativa; revelando sua importância à medida que conduz a uma mudança de vida e construção de valores, mas possui seus limites quando deixa que a responsabilidade com a esfera social, seja de cada membro individualmente seja comunitário, que aparentemente não possui uma organização no que diz respeito a tal questão.

A dimensão da *empatia* é considerada pelos membros da Comunidade Manain como a capacidade do homem em sofrer-com o Outro:

> Então assim, eu sempre digo, se o meu coração numa situação dramática do irmão ele não sofrer, então algo de errado tem com a pessoa. Eu sempre digo, mesmo você, mesmo vivendo em comunidade, você vivendo como cristão ou evangélico, se você não sentir esse apelo no seu coração pelo irmão que está sofrendo, então você não... alguma coisa tem de errado. E muito menos eu desejar que se mate alguém, que se tire a vida de alguém, e por ai vai... (ENTREVISTADO 2, 2019).

Nessa compreensão a empatia é considerada como um apelo do coração, isto é, uma espécie de chamado a responder ao sofrimento do Outro que está diante de mim. Segundo o entrevistado, algo de errado se encontra no homem que não sente tal empatia, questão entendida pela problemática da indiferença nos vínculos humanos, a qual reduz a sua humanidade da pessoa a uma animalidade. Para analisarmos tal questão, apoiamo-nos em Hunt (2009) que define empatia como uma prática cultural, a qual é apreendida envolvendo o físico e o emocional do homem. Assim, "a empatia depende do reconhecimento de que os outros sentem e pensam como fazemos, de que nossos sentimentos interiores são semelhantes de um modo essencial" (idem, p. 27). Nesse liame, a empatia requer o exercício de se colocar no lugar da outra pessoa, isso requer um "salto de fé" (idem, p. 30). Na compreensão da autora, analisando o contexto do século XIX, as leituras de romances conduziram a uma experiência individual de desenvolvimento empático, o qual poderia tornar possível novos conceitos políticos e sociais, os quais ela associa aos direitos humanos. Atualmente, as situações de misérias de tantos que encontramos ao nosso lado, aparentemente, tem provocado o efeito contrário nos homens, aquele ligado a indiferença.

Na leitura do entrevistado há uma crítica também aos cristãos e aqueles que vivem uma vida comunitária, mas não despertaram esse valor e atitude humana para com o Outro.

Em outro relato, ele diz: “pessoalmente eu fico chocado que estamos num momento da sociedade em que as pessoas, inclusive pessoas cristãs, que diz viver, diz que está na palavra de Deus, mas que não tem sensibilidade pelo outro” (ENTREVISTADO 2, 2019). Nessa compreensão encontramos o limite da experiência religiosa, e talvez a origem do conflito interno do homem, o qual não faz o que diz, e não diz o que pensa. Nenhuma teoria, ideologia ou religião é capaz de transformar o homem por si só, é preciso uma disposição do mesmo para incorporar o que acredita. Desse modo, a formação humana não é simplesmente ensinada, mas vivenciada, exigindo um caminho autoformativo que se apresenta como o limite de toda experiência formativa, uma vez que a garantia de sua efetivação é o agir ético do homem.

Na Comunidade Manain, tal dimensão é considerada como responsabilidade do sujeito em não legitimar sentimentos que sejam contra o próximo, como podemos observar no seguinte relato:

> E na convivência comunitária a gente percebe, [...] não tem nem santos nem demônios, nós somos homens e mulheres que precisam ser amados. Então assim, obviamente, é preciso tirar a mancha do coração, do pecado, e é uma coisa constante, é preciso amar. Eu não posso dar espaço para meu coração odiar quem quer que seja, não posso. Eu posso ter minhas reservas, achar que foi verdade isso ou aquilo, mas eu jamais posso legitimar algo que é feito com meu próximo, quer eu goste dele, quer eu não goste dele. E a Comunidade tem nos ensinado isso também (ENTREVISTADO 2, 2019).

A leitura revela a capacidade do homem em *cuidar do Outro*, e sua própria necessidade de ser cuidado. Dimensão que é aperfeiçoada no homem, mas também exige uma decisão sobre seus sentimentos. Nesse viés, pode-se entender que a formação dos sentimentos também é essencial para a constituição dos vínculos interpessoais, o qual na perspectiva assumida por Alves (2005) a educação dos afetos se coloca como a única capaz de fornecer esperança aos direitos humanos, contudo, revela-se insuficiente “para a superação necessária das contradições contemporâneas” (p. 18). De maneira análoga, Hunt (2009, p. 69) acredita que aprender a sentir empatia abre o caminho para os direitos humanos, mas não assegura que todos sejam capazes de segui-lo. Em meio a tais incertezas, haveria algo que nos assegurasse tal caminho? Acreditamos que apenas a responsabilidade, que por sua vez, supera o viés do sentimentalismo, pode garantir a vivência de relações mais humanas. Buber (2004) apresenta tal perspectiva ao falar de amor como responsabilidade, numa citação que fala por si:

> Amor é responsabilidade de um eu para com um Tu: nisto consiste a igualdade daqueles que amam, igualdade que não pode consistir em um sentimento qualquer, igualdade que vai do menor, ao maior do mais feliz e seguro, daquele cuja vida está encerrada na vida de um ser amado, até aquele crucificado durante vida na cruz do mundo por ter podido e ousado algo inacreditável: amar os *homens* (BUBER, 2004, p. 62 – grifo do autor).

5.4 COMPROMISSO PESSOAL E DESAFIOS SOCIAIS: UM OLHAR PARA OS DIREITOS HUMANOS

A relação inter-humana exige a responsabilidade pessoal de responder àquele que se apresenta diante de nós, representada na ação. Embora a pessoa participe de uma comunidade, sua resposta é sempre pessoal, a qual assume uma conotação ética, em vista de se comprometer com sua decisão. Buber (2009) coloca em questão o primado atribuído ao grupo que, muitas vezes, destitui a responsabilidade pessoal do indivíduo com o *mundo*. Tal responsabilidade, na perspectiva buberiana, refere-se a resposta do homem as situações que lhe acontecem, exigindo-o um posicionamento de estar atendo ao que lhe ocorre, pois, a sua resposta é insubstituível. "Responder ao que nos acontece, que nos é dado ver, ouvir, sentir. Cada hora concreta, com o seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada" (BUBER, 2009, p. 49). À medida que responde ao momento, o homem se responsabiliza por ele. Assim, frente aos problemas que se apresentam ao homem moderno, cabe não só as instituições e ao Estado dar uma resposta, mas também ao indivíduo responsabilizar-se por aquilo que lhe diz respeito: os vínculos interpessoais.

A dimensão da *responsabilidade pessoal* na realidade da Comunidade Católica Manain é abordada a partir do *compromisso com a unidade* assumido pelos membros, exercido na *influência* dos mesmos em relação às situações de sua vida cotidiana, como respostas a *problemáticas* que vão de encontro à união entre as pessoas, como a competição, as divisões, a desigualdade, os vínculos baseados no interesse, os quais instrumentalizam o homem, a violência. Debate que envolve questões centrais aos direitos humanos, como a dignidade humana, como princípio que respeita, compreende e valoriza o ser humano.

O compromisso assumido em vivenciar a unidade é definido pelos entrevistados como uma atitude de empenho para que ela aconteça com todas as pessoas, seja dentro, seja fora da comunidade. O Entrevistado 3 (2019) nos fala sobre tal questão:

> Eu tenho que trabalhar pela unidade também com os que me cercam. É isso que a Igreja nos chama, não só aqui dentro da Comunidade, mas onde eu estiver: no meu trabalho, na minha família, nas missões que eu vou. O mundo precisa dessa comunhão e dessa unidade. E esse carisma nosso a Igreja e o mundo tem necessidade hoje, então, não é vão que o Senhor nos colocou, nos congregou todos juntos, um só pensamento, uma só unidade; é em prol do bem de todos (ENTREVISTADO 3, 2019).

A realização do trabalho em prol da união entre as pessoas é vista como uma responsabilidade solicitada/esperada pela Igreja; e como uma necessidade que o contexto atual precisa. Tal questão nos remete ao que Buber (2009) aponta no tocante ao sujeito que abre mão de sua responsabilidade, pois, o grupo fará isso por ele. O que não significa que o

homem deve por si só buscar as respostas, mas que a "orientação [do grupo/da comunidade] não deve substituir a decisão" do próprio homem (p. 115). Nessa perspectiva, a Igreja e a comunidade são as principais orientadoras do trabalho de comprometimento da pessoa enquanto membro que se responsabiliza pela vida em unidade, mas nota-se seu posicionamento pessoal quando assume tal responsabilidade na primeira pessoa.

Tal posicionamento pessoal fica ainda mais claro quando os membros se colocam como *influências* nos ambientes que frequentam, para as pessoas com quem convivem. O Entrevistado 4 (2019) nos conta como age:

> Na vida pessoal, eu preciso dizer para os meus funcionários que eles têm que ser competentes, que tem que cumprir as metas deles, mas tudo isso eles tem que cumprir dentro do meu perfil. Aí você pode perguntar, por que o meu perfil? Porque eu não admito que na minha empresa exista competição. Que tipo de competição? Eu não admito que um funcionário para crescer dentro da minha empresa ele precise derrubar o outro. Se ele tem interesse em ter um salário melhor, ele não precisa humilhar o outro, ele não precisa – na linguagem popular – está bajulando o superior dele, não precisa estar bajulando o patrão, não precisa. Ele precisa cumprir o trabalho dele com respeito (ENTREVISTADO 4, 2019).

