

O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa *

Luiz Eduardo Soares[†]

Apresentação

Desde janeiro de 1988, coordeno, junto ao ISER, uma pesquisa de orientação antropológica sobre o que convencionalmente denominamos “nova consciência religiosa”. É preciso cuidado com nomes, títulos e rótulos; este, inclusive. Afinal, conforme suspeitávamos e os primeiros resultados da investigação confirmaram, nem sempre as

* O presente ensaio resume parte dos resultados provisórios da pesquisa sobre o universo simbólico-cultural e sociológico do grupo religioso identificado com a ingestão cerimonial do Santo Daime, no contexto da investigação promovida pelo ISER, com o apoio da FINEP, sobre a Nova Consciência Religiosa. Agradeço a Carlos Mello, assistente de pesquisa, e a Miriam Goldemberg tantas contribuições; a todos os amigos do Daime, pela calorosa receptividade; e a Rubem Cesar Fernandes, pelas pistas sempre iluminadoras e pela permanente e fraterna solidariedade. O presente artigo foi publicado originalmente em *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*, volume organizado por Leilah Landim, ISER, 1990, e, posteriormente, em meu livro *O Rigor da Indisciplina; ensaios de antropologia interpretativa* (editora Relume Dumará, 1994).

características do fenômeno são assim tão “novas”; por outro lado, são conhecidas as ciladas ardilosas que a idéia de “consciência” pode conter; além disso, mesmo apresentando dimensões religiosas importantes, o fenômeno nem sempre pode ser descrito como pura e simplesmente “religioso”. Todavia, as cautelas e qualificações não contrariam o reconhecimento de que há um fenômeno; e um fenômeno, eu acrescentaria, significativo, isto é, relevante, dos pontos de vista sociológico e antropológico, na medida em que problematiza os rumos do desenvolvimento cultural da modernidade, de um modo mais amplo, e da sociedade brasileira, em particular. Proponho que se defina da seguinte forma o fenômeno, objeto de nossa investigação, no ISER, nos últimos 18 meses: indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico — não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária — e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição — sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas -, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. Meditação, contemplação, busca de “equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos” encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas. O “holismo” místico-ecológico substitui, para esses indivíduos — errantes do novo século, como provavelmente gostariam de ser chamados -, o clamor das

† Professor da UERJ e da ESPM; Secretário de Valorização da Vida e Prevenção da Violência do Município de Nova Iguaçu. luizeduardo.soares@terra.com.br

“revoluções” social e sexual. Sua vocação tornou-se antes alternativa que revolucionária, e o ideal de unidade cósmica suplantou projetos passionais, restritos ao “século”. O sexo passa a ser tematizado a partir de uma categoria mais ampla, capaz de conectá-lo à estrutura cosmológica: energia; a igualdade social cede lugar à fraternidade comunitária; a liberdade converte-se em libertação espiritual transcendente. A própria idéia de conservação retoma dignidade, dado que a devastação predatória é o inimigo e o equilíbrio ecológico, o alvo — como lembra Octavio Paz. O corpo e a saúde assumem posição de absoluto destaque, no contexto dessa subcultura, que emerge e prospera entre nós, com significados, entretanto, muito específicos e bastante diferentes daqueles que nos acostumamos a considerar hegemônicos em nossa tradição recente. Corpo articula-se de modo inextricável ao psicológico espiritualizado e saúde supõe qualidades extrínsecas ao funcionamento autônomo da máquina humana, como a adesão a valores, o padrão de atitudes, a relação com os outros e com a natureza, com a própria espiritualidade e com a alimentação. Saúde é o índice de “integração cósmica” ou de “equilíbrio com a unidade harmônica do todo”. Virtude, beleza, verdade e saúde. superpõem-se. Um certo classicismo, reinterpretado à luz de um sincretismo moderno - do qual participam, inclusive, alguns traços derivados de apropriações particulares de tradições orientais, além, é claro, daquelas que formam, primordialmente, o puzzle da cultura brasileira -, parece ter permitido um reencontro renovado com o movimento cultural ou “contracultural” hippie, característico do início dos anos 60 que terminou condenado, no holocausto da cooptação e da radicalização política. O reencontro, talvez não por acaso, dá-se exatamente quando a crise econômica e a retração do mercado de trabalho reduzem drasticamente o potencial de cooptação do *establishment* (permito-me o anacronismo, para reforçar as cores do retrato de época....), estreitando os canais *yuppies* de ascensão, e, por outro lado, quando a decepção política liquida outros sonhos. Hipóteses sociológicas à

parte, não há como negar que estão em jogo temas, concepções e comportamentos referentes a esferas básicas da vida social e da experiência existencial: da família à política, da educação aos caminhos profissionais, da identidade aos cuidados com o corpo — freqüentemente, aliás, ao contrário de certas aparências e de determinadas observações do senso comum, mais próximos da disciplina espartana do que de um vago e pervasivo “narcisismo hedonista”; mais afinados com projetos de formação espiritual, ao estilo da Paidéia, da Bildung ou dos grandiosos programas religiosos do que com o glamour sensualizado das *body buildings*. Registre-se, ainda, que a despeito da pequena expressão quantitativa dos grupos diretamente envolvidos com cosmologias, a um tempo alternativas e religiosas, místicas e ecológicas, sua posição em certo sentido híbrida (integrada e marginal; regular e desviante; interior e exterior; admirada e estigmatizada) e sua visibilidade (determinada, seja peio status de alguns de seus integrantes, seja pela interferência simbolicamente estratégica em pontos nodais da experiência coletiva) conferem-lhe uma representatividade social qualitativamente significativa.

O lugar estratégico do Santo Daime no quadro da nova consciência religiosa

Mapeando o universo religioso emergente e “alternativo” brasileiro e carioca, logo nos deparamos com o Santo Daime. A princípio parecia tratar-se apenas mais uma manifestação do fenômeno que nos importava, do objeto, que pretendíamos analiticamente (re)constituir e interpretar. Na medida, porém, em que nos aproximávamos do campo de investigação e nos tornávamos crescentemente íntimos dos mais variados aspectos da problemática implicada, ampliava-se, proporcionalmente, nosso interesse pelo Santo Daime. Aos poucos, passamos a reconhecer que se tratava de um movimento singular e particularmente rico, para o

qual confluía parte significativa das atenções despertadas pela redescoberta místico-religiosa. Houve, de fato, uma convergência, de resto bastante natural, entre os nossos e os interesses identificáveis no próprio campo, empírica ou etnograficamente circunscrito. A nossa curiosidade acompanhou a sensibilidade errática, os deslocamentos e esta verdadeira migração espiritual que se verifica rumo ao Santo Daime, às vezes marcada pelo *voyeurismo*, às vezes pelo experimentalismo espiritual -típico do nomadismo religioso, místico ou simbólico, que caracteriza o mundo “alternativo” (cf. o ensaio “Religioso por natureza”, neste volume) -, quando não pelo compromisso mais intenso e permanente, eventualmente transformável em engajamento formal: batismo ou “fardamento”.

Inúmeros motivos explicam a tendência do campo a ser polarizado pelo Santo Daime; vale dizer, explicam não só sua força de atração, como de repulsão. Se, hoje, o Daime ocupa um lugar *sui generis*, é porque encanta, recruta, fascina, mas também inquieta, choca, mobiliza polêmicas e enseja críticas radicais. Por último, o grupo religioso do Santo Daime destaca-