Nessa descrição, o debate se apresenta em torno da problemática da competição que envolve as empresas e os trabalhadores, que, por sua vez, abarca as relações em tal ambiente marcado pela produtividade. Tal problemática é aborda por Oliven (2010) ao discutir sobre a cultura urbana, na qual os papeis sociais são fragmentados, o trabalho é isolado, os vínculos são secundários e superficiais, e o envolvimento entre as pessoas é marcado por fins instrumentais e a competição individualista. Bresser-Pereira (2012) aludindo sobre a modernidade e o neoliberalismo, afirma que a lógica do Estado neoliberal é a insegurança, que estimula a competição por meio da meritocracia, a qual premia aquele que são "mais capazes" (p. 96). Tal realidade pode provocar relacionamentos marcados pela concorrência, na qual o Outro se torna meu opositor, aquele que devo "eliminar" para ganhar o "prêmio"; e a competência se mostra associada à conquista dessas metas. Na perspectiva da experiência da Manain, o princípio que deve guiar as relações no mundo não é a competição, mas o respeito; o qual não anula a característica de competência e atingir metas, no caso de empresas, mas transforma o modo de vivenciá-las. Nesse sentido, o entrevistado continua:

> Então, aqui dentro da minha empresa eu exerço o carisma, o carisma da unidade, o carisma do respeito. Então, a gente trabalha de uma forma também como empresa, que eu não incentive os meus funcionários a produzirem mais guerreando, lutando, se dividindo entre si. Ao contrário, a gente promove a unidade dentro do trabalho. E eu tento aproveitar as características positivas de cada um, as características negativas a gente tenta corrigir, a gente tenta dizer para eles, aí já entra o preceito da convivência. Então, eu cobro mais de mim. Sua pergunta foi justamente como é conviver, eu tento compreendê-los mais, eu tento ajudá-los mais para que haja essa compreensão da irmandade, da honestidade, do respeito; porque tudo isso é viver em unidade (ENTREVISTADO 4, 2019).

Essa influência é exercida através de duas posições, uma de rompimento com os ideais fundamentados na produtividade lucrativa, a qual muitas vezes se sobrepõe aos vínculos interpessoais; e uma de incentivo a vivência dos valores, aqueles desenvolvidos em comunidade, relacionados especialmente a unidade. O entrevistado afirma de maneira enfática sua responsabilidade em viver o princípio da unidade em outros ambientes sociais, entendida na descrição de suas ações para com os funcionários a fim de desenvolver valores, como o respeito, a compreensão, a irmandade, a honestidade. Essa realidade pode servir de referência para vínculos mais humanos nas empresas.

Em relação a tais vínculos, o Entrevistado 2 (2019) ao relatar como vive a unidade fora da comunidade, exemplifica: "por exemplo, as vezes você tem contato com pessoas, no meu caso, com empresários [...] e assim, já aconteceu casos de eu ajudar pessoas, até empresários mesmo, a ter uma nova compreensão de como tratar as pessoas, no relacionamento com seus colaboradores" (ENTREVISTADO 2, 2019). Nessa perspectiva, pode-se entender que a vivência da unidade na Comunidade Manain é refletida na responsabilidade e na influência que cada pessoa exerce, sobretudo, nos vínculos interpessoais em diferentes espaços. Embora não haja destaque para outras formas de engajamento, nas quais os membros possam se envolver diretamente com questões sociopolíticas, limitando suas ações no mundo. Esse caminho revela um distanciamento da perspectiva anunciada por Buber (2012) quanto a responsabilidade com o mundo, a qual exige uma linha demarcatória daquilo que o homem pode realizar de modo mais efetivo nele, e que difere da perspectiva religiosa da Comunidade Manain.

Outro elemento que desponta, enquanto problemática contrária a vivência da unidade, é a *divisão* entre as pessoas, muitas vezes, constituída a partir da polarização dos grupos humanos. Questão acentuada pelo Entrevistado 4 (2019):

> A gente hoje vive, assim, um momento onde se destaca muito as divisões no Brasil. Se levanta muitas questões: os direitos dos negros, os direitos de classe LGBT, aí se levantam uns que são contra, outros que são a favor. E eu não entendo que há nenhum contra, nem nenhum a favor. Todos são pessoas e todos merecem o mesmo respeito. Claro, se há uma classe que está sendo perseguida por uma opção, por uma escolha, por um jeito de viver; claro que essa classe ela precisa receber uma atenção de proteção, de cuidado, porque seria injusto eu tratar nessa hora todos de forma igual. Não. Se alguém sofre, e outro alguém não sofre, então minha prioridade seria cuidar primeiro de quem sofre, de quem necessita (ENTREVISTADO 4, 2019).

A visão apresenta três compreensões que se revelam como problemáticas aos direitos humanos: os conflitos criados a partir da polarização dos grupos que lutam por suas especificidades no Brasil; o destaque para a igualdade entre todos fundamentada na visão de que todos são pessoas e, por isso, merecem respeito; e a ênfase a necessidade de dirigir a

atenção para os menos favorecidos, grupos que sofrem perseguição/violência, sofrem por falta de cuidados, de direitos; como modo de alcançar tal igualdade. Esse aspecto coloca em questão uma atitude ética do sujeito, em abrir mão de seus interesses para lutar pelas necessidades daqueles que sofrem. Essa visão humana se revela como uma possível superação das lutas entre os grupos humanos.

Tal debate nos coloca diante da discussão sobre universalidade e particularidade, que difere de universalismo e particularismo. Silveira (2010) diferencia estes conceitos, relacionando o universalismo a correntes ideológicas que sinalizam seus projetos para fins de universalização, sem considerar os sujeitos em sua dignidade, cuja efetivação exige um olhar para suas especificidades. Universalidade, por sua vez, é um conceito antigo, tendo como marco para suas práticas, os preceitos do cristianismo – de que todos os seres humanos são igualmente filhos de Deus –, e que foram ganhando outros sentidos ao longo da história social. A autora assim define:

> A universalidade é uma perspectiva cosmopolita, uma concepção que considera, teórica e praticamente, todos os seres humanos como integrantes de uma única espécie, e, consequentemente, defende que todos são sujeitos de dignidade, iguais enquanto tal, portanto, portadores dos mesmos direitos. [...] A cosmovisão da universalidade é imprescindível porque, lembrando Santos (2006), é preciso prospectar e concretizar mais "o que nos une do que o que nos divide" enquanto seres humanos (SILVEIRA, 2010, p. 175-176).

Tal visão, não exclui as particularidades humanas, mas se distancia do particularismo, entendido como as especificidades levadas ao extremo, conduzindo a atitudes "egoístas, fratricidas e dilacerantes, de modo a mais separar do que unir os seres humanos, numa lógica de apartação tanto quanto a dos dominadores" (idem, p. 178). Nesse viés, a divisão dos grupos humanos não contribui para o avanço do desenvolvimento de uma visão mais complexa do humano, pelo contrário, amplia os conflitos decorrentes dessa polarização, afastando os homens de temas que dizem respeito a toda espécie humana, como o meio ambiente, por exemplo, a fome, a desigualdade, etc. As particularidades são consideradas como otimistas ao passo que suas visões de ser humano e suas configurações identitárias contribuem para a compreensão da dignidade da pessoa humana. A solução apontada por Silveira (2010) é o reconhecimento da singularidade como "um encontro dialético e dialógico entre universalidade e particularidades socioculturais" (p. 180), uma vez que, a mesma une e diferencia.

Nesse viés, o debate nos coloca diante da discussão sobre *igualdade,* a qual pode ser considerada em sua dimensão humana, de que todos somos iguais em nossa singularidade, e na sua dimensão social, de que todos têm os mesmos direitos e deveres enquanto cidadãos

numa perspectiva cosmopolita. A realidade da Comunidade Manain aponta para a luta por igualdade como sinônimo de unidade. O Entrevistado 3 (2019) é que nos aponta essa faceta associada ao aspecto religioso: “essa unidade seria para mim a luta pela igualdade, a luta pelos direitos, a luta pelos menos favorecidos. Essa unidade... é procurar a comunhão entre os irmãos, entre as partes, entre os cristãos. A comunhão entre os cristãos. Ela se baseia nisso” (ENTREVISTADO 3, 2019). Nessa leitura, a igualdade se coloca no viés social de luta por aqueles que sofrem com a ausência de direitos, e no viés religioso, como comunhão entre os cristãos, lê-se aqui: evangélicos e católicos. Cabe então questionar: como essa luta pela igualdade dos menos favorecidos acontece na comunidade? Como ocorre a unidade/igualdade com as religiões de denominação não-cristãs? Essa unidade seria suficiente para contribuir na construção de um projeto de universalidade?

Tal debate é apresentado de modo conceitual pelos entrevistados e na dimensão dos vínculos interpessoais, ao discutirem o tema dos direitos humanos e levantarem problemáticas sociais, como a questão da *desigualdade social* e da *dignidade humana*, assumindo uma perspectiva teológica para a questão. No tocante aos direitos humanos e as lutas contra as desigualdades sociais, o Entrevistado 2 (2019) afirma:

> Então, por exemplo, eu não posso pegar um país que, teoricamente, o lucro desse país tem que ser dividido proporcionalmente e colocar na mão de uma minoria em detrimento de muitos. Então isso é direitos humanos: Você precisa lutar pelo outro por melhores condições de vida; e eu como tenho uma empresa, meus colaboradores, eu tenho que fazer isso com eles também. Eu tenho que acolher, eu tenho que pagar bem, procurar dá um salário justo também, ajudar, compreender. Então, o direito humano começa também na minha casa, no meu trabalho (ENTREVISTADO 2, 2019).

Essa leitura aponta para o significado dos direitos humanos, associando-os à problemática da má distribuição de renda, a qual gera desigualdades socioeconômicas, ao mesmo tempo, que remete a necessidade da justiça social indicando-nos a luta por melhores condições como um caminho. Assinala ainda a importância da responsabilidade pessoal em ser justo, de acordo com sua posição na sociedade. Esse debate sobre o direito a distribuição de renda, é significativamente assumido por Bauman (2003), ao discutir sobre o direito ao *reconhecimento* e à *redistribuição*. O autor nos alerta sobre a necessidade de ambos para uma justiça social, uma vez que reconhecer as diferenças no âmbito cultural não é suficiente para garantir condições de vida digna as pessoas, bem como, não basta garantir a distribuição de renda às pessoas, sem reconhecê-las em suas diferenças. O Entrevistado 3 (2019) ao abordar sobre dignidade humana faz uma correlação entre as condições de vida oferecida e a desigualdade social:

> Dignidade humana pra mim é você ter uma casa para morar, é você poder fazer sua feira, é você poder criar seus filhos, é você ter direito a uma educação, é você ter direito a saúde. É você ter direito a tanta coisa que o cidadão hoje não tem. A gente vive num país onde a gente paga uma fortuna de imposto, todo mundo paga muito imposto. Eu acho que é o país que a taxa de imposto mais alto é o nosso. Mas, isso não é repassado para a nossa população. Então a desigualdade é muito grande, eu acho muito, muito grande (ENTREVISTADO 3, 2019).

A dignidade humana, assim, assume um viés social, encontrando-se intimamente relacionada aos direitos básicos que cada pessoa deveria ter acesso; mas, que muitos não têm pela desigualdade instalada estruturalmente. Fraser (2001) abordando a questão assinala dois tipos de remédios para tal problemática: o primeiro são os remédios afirmativos, aplicados nas injustiças culturais, o qual se apoia na ideia de um multiculturalismo que se propõe a corrigir o desrespeito e desvalorização das identidades dos grupos que sofreram injustiças; e o segundo são os remédios transformativos, aplicados nas injustiças econômicas, o qual busca corrigir o desrespeito pela transformação da estrutura cultural-valorativa. Na leitura que desponta da experiência da Comunidade Manain, os "remédios" não são vistos no âmbito político-social, referindo-se especificamente aos vínculos interpessoais, demonstrado na responsabilidade em ser justo com funcionários e garantir seus direitos.

O Entrevistado 3 (2019) ao abordar sobre os direitos humanos e a problemática da desigualdade social, coloca em questão os responsáveis por executar tais direitos, e, aponta uma interpretação religiosa como resposta para a questão, ao afirmar:

> com relação aos direitos humanos, se fala muito, se fala muito; mas, eu não sei se é bem executado pelas pessoas que estão à frente. Se realmente existe esses direitos humanos. Às vezes eu fico pensando, a gente se questiona... diante de tanta desigualdade, diante de tanta guerra, diante de tantos sofrimentos de crianças, de velhos, e de pessoas na vida... meu Deus, é uma desigualdade social tão grande, tão grande. Uns com tantos, outros sem nada. Uma sociedade totalmente desigual. Eu me questiono as vezes: "Senhor, onde é que está os direitos humanos? Onde está as pessoas que estão a frente desses direitos humanos?" As vezes eu me faço essa pergunta. Eu acho ainda tem um caminho muito longo a trilhar. E que precisaria de pessoas que além de ter esse comprometimento com o outro, também tivesse uma experiência com Deus, porque eu acho que quando o ser humano é tocado pelo dedo de Deus, ele muda todos os pensamentos (ENTREVISTADO 3, 2019).

A discussão sobre os direitos humanos entra no debate sobre sua efetivação a partir de um olhar que reconhece que o caminho a ser trilhado para a conquista desses direitos é longo, dado ao fato de que, muitos ainda não usufruem os mesmos. Aspecto que coloca em questão a problemática da insuficiência em proclamar os direitos, mas não garantir meios para efetivá-los. O que nos lembra àquilo que já foi dito por Hunt (2009) "o ato de declarar [os direitos] não resolvia todas as questões" (p. 133). Faz-se necessário atender as demandas daqueles que se apresentam em situações de urgência: as situações de guerra, de crianças e idosos que sofrem, daqueles que passam fome em razão da má distribuição de renda, daqueles que não tem acesso a educação, a saúde, a moradia, a segurança, aos que sofrem violência e tantos

outros casos que nos clamam a efetivação dos direitos humanos. O compromisso por tal efetivação é exposta na fala do entrevistado ao questionar a ação dos supostos responsáveis pelos direitos humanos, o que pode indicar o distanciamento dos membros da Manain para com tais problemáticas de ordem política, social e econômica; reduzindo-se a uma perspectiva teológica, como solução para tais questões. Perspectivas confirmada pelo Entrevistado 2 (2019):

> Então, eu creio que esse Direito Humano... por isso que eu digo assim, a experiência do homem com Deus é que vai fazer amar, isso para nós cristãos. Direitos humanos é o direito do outro. Sempre tem um ditado que diz "meu direito acontece quando primeiro vem primeiro o do outro". E eu digo a você, isso só acontece se você despertar o amor. Se você abre seu coração para amar, você vai ter essa compreensão. E esse amar, muitas vezes a gente acha que está só... nós que somos cristãos, lógico, Cristo é o exemplo para sermos santos; mas muitas pessoas descobrem esse amor e Cristo está no coração delas também, descobrem esse amor, e amam e se doam (ENTREVISTADO 2, 2019).

A compreensão é reduzida a visão como cristãos, que se fundamentam na experiência de fé para desenvolver o olhar para o Outro como sujeito de direito. O entrevistado aponta a abertura ao amor como condição para a efetivação dos direitos humanos, na perspectiva de doação, de cuidado para com o próximo, que passa pela consciência de que a pessoa humana, mesmo tendo cometido erros não perde sua dignidade e assim precisa ser respeitada e cuidada. Vejamos:

> por exemplo: tem um problema no presídio, então os direitos humanos vão lá. "Ah, para que direitos humanos?" Quando um marginal mata uma pessoa: "cadê os direitos humanos?". Então as pessoas não entendem que para proteger o outro é também proteger do ato que ele fez. Porque nós acreditamos, o Senhor fala que nós devemos amar sempre o outro, mas não os seus atos. Então, os atos das pessoas [...] ele tem que pagar judicialmente na forma da lei, mas como ser humano ele precisa ser cuidado (ENTREVISTADO 2, 2019).

Nessa discussão encontramos exemplos da crítica sofrida pelos direitos humanos de uma sociedade que ainda não compreende sua importância, ainda não conhece seus direitos; os quais atravessam sua humanidade. Na leitura, há também um debate sobre o cumprimento da lei e a dignidade da pessoa humana, que muitas vezes não estão relacionadas, ao passo que a forma de efetivação da primeira fere a última. O que pode ser visto na lei que exclui, por exemplo, a tensão entre cosmopolitismo e as fronteiras geográficas e políticas; ou ainda na lei que oprime, observada no abuso de autoridade, como o caso de tantos policiais que abordam pessoas na rua por serem negros, tatuados, pobres e/ou mal vestidos; ou ainda na lei excludente, que se estrutura sem condições para atender os direitos referentes a dignidade da pessoa humana, como o caso dos presídios lotados que não oferecem suporte para assegurar direitos básicos do homem, entre outros.

Podemos acrescentar a esse debate a leitura que relaciona a problemática da dignidade à condição da *mulher*, como observamos abaixo:

> Por exemplo, no tempo de Jesus, a gente entendia pela força do judaísmo, que uma mulher que fosse pega em adultério ela deveria ser apedrejada; mas o homem que estava com ela, não. Ela sim, mas o homem não. Então quando Cristo é interrogado nesse ponto, o que é que ele diz? "Aquele que não pecou...", como quem diz "ela estava em adultério sozinha? Não, tinha alguém adulterando com ela, então é o mesmo pecado". Então a gente não pode ter, é como se dissesse, "nós não podemos ter dois pesos e duas medidas". No país hoje a gente vive um momento muito bom que é o momento onde as mulheres se uniram, e com a força própria da beleza feminina buscam o seu direito, buscam o seu respeito. Essa cultura, principalmente no nosso país de brincadeiras pejorativas com a mulher, onde a própria televisão – muitas vezes, isso não se percebe – onde a publicidade usa a mulher como objeto, e usa o homem como objeto (ENTREVISTADO 4, 2019).

Na explicação dada pelo entrevistado encontramos a questão da lei versus a humanidade presente na dignidade da pessoa. Lei que era excludente, violenta para com as mulheres em detrimento dos homens, e, que é rompida pela atitude questionadora de um homem que coloca em questão tal lei e defende aquela mulher prestes a ser apedrejada. Não se pode negar a força dessa lei até os dias de hoje, a qual se apresenta de outras formas violentas contra a mulher, muito mais sutis e supressoras. Embora ainda haja também várias pessoas que continuam a questionar tais violências e a lutar em prol das mulheres. Debate central aos direitos humanos como um problema sociocultural no Brasil, que adentra não só no âmbito jurídico da questão, mas coloca em xeque a necessidade de transformação dos princípios que guiam as relações e pensamentos das pessoas em relação a dignidade da pessoa humana.

No que concerne à ética, os entrevistados indicam duas questões problemáticas que podem ser entendidas na perspectiva das consequências decorrentes da ausência de ética, como a *corrupção* e a *problemática do poder*. A questão da *corrupção* é posta pelo Entrevistado 3 (2019) colocando em questão a efetividade dos direitos humanos:

> Porque você sabe que as vezes você tem um pensamento e você vai trabalhar em determinado lugar e você é corrompido ali. A corrupção existe e está provada no nosso país e no mundo todo. Então, eu acredito nos direitos humanos, mas eu não sei até que ponto os direitos humanos hoje são atuantes e eficazes na vida do cidadão (ENTREVISTADO 3, 2019).

A corrupção é entendida como contrária aos direitos humanos, como aquilo que impede esses direitos de serem efetivados no cotidiano das pessoas, ao passo que o homem olhar apenas para suas próprias vantagens, em detrimento dos direitos de outros. Ela também é entendida como aquilo que deturpa o pensamento das pessoas, isto é, os ideais e valores; uma vez que, são colocados em questão frente a atitude de realizar o contrário daquilo que eles orientam. Tal corrupção é vista pelo entrevistado como legitimada no Brasil.

A problemática do *poder* também desponta como uma leitura da realidade brasileira:

> Eu posso falar recentemente no Brasil, o retrocesso que nós tivemos nos últimos anos por causa de questões ideológicas. Então assim, você muitas vezes... o poder está acima do cuidar do outro. Então, por exemplo, se o poder me leva a ser desumano então eu sou desumano com as pessoas. E o pior que eu acho é que isso começa a ser legitimado socialmente, os meios de comunicação.... por quê? Porque não estão comprometidos com o direito humano (ENTREVISTADO 2, 2019).

Nessa compreensão, o poder relaciona-se a legitimidade de um ato social, o qual é baseado em uma ideologia, que por sua vez, pode estar, ou não, comprometida com os direitos humanos. Na explicação dada, o poder pode ser entendido como aquilo que orienta as formas de pensar e agir das pessoas, constituindo sua ação pessoal e social. Há também o debate sobre os meios de comunicação que auxiliam nesse processo de construção de ideologias.

Um autor que nos auxilia a entender essas problemáticas da realidade brasileira – sem pretensão de encerrar suas ideias – é o sociólogo Jessé Souza (2017) que debate sobre tais questões defendendo a tese de que o povo brasileiro continua numa escravidão que justifica a desigualdade social no país. O debate em torno da corrupção e do poder, feito por esse autor, está relacionado à crítica a uma sociedade "do atraso", que é iludida ao passo que não compreende sua própria funcionalidade e seus mecanismos de poder. Segundo o sociólogo, a ideia de poder é central em toda sociedade, ao passo que é ela que irá definir "quem manda e quem obedece, quem fica com os privilégios e quem é abandonado e excluído" (SOUZA, 2017, p. 11). Tais definições influenciam na visão de corrupção criada no país, criando a ideia de que apenas o Estado é corrupto, desviando o olhar do mercado elitizado, que invisibiliza o poder. Assim, para Souza (2017) a solução seria combater a corrupção dessa elite, começando pelo aprendizado de como funciona a legitimidade do poder político-econômico no país e procurar soluções para rompê-la. Nesse sentido, o poder e a corrupção se revelam como estratégias de uma sociedade dominante que usufrui de direitos em detrimento de uma camada social que, talvez, nem os conheça. A legitimação de poder baseado na corrupção deixa de considerar o cuidado com o Outro, uma vez que, retira dos menos favorecidos o que lhes pertencem por direito, como alimentação, moradia, educação, saúde; instrumentalizando-os ao passo que os considera apenas como trabalhadores para enriquecimento de uma elite dominante.

A diferença a partir das classes sociais também indica a questão do homem ser reconhecido pelo que possui, e não por sua dignidade humana. No relato dos membros da Manain, tal questão surge como relevante e assinala a mudança de perspectiva a partir da sua experiência de fé.

> pra você ter uma ideia, eu tinha uma pessoa que fazia minha agenda, minha casa era cheia, era carro com motorista, vai, vai... e eu me senti tão bem, tão vaidosa, tão bem cuidada... Minha filha, aquelas pessoas nunca foram minhas amigas. Quando você

> perde a pose, os amigos somem também. Aí você começa a dar valor a quem realmente tem valor. Independente de posição, independente de qualquer coisa, o Senhor mostrou isso na minha vida. Hoje eu vejo assim, eu tenho muitos amigos bons, mas, a maioria não eram meus amigos, a maioria estava ali porque o meu marido tinha alguma coisa a oferecer (ENTREVISTADO 3, 2019).

A descrição de contexto marcado por boas condições financeiras, mas vazio de vínculos interpessoais verdadeiros; de relacionamentos ancorados num contrato social, no qual as pessoas se aproximavam por trocas e vantagens pessoais, temos o diagnóstico de uma realidade na qual as pessoas não são consideradas por sua dignidade, mas por aquilo que têm a oferecer. A mudança de olhar do entrevistado acontece através de sua experiência de rompimento com os vínculos que considerava como amigáveis, e de uma experiência religiosa, que faz o mesmo se voltar para o real valor das pessoas, presente não na posição social, econômica ou política que o outro ocupa, mas encontra-se em sua dignidade humana.

Diante dessas questões, percebe-se que a responsabilidade pessoal assumida pelos membros da Manain em efetivar a unidade em outros ambientes, se concentra na influência que os mesmos exercem no viés das relações interpessoais, as quais assumem uma perspectiva formativa, de fomentar tais vínculos com valores apreendidos na comunidade. Desse modo, as problemáticas dos direitos humanos que abarcam o âmbito social, político e econômico são tratadas na esfera do face a face, não conseguindo alcançar essas demais esferas.

6 ALTERNATIVAS PARA RECONSTRUÇÃO DE VÍNCULOS MAIS HUMANOS: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser amor pra quem anseia
Solidão de casa cheia
Dar a voz que incendeia
Ter um bom motivo para acreditar
Mais bonito não há
Pode acreditar
Mais bonito não há
(Tiago Iorc/Milton Nascimento)

O clipe da música "*Mais bonito não há"*[40], dirigido por Tiago Iorc, narra uma história fictícia e com poucos elementos que nos auxilia na compreensão da existência humana, a qual não é constituída de modo pleno na solidão, mas requer uma disposição subjetiva de orientar a singularidade na direção ao Outro. A narração alude basicamente, sobre dois homens, interpretados em dois momentos: o passado, representado por duas crianças; e o presente, representado por dois adultos. Em ambos os tempos, o sentido se dá na solidão humana, como imagem incompleta do homem, a qual ora o prende em si mesmo, ora o leva a busca desesperada pelo Outro. No primeiro momento, a solidão do menino que está mergulhado e preso em si mesmo, é colocada em questão pela chegada, pelo olhar e pela oferta do Outro, o qual pede uma resposta; que, por sua vez, exige do menino um desprendimento de si para corresponder aquele diante dele. No segundo momento, a solidão leva o homem ao sentimento de estar perdido no mundo, mas dessa vez, é sua própria consciência que o questiona, e exige dele uma disposição e responsabilidade de sair do lugar onde está e ir ao encontro do Outro.

Em ambos os eventos o ápice é o *encontro* o qual efetiva a plena existência do homem, revelando o que há de mais belo entre eles: a *relação*. E, quando ocorre este encontro, a *graça* acontece, a luz surge, o Sol desponta no horizonte; fazendo menção que podemos acreditar no mundo, pois, há alguém que o representa para mim. Nesse olhar, mais do que um simples clipe artístico; a união entre melodia, história que letra e imagem demonstram o motivo da existência humana, de *ser*, mas ser *com* e *para* o Outro. Movimento que coloca em questão a disposição ética em se doar, em *responder* aquele que estende a mão

[40] Música dos cantores Tiago Iorc e Milton Nascimento, dirigida por Tiago Iorc, publicada na plataforma Youtube em 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SK3LlcY3p14. Acesso em: 19/01/2020.

como uma *responsabilidade* pessoal daquele que vê, e pode através de sua oferta amenizar as dores, confirmar sua presença e se presentificar.

Tais questões ilustram o tema e o sentido dessa dissertação, a qual pretendeu discutir sobre a compreensão do ser e viver com-o-Outro, evidenciando a experiência da Comunidade Católica Manain, em sua vivência comprometida com a unidade. Realidade que foi analisada a partir do olhar para as problemáticas humanas que envolvem a associação entre os direitos humanos e as formas de relação, compreendidas à luz da filosofia de Martin Buber.

A experiência de *solidão* e *inospitalidade* do homem foram temas centrais para definir a crise humana que marca vida moderna, pois destitui do ser humano sua capacidade de constituir vínculos e a sua confiança no mundo, enquanto lugar que pode sentir-se em casa e que lhe exige responsabilidades. Tal crise, discutida historicamente, envolve a luta pelo reconhecimento do primado da *dignidade humana* e as mudanças nas formas de relação, sintetizadas em comunidade e sociedade. Esse debate apontou como esses modos de vida podem ferir tal dignidade, uma vez que, não a reconhece como inerente ao homem. Problemática que envolve o advento da razão, como superior as demais dimensões humanas, fragilizando o homem na sua capacidade de ser empático. Presenciamos isso, nos atos de barbárie humana e na abstração da lei, que foram incapazes de reconhecer a primazia da dignidade da pessoa humana.

Nesse contexto, os *direitos humanos* surgem como aqueles que em qualquer modo de vida, tem a capacidade de nos colocar frente à responsabilidade com a humanidade do Outro, o resgate de valores e a celebração das diferenças. A *responsabilidade ética* abordada por Douzinas (2009) nos auxiliou nessa compreensão ao passo que aponta a necessidade do direito do Outro e do nosso dever em responder ao mesmo. Questão que nos esclarece sobre o caráter relacional dos direitos humanos, que envolve um vínculo de dependência entre as pessoas, indicando assim a responsabilidade não como código ou regra a ser seguida, mas como valor humano. Nesse processo, faz-se necessário resgatar os valores essenciais ligados a capacidade de *reconhecer-se* no próximo, como afirma Bortoloti e Flores (2014), não como igual, mas como Outro que em sua diferença espera ser confirmado por mim. Questão que, segundo Comparato (1997), dá-se pela própria racionalidade humana, entendida como a capacidade do homem em perceber a dor do Outro, a sua capacidade de refletir e indagar, de colocar-se em seu lugar, e a ele responder, se tratar de um processo consciente, trata-se de uma decisão, de uma ação comprometedora.

Nesse sentido, o homem possui em si a opção de agir de forma tolerante, como aquele que nota as diferenças, mas as tolera por convenção, chegando a indiferença; ou pode se abrir

a relação e assim, *celebrar as diferenças,* termo usado por Serra (2014), como sua capacidade de acolher o singular invés de julgá-lo e condená-lo. Este *sujeito capaz*, como nos apontou as ideias de Paul Ricouer, é sempre capaz de agir e de sofrer, ou seja, é capaz de transformar, de ser empático, de responder o Outro. Pois, é na relação que nos constituímos humanos, que descobrimos a nossa singularidade e podemos vivenciar as diferenças.

Contudo, as *problemáticas sociais* fizeram o homem enfrentar conflitos que provocaram a fragilidade dos vínculos humanos. O declínio das formas orgânicas de comunidade provocou a mudança no modo de vida das pessoas, distanciando-se de orientações duradouras, como abordado por Bauman (2003), dando lugar a um modo de vida baseado no distanciamento e vínculos formados por interesse, tendo como ascensão a ideia de contrato, o qual fortaleceu o individualismo. Aspecto que, por sua vez, foi acentuado no modelo de sociedade baseada na urbanização, industrialização próprias do capitalismo, os quais guiaram a forma de vida, de trabalho/produção e da economia das pessoas. Tais mudanças se tornaram visíveis no enfraquecimento das relações interpessoais, nas quais não havia mais a necessidade de engajamento nas comunidades, o sucesso individual como a maior promessa do progresso, a criação de um ambiente artificial do trabalho, o medo de compromissos definitivos, o rompimento do elo com a tradição. Questões que nos acompanham até os dias atuais como problemáticas que se colocam entre os homens, cobrando-lhes uma postura de rompimento, isto é, de ultrapassar tais estruturas que os afastam, para que prevaleçam os laços humanos.

Vimos algumas tentativas de organização que buscam um *retorno* as comunidades, como modo de luta ou de retomar as possibilidades de refazer os laços desfeitos. Tais grupos comunitários se revelam marcados pela mistura entre tradição, ligada aos princípios da comunidade tradicional e modernidade, vivida na sociedade em sua evolução tecnológica, política, cultural. Nesse ponto, destacamos a tese de Weber (2002) o qual acredita que as sociedades apresentam um modo de vida que envolve tanto o viés social como comunitário, não havendo um tipo puro de sociedade, nem de comunidade. Acreditamos que tal questão não pode ser avaliada de modo negativo, haja vista, que é preciso corresponder à realidade presente, para assim dar respostas práticas a mesma. O problema decorrente foi a perda de sentido do termo comunidade, o qual passou a ser ligado a vários grupos de formação distinta, correndo o perigo de constituir-se numa espécie de comunitarismo, no qual o grupo visa seus objetivos, e torna-se incapaz de olhar para a necessidade do Outro, excluindo-os.

Nesse sentido, consideramos a realidade da Igreja Católica como uma das instituições da sociedade que também sofreu mudanças com o advento da modernidade, e precisou se

refazer, abrindo-se as necessidades do mundo atual. A interpretação feita por tal instituição dessas mudanças sociais é sintetizada na incoerência do domínio que a evolução produzida pelo homem estabelece em detrimento do seu próprio valor, colocando o homem entre temores e esperanças, ao passo que cabe a ele a responsabilidade por mudanças na realidade. Dessa análise, queremos destacar os *princípios* orientados por essa instituição para a sociedade, baseados na promoção da igualdade, a qual ressalta a dignidade do homem em resplandecer o rosto de Deus; a superação do individualismo, afirmando que as mudanças sociais não podem impedir o atendimento ao bem comum, e cabe ao homem ser o primeiro a abrir-se a tal realidade, na responsabilidade e participação social, que exige dele agir com ética nas esferas sociais das quais participa.

Segundo a Igreja Católica, tais princípios podem orientar os homens em suas ações pessoais, para a construção de instituições justas e relações mais humanas, nas quais a dignidade seja reconhecida. Assim, reconhecem os direitos humanos, como aqueles que garantem a efetivação de tal dignidade. Nessa perspectiva, percebe-se o viés sociopolítico colocado por tal instituição ligado aos princípios religiosos que a caracterizam. A abertura da Igreja ao mundo moderno provocou o surgimento de outras realidades evangélicas, as quais despontaram dos fieis leigos, como é o caso da RCC, e com ela, as Novas Comunidades. Realidades que baseadas especialmente na espiritualidade pentecostal/carismática atribui movimento a Igreja no que diz respeito à conversão dos homens, a partir, do que eles chamam de encontro pessoal com Deus. Destacamos tal característica, pois, é predominante na fala de nossos entrevistados, determinando suas vivências e relações.

Olhamos para tal realidade a partir da filosofia de Martin Buber, que nos auxilia a compreendermos a *crise humana*, tornando o homem um estranho em sua própria casa. Para ele, a sobreposição da sociedade ao indivíduo, o rompimento com as formas de comunidade, o preço da emancipação política, a incapacidade do homem de dominar o que ele mesmo criou e a sobreposição da razão às demais dimensões humanas, custaram, entre outros elementos, o rompimento da relação inter-humana. Contexto que fez o homem isolar-se, construindo a falsa ideia de que basta em si mesmo, como acontece no individualismo; ou construindo a ilusão de um comunitarismo que tende a suprimir as singularidades espontâneas em razão da segurança do coletivo. Para Buber (1967; 2004; 2009) nem um, nem outro é a alternativa adequada, mas sim a vida-com-os-outros.

A filosofia do diálogo, baseada no encontro do *Eu* com o *Tu*, revela o humano como ser de relação, o qual é constituído em sua totalidade com os Outros, com a natureza e com o Absoluto. Tal autor nos aponta a esfera do *entre* como alternativa a superação da crise

humana, isto é, uma vida no âmbito do inter-humano, do face a face; a qual só se efetiva na comunidade. A vida em comunidade é a própria vida *entre* os homens, diz respeito aquilo que podemos fazer no hoje, nas situações que estão diante de nós. Assim, se acentua a responsabilidade pessoal com o mundo, em responder como pessoa a cada fenômeno que o homem presencia. Buber (2012) define tal questão sob a perspectiva política de comunidade, com sua exigência de abertura ao mundo e de resposta prática ao mesmo.

Na realidade analisada, a vivência da Comunidade Católica Manain, percebeu-se que predomina uma experiência mística baseada na espiritualidade da RCC, a qual provocou nos entrevistados uma mudança na imagem da divindade, superando o limite posto pela tradição católica em seguir a ritos e costumes sem descortinar o sentido dos mesmos. A vivência de tal espiritualidade deu-se a partir de uma crise existencial, demarcada pelos entrevistados, como problemática humana que coloca em evidência os conflitos internos dos homens, como a solidão que nos atemoriza e o encontro com sua finitude e valor humano. Questões que se aproximam da filosofia buberiana, ao passo que Buber (1967) explica tal crise como aquela que o homem se sente inseguro em sua própria casa, o qual provoca inquietações que o faz procurar respostas, as quais são encontradas, geralmente, na relação entre as pessoas. No caso dos entrevistados, as respostas aos questionamentos deram-se através do fenômeno da revelação, tendo uma experiência de *fé*, de confiança no mundo. Pudemos ver isso, ao afirmarem que perceberam um Deus presente e vivo, não se sentindo só, nem abandonados no mundo. Passaram novamente a crer no sentido de sua existência e no mundo, mesmo diante de situações complexas de morte e doenças, pois, tiveram “um bom motivo para acreditar”, como diz a canção.

Podemos interpretar a experiência de *fé* no mundo na atitude dos membros em formarem um grupo para que outras pessoas que passassem pelas crises um dia por eles enfrentadas, pudessem encontrar um refúgio, este oferecido através da espiritualidade da RCC. Nesse ponto, vale destacar a referência ao afastamento de outros grupos na Igreja, especialmente aqueles mais ligados a uma espiritualidade engajada social e politicamente. Fenômeno que nos faz refletir sobre os múltiplos motivos que fizeram tais grupos se distanciarem, os quais envolvem não só questões religiosas, mas sociais e políticas. Cabe-nos destacar que ambos os grupos se fazem importante para tal realidade, uma vez que revelam a diversidade presente também na Igreja, a qual se revela como uma riqueza. Tal diversidade pode ser vista nos diversos tipos de grupo que compõe essa instituição, como: aqueles que se isolam do mundo, os que adentram nele e se comprometem em missões e obras de caridade,

as pastorais que se dividem por especificidade: carcerária, da criança, do idoso, do surdo, da terra, etc.

A Comunidade Católica Manain faz parte da especificidade da Renovação Carismática Católica, tendo como específico o carisma de *Ser sinal de Unidade*. Nesse sentido, tal comunidade mais do que apontar metodologias cristãs para serem aplicadas na sociedade, trata-se de um modo de vida, baseado em *ser* mais do que fazer. Nesse sentido, a *unidade* é apresentada como a alegria da vida com o Outro, alimentada pelo desejo de *estarem juntos*. Tal desejo surgiu na relação de fraternidade, constituída pelos vínculos imediatos entre os primeiros membros da Manain, os quais viviam mutuamente uns com os outros, como algo vivido de modo mais direto e pessoal. Aspecto que só apareceu na fala dos entrevistados que iniciaram essa experiência comunitária, não sendo enfatizado pelos outros que chegaram após esse primeiro contexto. A partir disso, podemos analisar que a realidade após três décadas da constituição da comunidade mudou também o estabelecimento dos vínculos imediatos, frente a sociedade moderna, constituída por pessoas que trabalham mais e se veem com menos frequência. Como dito pelo Entrevistado 2 (2019) ao afirmar que muitas vezes não dá tempo de "você não viver pessoalmente com o irmão". Este é um dado importante, ao passo que a Comunidade em questão possui como ponto central a *união* entre os membros, a qual aponta a relação na vivência com o Outro como condição para tal característica. Assim, as formas de vida no mundo atual, marcado por uma organização social moderna podem levar ao enfraquecimento dos vínculos na comunidade. O que não significa dizer que os membros devem se abster de participar desse contexto atual, mas que se faz necessário pensar em como manter vivo tal desejo.

Nos sentidos que despontaram sobre a *unidade* percebeu-se que ela carrega em si o sentido da *gratuidade* e o primado da *graça*, em consonância com a filosofia do diálogo de Buber (2004). Tais características da esfera do inter-humano não se dão como mero acaso, mas necessita de disponibilidade para vivenciá-la, mas propriamente a atitude de "endereçar-lhe a palavra-princípio" como "ato de meu ser, meu ato essencial" (BUBER, 2004, p. 59). Dizer *Tu* como modo de ser exige um arriscar-se, mas também nos coloca diante da responsabilidade em responder. Segundo Buber (2004) tais características do diálogo só podem ser efetivadas na totalidade, visto que, "o Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu" (idem). Na realidade da Manain, isso é um desafio diante do medo enfrentado pelas pessoas de se revelarem e não serem aceitas; questão inerente ao homem que enfrenta a crise da solidão e com medo dela, não se arrisca. A relação é uma inteira *oferta* e *risco*. Se o homem não se oferta sem reservas ao Outro, não experimenta a *graça* decorrente

do encontro. É um risco, haja vista, que não é ele que determina tal graça, mas é dele a responsabilidade da iniciativa.

A *vivência da unidade* aparece ligada a algumas exigências, como, a *abertura* para a relação ao Outro, como primeira condição para a vida em união. Nela dá-se a experiência do *perdão* e do *conhecimento da humanidade*, ambos considerados como uma aprendizagem do cotidiano. Podemos compreender que é a experiência de ser comunidade que trabalha essa abertura na prática, sinônimo de acolhê-lo invés de excluí-lo, pois, se assim for, a vivência em comunidade fica comprometida. Tal abertura não significa escolher com quem se relacionar, mas aceitar aqueles que me estendem a mão. Buber (2009) analisando sobre a confirmação do homem no encontro, afirma: "O diálogo não se impõe a ninguém. Responder não é um dever, mas é um poder [...] Não estou à procura dos homens, não os escolho, eu aceito os que aí estão [...]" (p. 71). Isto é, o homem pode ou não se ofertar. A relação cotidiana nos coloca diante das qualidades e defeitos das pessoas, assim como, revelamos os próprios.

Outras exigências para viver em unidade aparecem: o amor, a partilha, o compromisso, a doação, a disponibilidade, o servir ao Outro. Características que requer uma disposição do sujeito em ser para o Outro. Tais aspectos vão de encontro com uma cultura de violência, da barbárie, definida por estruturas capitalistas, neoliberais, marcadas pela competitividade, individualismo, indiferença, egoísmo; que resulta no fechamento ao Outro, excluindo-o. Nesse cenário, as relações são substituídas pela lógica da guerra, no qual o diferente é um inimigo, não se pode confiar em ninguém e parece que não é mais possível sentir-se seguro em algum lugar. Instaura-se o medo, e aproximar-se do Outro se torna um perigo. Essa realidade é disseminada a partir das atitudes das pessoas, mesmo que inconscientemente ao passo que já não se reflete sobre esse contexto, e reproduz essa lógica.

A resposta dos entrevistados para essa realidade dá-se na *acolhida* e na *reconciliação* com o Outro. Acolher o Outro é entendido pela Comunidade Manain como a capacidade do homem de perceber aquele diante de si, o que exige dar-lhe atenção, ouvi-lo, dedicar tempo, ser empático, não ser indiferente, não inferiorizá-lo. Nesse sentido, a dimensão da acolhida supera a gentileza, demonstrando a importância do Outro e "uma abertura profunda a comunhão" (PVCM, n. 38). Assim, podemos compreender que tal acolhimento exige um desprendimento de si, numa atitude hospitaleira – no sentido do termo usado por Levinas – própria do humano. Hospitaleira porque recebe o Outro como aquele por quem é responsável, não procurando enquadrá-lo em um conceito ou classificação, mas acolhendo-o com gestos de generosidade. Numa palavra, é voltar para o Outro em sua alteridade, sendo aquele que se responsabiliza por sua presença, não fugindo da resposta exigida.

O *ouvir* aparece como principal ação na acolhida, caracterizando-se como o que permite a compreensão na relação, indica também que há um diálogo e não monólogo. Nesse viés, ouvir o Outro pode ser entendido como reconhecimento da pessoa que clama, atribuindo valor a sua fala. A acolhida assim corresponde a lançar sobre o Outro um novo olhar, não de julgamento, mas de envolvimento, de compreensão. Acolher o Outro é valorizar o Outro, proporcionando-o a experiência de sentir-se amado, valorizado.

Tal questão é vivenciada na Manain através da forte característica ligada a *solicitude,* envolvendo o dar e receber; perspectiva que para Buber (1967) não é a relação essencial, mas admite que em algumas experiências marcadas por tal aspecto a reciprocidade pode acontecer. A filosofia de Paul Ricouer, avança na discussão ao retirar o peso de tais relações caracterizadas pela obrigação em dar *ao* receber, entendendo tal papel como a *responsabilidade insubstituível* do ser ao responder aquele que pede uma atitude. Para Ricouer, tal relação ligada à responsabilidade é a relação autêntica entre os homens. Percebemos isso na realidade da Manain quando os membros afirmam que no momento da dor, da necessidade sabe que aquelas pessoas estarão dispostas a ajudar, e por isso, não está sozinha; realizando o movimento do "*ser amor para quem anseia*".

A dimensão da *reconciliação* é colocada pelos membros da Manain em quatro facetas: com Deus, consigo, com o Outro e com o mundo. Nesse ponto, entendemos que a compreensão do humano por essa Comunidade abarca o homem em suas diversas relações, se aproximando daquelas definidas por Buber (2004) ao afirmar que são três as esferas de relação: com os homens, com a natureza e com os espíritos. Queremos sublinhar a *reconciliação com os Outros e com o mundo*, como possível caminho para a relação autêntica, uma vez que coloca os homens uns-com-os-outros ou um-ao-lado-do-outro e não uns-contra-os-outros; a qual exige um abrir mão de si para entender o lado do outro, como um movimento empático. Outra coisa que queremos enfatizar é o viés da reconciliação que extrapola o viés ideológico, político, religioso dos homens; aproximando-se da *conversação genuína* apontada por Buber (2009), ao passo que aborda o sentido do diálogo entre homens que assumem diferentes posições, os quais experimentam o sentido de sua limitação que pode ser superada pelo encontro "um-ao-outro". Consoante Buber (2009) quando nossa limitação humana, presente na "visão de mundo" é superada acontece o encontro e cada um se dirige ao Outro presente: "Nenhum daqueles dois precisa renunciar à sua opinião; só que fazendo eles algo de improviso e acontecendo-lhes de improviso, este algo que se chama união, eles penetram num reino onde não é mais válida a lei da opinião" (idem, p. 39).

Tal fenômeno ocorre quando nos abrimos à imprevisibilidade das relações ao respondermos *sim* ao Outro. Questão importante, pois, muitos homens dizem *não* as relações por causa de suas opiniões contrárias, formando assim divisões, conflitos, guerras. Questão que confirma o caráter relacional dos direitos humanos, os quais envolvem os ideais empáticos, mas também os gestos desumanos que provocam desunião, violências, exclusão, preconceito, humilhação, desmoralização. As diferenças que não são celebradas, mas servem de justificativa para violar o direito do Outro. Ora, se cada um só pensar apenas em si e não levar em consideração aquilo que o Outro pensa, e o bem comum, não haverá mais relações genuínas, haja vista que todos irão se isolar, ou criar vínculos apenas com aqueles que demonstram os mesmos objetivos, pensamentos. Logo, não haverá relações entre os diferentes, e os relacionamentos passam a ter em si a lógica dos animais/instintos, que protege os seu bando e luta pela sobrevivência.

A questão da *unidade na diferença* é abordada pelos membros da Manain, baseada no fundamento cristão de que todos são iguais diante de Deus por serem filhos dele, mas que cada um possui sua personalidade. As diferenças são apontadas pelos membros referentes as qualidades, defeitos e afinidades entre eles, não havendo menção a outras problemáticas sociais, como as de gênero ou política, por exemplo. Cabe-nos questionar até onde vai o reconhecimento da alteridade na Manain?

Por outro lado, a diversidade aparece como uma característica própria da comunidade no Documento Princípios de Vida da Comunidade Manain, ao explicar o significado do símbolo da Comunidade (Ver Figura 1), uma vez que os personagens simbolizam a diversidade de culturas e povos e que é na "riqueza da variedade, da diversidade, somos convidados à unidade e à comunhão" (PVCM, n. 23). Nesse sentido, podemos analisar que a dimensão da diferença nessa Comunidade é considerada, pelos documentos, como riqueza, presente no valor em cada pessoa que dela faz parte; a riqueza dos dons, do modo de ser, das opiniões, da novidade que é cada um. Tal perspectiva ultrapassa os muros da Comunidade ao afirmar o sentido dos personagens e de suas cores, significando não apenas a diversidade presente entre os membros dessa comunidade, mas estendendo-se aos povos e culturas. Percebe-se que o convite ao modo de vida baseado na *unidade* possui um viés universalista, entendido em sua perspectiva cristã cosmopolita, considerando todos os seres humanos como integrantes da mesma espécie, no caso da leitura, como "filhos de Deus". Como tal perspectiva é vivenciada na concretude dos dias?

Nesse viés, a Comunidade Manain assume uma perspectiva cristã dos direitos humanos, distanciando-se dos mesmos em seu caráter laico. Por isso, enfatizamos a primazia

da dignidade humana, a qual não precisa ser adepto a uma religião ou crença para ser reconhecida. Questão que não diminui o valor da perspectiva anunciada pelo campo de pesquisa, uma vez que pode fomentar entre os cristãos essa ideia, visto que também correm o perigo de subestimar a diversidade, e cair na lógica de reprodução de um único modelo de cristão, fechar-se em si e não me abrir à conversação genuína, ou a tirania do grupo. A *unidade*, nesse contexto, entendida como carisma assumido pela Manain, se revela como necessária para valorizar as singularidades em sua diversidade.

No que concerne a *formação humana*, a mesma aparece ligada ao seu caráter religioso, que na vivência dos membros traz sentido à vida, marcado pela relação com Deus e com os Outros; e a construção de valores, acentuada na formação da consciência sobre o respeito, a de experiências práticas sobre como tais valores são efetivados. Agir que é reconhecido como fundamental e justificado pelas práticas sociais da Igreja Católica que contribuíram com os direitos humanos, mas que deixa a desejar no que diz respeito as ações sociais feitas pela própria Comunidade Manain. Esse limite é percebido quando os membros não enfatizam o pilar da *evangelização* na instituição, e, ao analisarmos os documentos não há práticas descritas de ações no sentido sociopolítico. A evangelização nessa comunidade dá-se especialmente através da prática religiosa que expressa a espiritualidade da RCC, tendo como organização, os grupos de oração, os retiros, e momentos de formação. A única ação que aparentemente se estende a sociedade é a *Missão Jovem Manain*, citada por um dos entrevistados, que é realizada num evento específico, na qual os jovens visitam lugares carentes da cidade. Com relação a esse aspecto, pontuamos o perigo que de a Comunidade Manain fechar-se a realidade social que clama socorro, de não ir ao encontro daqueles que não podem chegar até ela, de não alcançar os indiferentes, os isolados, os que já não creem no mundo.

Nesse ponto, distinguimos a perspectiva buberiana de comunidade, como projeto pós-social, da Comunidade Manain, como realidade religiosa. Tal distinção é fundamental para entendermos a diferença entre ambas e o limite apresentado pela comunidade investigada. Buber (2012) entende a comunidade como uma nova organização social, a qual exige uma radicalidade presente em realizar tal comunidade com seu próprio modo de ser, entendendo o sentido da comunalidade nas exigências práticas da vida, revelando com isso sua responsabilidade com o mundo. A Manain é uma comunidade religiosa, que sob a ótica buberiana, se apresenta em sua experiência mística e se organizam pelo afastamento do mundo.

Contudo, não podemos afirmar que a Comunidade Manain está totalmente afastada do mundo, pelo contexto onde se insere e pelo *compromisso* assumido pelos membros em responder na esfera do *inter-humano*, aquilo que o cotidiano lhe apresenta, seguindo a perspectiva formativa da Comunidade; e conseguindo *influenciar* pessoas em seus vínculos interpessoais e nas instâncias das quais fazem parte: família, trabalho, amizades. Nesse aspecto ela se aproxima do que Buber (2004) chama de responsabilidade pessoal "onde aquele que me confiou um bem exige-o de mim e eu devo abrir as mãos ou ela petrificarão" (p. 86). O bem que cada um carrega é a própria resposta que confirma o Outro em sua alteridade, a qual se dá na esfera do inter-humano. O limite que se encontra dá-se pela ausência de uma organização da comunidade no que diz respeito às respostas práticas aos problemas de ordem sociopolítica, como expressão de sua *responsabilidade com o mundo*, através de ações concretas ligadas a ações sociais.

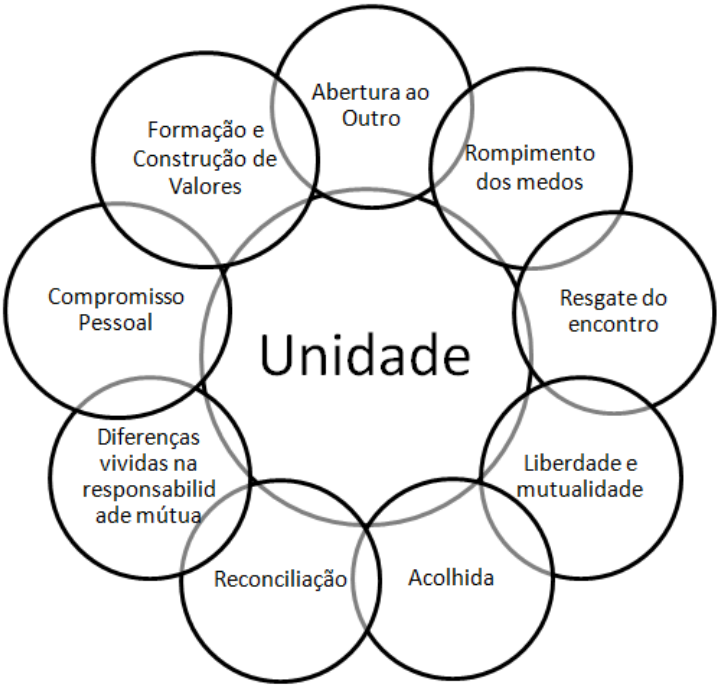
Buber (2012) aponta três passos possíveis para constituir uma comunidade no mundo moderno. Desses passos, notamos que a Manain consegue em sua experiência realizar os dois primeiros, a saber: 1. "*iniciar pela relação do homem individual com as realidades comunitárias*" (p. 77); sendo ela mesma uma realidade comunitária que possui um caráter formativo colabora com o homem em suas relações inter-humanas, possibilitando encontros, criando situações para que os vínculos aconteçam. 2. "*não fugir da crise que assola as relações, mas "penetrar na crise da comunidade com sua vida pessoal"* (p. 77-78); como realidade comunitária, a Manain enfrentou e enfrenta conflitos e tensões provocados pelas relações, não sendo estes ocultos aos membros, percebemos isso nas dificuldades apresentadas pelos mesmos os quais revelaram as questões profundas da existência humana, como o medo de ser rejeito, de não ser amado. No que diz respeito ao terceiro passo: 3. *"uma mudança na relação existente entre vida pública e vida privada"* (p. 78), a Manain ainda não conseguiu atingir, visto que é uma realidade predominantemente privada. Nesse ponto, faz-se o alerta para que as vivências comunitárias sejam trazidas à tona, pois, numa sociedade onde para a maioria essa realidade é inexistente, as que sobrevivem não podem ocultar-se; pois as relações inter-humanas vividas no privado devem "ser fermento" na esfera social.

Os temas referentes às *problemáticas sociais* abordadas pelos entrevistados revelaram-se baseados nessa perspectiva de vida privada, nos vínculos interpessoais, não sendo tratados sob um viés mais amplo, limitando-se ao religioso. A abordagem sobre os desafios da desigualdade social, da corrupção e do poder, foram os temas que mais se aproximaram dessa perspectiva social, contudo, sem uma resposta prática para o mundo, a não ser aquela ligada a redução teológica, justificada na fundamentação das atitudes do Cristo que os orientam.

Desses temas, queremos enfatizar o debate sobre a desigualdade social e da dignidade humanas, as quais aparecem associadas, indicando-nos a necessidade de redistribuição de renda para garantia do reconhecimento social da dignidade da pessoa humana (cf. BAUMAN, 2003, FRASER, 2001). Ao desconsiderar as condições mínimas para uma vida digna, o homem é desvalorizado em sua humanidade, instrumentalizado, objetificado, visto como coisa entre coisas.

Da relação entre a filosofia buberiana e os sentidos anunciados na realidade comunitária investigada, destacamos como *alternativas* para reconstrução dos vínculos interpessoais, considerando o compromisso específico com o Outro próprio aos Direitos Humanos, a *união entre os homens* como princípio central, considerando a perspectiva do diálogo anunciada por Martin Buber. Tal união pressupõe elementos como: a abertura a relação com o Outro; o rompimento dos medos que fazem parte da existência humana; o resgate do encontro, a alegria de estar na presença do Outro; a vivência da liberdade e mutualidade das relações; a acolhida, no reconhecimento da singularidade do ser; a reconciliação como possibilidade da constituição da conversação genuína; as diferenças vivenciadas na responsabilidade mútua; o compromisso pessoal, como forma de agir ético; a formação e construção de valores humanos. Apontamos tais alternativas no esquema abaixo.

Figura 2 – Alternativas para reconstrução de vínculos *entre* as pessoas



Fonte: Elaborada pela autora

Tais alternativas são interdependentes, e convergem para a unidade entre os envolvidos, compreendidos como expressão do reconhecimento da dignidade humana. Nessa linha, destaca-se como limite da Comunidade Manain quanto ao seu distanciamento de aspectos e demandas associadas à realidade sociopolítica, o que – como era o sonho de Buber – poderia causar uma verdadeira revolução. Compreendemos que os Direitos Humanos, em sua capacidade de unir as questões interpessoais e políticas, podem ser um caminho para tal efetivação.

Certamente, realizar uma pesquisa que envolve tantos elementos – históricos, sociais, políticos, filosóficos e religiosos – que constituem o humano, exigem do pesquisador um olhar amplo e uma imersão na realidade em seus diversos contextos, que buscou não só descrever os mesmos, mas atribuir sentido a problemática e ao objeto de estudo proposto. Contudo, sabemos que pela própria condição humana, o esforço de compreensão nunca está concluso, havendo sempre a necessidade de complementá-lo. Nesse sentido, a pesquisadora tem clareza das limitações presentes nesse trabalho, realizado em uma área totalmente nova para ela. Nesse sentido, os direitos humanos nos permitiu experimentar a superação do medo da inospitalidade ao ser acolhida em sua diferença e alertada para sua responsabilidade para com o mundo; abraçando uma filosofia que exige mais do que conceitos e significados, requer um vivenciar presente no modo de ser *Eu-Tu*, o qual fomentou a compreensão da riqueza apresentada pelo humano. Em meio a esses novos horizontes, ter a coragem de abrir mão dos sentidos já construídos na vida comunitária enquanto membro da Manain, para lhe lançar um novo olhar, sem dúvida foi o processo mais inquietante e, por isso, mais belo. Ao passo que antes de direcionar os questionamentos a vivência investigada eles eram direcionados a própria existência da pesquisadora, a qual, sem perder de vista seu papel no mundo chegou as conclusões presentes nesse trabalho, que, de certo, não encerram nem as problemáticas sociais, nem a da vida comunitária; mas numa união entre ambos, consegue indicar alternativas para as problemáticas própria aos direitos humanos e para as limitações da realidade investigada.

A título de conclusão, espera-se que esse trabalho possa contribuir para o fundamento dos Direitos Humanos, conseguindo despertar o exercício de reflexão acerca da primazia da dignidade humana, a qual é constituída de modo relacional e dialógico, no seu contato com o Outro, que o desperta para a responsabilidade pessoal em responder a presença que ultrapassa as formas da face física, sendo esta um convite ao infinito que se encontra na sua existência. Nesse sentido, a comunidade sempre será o lugar onde este vínculo se efetiva, lugar que ultrapassa a dimensão espaço-temporal e se constitui naquilo que acontece *entre* os homens;

na descoberta da alegria e no primado da graça de viver com-o-outro. Tal perspectiva só será alcançada quando cada homem se acolher mutuamente, e, um-ao-lado-do-outro ser capaz de encontrar o seu lugar no mundo.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. **Comunidade e sociedade: conceito e utopia**. Raízes, Ano XVIII, Nº 20, novembro/ 1999, pp. 50 – 53.

ALVES, José Augusto Lindgren. **Os direitos humanos na pós-modernidade.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

ALVES, Kátia Simone Almeida Lins. **Comunidades novas de vida e aliança no Nordeste brasileiro: processo comunitário e práticas religiosas**. João Pessoa, PB: [s.n], 2009.

ALVES-MAZZOTI, Alda Judith e GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais. Pesquisa quantitativa e qualitativa**. 4 ed, São Paulo: Pioneira, 2001.

ANDRADE, Celana C.; HOLANDA, **Adriano Furtado. Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica**. Estudos de Psicologia, pp. 259-268, abril-junho 2010.

ANDRADE, Flávio Rovani de**. Narrativa e compreensão nos escritos educacionais de Hannah Arendt.** Educação em Revista. Belo Horizonte v.29, n.04, p.37-68, dez. 2013.

ARAÚJO, Willamis Aprigio de. **Ética e alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro**. Recife: O autor, 2014.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2003.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/livro_betto_o_que_e_cebs.pdf Aceso em: 17/05/2019.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. Nova Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 7ª reimpressão.

BORTOLOTI, José Carlos Kraemer. FLORES, Nilton Cesar. **Direito e(m) Alteridade: O Individualismo Exacerbado e a Abstração dos Direitos Humanos.** Revista de Direitos Fundamentais e Democracia, Curitiba, v. 15, n. 15, p. 119-131, janeiro/junho de 2014.

BOURCKHARDT, Gelson Neri. **Dialógica Buberiana e educação comunitária**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Educação. 2013.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **Modernidade Neoliberal**. RBCS Vol. 29 n° 84, fevereiro/2014.

BUBER, Martin. **Que és el hombre?** Trad. E. *Ímaz*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1967.

_____. **Do diálogo e do dialógico**. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Eu e Tu**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

CARTA ENCÍCLICA *CARITAS IN VERITATE*. Papa Bento VI, Roma: Solenidade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, 09 de junho de 2009. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html Acesso em: 06/09/2019.

CARRARA, Ozanan Vicente. **A noção de comunidade em Martin Buber**. Revista Filosófica São Boaventura, v. 11, n. 2, jul./dez. 2017.

____. **A relação em Martin Buber**. Mimesis, Bauru, v. 23, n. 1, p. 81-98, 2002.

CASTELLANO, Danilo. **De la Comunidad al Comunitarismo**. Fundación Speiro, Verbo, núm. 465-466, 2008.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edições Loyola Jesuítas. 4ª ed. fev de 2017.

COMPARATO, Fábio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos.** Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Disponível em: www.iea.usp.br/artigos. Acesso em: 15/08/2019.

COMPÊNDIO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA. Pontifício Conselho Justiça e Paz, Libreria Editrice Vaticana: Copyright 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html Acesso em: 05/09/2019.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral: *Gaudium et spes***. Papa Paulo VI: Roma, 7 de Dezembro de 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 13/03/2019.

____. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* Sobre A Igreja.** Papa Paulo VI: Roma, 7 de Dezembro de 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 13/03/2019.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica.** Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

CORREA, Leornado Alvez. **Direito, Desenvolvimento e Modernidade: Comunidades Tradicionais Como Novos Sujeitos**. Revista Libertas. Direito UFOP, Ouro Preto, v. 3, n. 2, pp. 10-48, fev./mar. 2018.

CRESWELL, Jonh W. **Projeto de Pesquisa**. Métodos Qualitativo, Quantitativo e Misto. Porto Alegre: Artmed, 2010. Cap. 9.

DASCAL, Marcelo. ZIMMERMANN, Oscar. Introdução. In: BUBER, Martin. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DESLANDES, Suely Ferreira. O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade.** 28 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2009.

DOCUMENTO FINAL DE APARECIDA. **Carta de S.S. Bento XVI aos irmãos no Episcopado da América Latina e Caribe.** V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13 a 31 de maio de 2016. (Série Manuais Acadêmicos)

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. Tradução Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (org). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea.** Brasília: Ed Universidade de Brasília, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. Isolamento como sintoma de auto-alienação. In: GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da Teoria**. Trad. João Tiago Proença. Lisboa, Portugal, 2001.

GUIMARÃES, Ramiro Eisinger. **A comunidade do comunitário: a apropriação da noção de comunitário na sociedade midiatizada**. Artigo de Especialização, Universidade Federal de Santa Maria, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/handle/1/1912. Acesso em: 15/07/2019.

GUBERT, Paulo Gilberto. **Alteridade e Reconhecimento do Outro em Ricoeur**. Thaumazein – Ano IV, n.7, p. 73-89 Jul. 2011.

HOLANDA, Adriano. **Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica**. Análise Psicológica, 3 (XXIV): 363-372, p. 2006.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Vita Consecrata.** Libreria Editrice Vaticana: Copyright, 1996.

____. Vigília de Oração Presidida Pelo Papa João Paulo II durante o Encontro dos Movimentos Eclesiais e das Novas Comunidades. Libreria Editrice Vaticana: Copyright, 1998.

LIBÂNIO, João Batista. **Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos. Cadernos Teologia Pública. Ano 2 – Nº 16 – 2005.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. SILVA, Juliana Barreto da. **Modernidades Retroativas na América Latina**. 31º Encontro Anual da ANCOPS. Revista online: Outubro, 2012. Disponível em: http://www.anpocs.org/index.php/papers-31-encontro/st-7/st15-5. Acesso em: 14/06/2019.

MALHEIROS, Bruno Taranto. **Metodologia da pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

NIELSSON, Joice Graciele. **Os Direitos Humanos e a Insuficiência das Teorias Tradicionais sobre o seu fundamento: uma abordagem a partir da obra de Carlos Santiago Nino.** Direitos fundamentais e democracia IV [Recurso eletrônico on-line], Florianópolis: CONPEDI, 2014. Disponível em: http://publicadireito.com.br/publicacao/ufpb/livro.php?gt=212 Acesso em: 18/08/2019.

NOGUEIRA, Emmir. PERDIGÃO, Germana. **Nas mãos do oleiro: formação para as Comunidades Novas.** Edições Shalom, 2011.

OLIVEIRA, Isabella de. **Vocação Dialógica do Homem, segundo Martin Buber**. Psicologia PT o portal dos psicólogos, 2017.

OLIVEN, Ruben George. **Urbanização e mudança social no Brasil [online].** Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.

OTERO, Marcela Fossati. **Alteridade e Solicitude a partir da obra O Si Mesmo Como Outro de Paul Ricoeur.** Enciclopédia Pelotas. Volume 04 p. 94 – 101. VERÃO 2015.

PARREIRA, Gizele Geralda. **Martin Buber e o sentido da educação**. Goiânia: IFG, 2016.

PARSONS, Talcott. Encyclopaedia of Social Sciences, vol. XIV. The Macmillan Co., Nova York, 1942, vol. XIV, pp. 225-232. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho e Sílvio Uliana. In: FERNANDES, Florestan (org.), **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo, Nacional/Edusp. 1973.

PEDRINI, Alirío José. **A resposta vinda do Alto: Novas Comunidades Carismáticas.** São Paulo: Editora Canção Nova, 2012.

PERETTI, Clélia. **Dignidade, direitos humanos e cidadania na perspectiva da doutrina social e de Hannah Arendt**. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 6, n. 3, p. 795-816, set/dez. 2014.

RICOUER, Paul. **Entrevista: Paul Ricouer – o respeito da dignidade por todos.** Tradução de Sérgio de Souza Salles. Réforme: Lex Humana, Petrópolis, v. 5, n. 1, 2013.

_____. **Ética e Moral**. Tradução de António Campelo Amaral. Revisão de José M.S. Rosa. LusoSofia: press, Covilhã, 2011.

ROCHA, Carmen Lúcia Antunes. **O princípio da dignidade da pessoa humana e exclusão social.** Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos, [S.l.], n. 2, p. 49-67, dez. 2001. Disponível em: <http://revista.ibdh.org.br/index.php/ibdh/article/view/29>. Acesso em: 16/08/2019.

RÖHR, Ferdinand. **Ética e Educação - Caminhos Buberianos**. Educação em Revista, v. 29, n. 02, Belo Horizonte, jun. 2013.

ROSSATTO, N. D. **Viver bem: A "pequena ética" de Paul Ricoeur**. Mente, Cérebro e Filosofia. 11.ed. São Paulo: Duetto, 2008.

SALLES, Sergio de Souza. **Paul Ricoeur e o Paradoxo dos Direitos Humanos**. PERI, v. 06, n. 02, 2014.

SANTIAGO, Maria Betânia do N. **Diálogo e educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber**. Recife: O Autor, 2008.

____. Diálogo e Transcendência na visão educativa de Martin Buber. In. RÖHR, Ferdinand (org.). **Diálogos em Educação e Espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

SANTOS, Bruno Hermes de Oliveira. **Um sonho de pertencimento: O fenômeno comunitário à luz do pensamento de Zygmunt Bauman**. Revista Habitus: Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 113-120, dezembro, 2014.

SCHMIDT, João Pedro. **Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem sociopolítica.** Ciências Sociais Unisinos, setembro/dezembro 2011.

SERRA, Cristiana de Assis. **Da Tolerância ao Outro à Celebração das Diferenças: Diálogo e Alteridade em Direitos Humanos e Religião.** Maxwell, PUCRio, 2014. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=23766@1. Acesso em: 18/08/2019.

SILVA, Mário Correia da. **Contribuições de Martin Buber para uma Antropologia Autêntica e Simples.** DE MAGISTRO DE FILOSOFIA, Ano VII – No. 14 – Anápolis – 2º. Semestre de 2014.

SILVA, Juniele Martins; HESPANHOL, Rosangela Aparecida de Medeiros. **Discussão Sobre Comunidade E Características Das Comunidades Rurais no Município de Catalão (GO)**. Soc. & Nat., Uberlândia, 28 (3): 361-374, set/dez/2016.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Universalidade e Particularidades: a problematização para a educação. In: DIAS, Adelaide Alves. (orgs) **Direitos Humanos na Educação Superior: Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Pedagogia**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

SOUZA, Jessé. **O racismo de nossos intelectuais: o brasileiro como vira lata**. In: SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. **Capitalismo e Urbanização**. São Paulo: Contexto, 2000.

SZYMANSKI, Heloisa. **A entrevista na educação: a prática reflexiva**. 4 ed. Brasília: Liber Livro Editora, 2011.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais**. In: FERNANDES, Florestan (org.). Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional, 1973.

VALENTIN, Renata Patrícia Forain. TRINDADE, Zeide Araújo. **Modernidade e Comunidades Tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola**. Psicologia Política. vol. 11. nº 22. pp. 295-308. jul. – dez. 2011.

VANIER, Jean. **Comunidade, lugar do perdão e da festa**. 9 ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

WEBER, Max. Comunidade e Sociedade das Relações Sociais. In: _____. **Conceitos básicos de sociologia**. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias e Geraldo George Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002.

ZUBEN, N. A. Von. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. Bauru: Edusc, 2003.

____. **Eu e tu, de uma Ontologia da Relação a uma Antropologia do Interhumano**. In: BUBER, Martin. Eu e Tu. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004.

____. **A questão do interhumano. Uma releitura de Eu e Tu de Martin Buber**. Síntese, 1Belo Horizonte, v. 35, n. 111, 2008.

____. **A Revelação No Pensamento De Martin Buber**. Anais do Congresso ANPTECRE, v. 05, 2015.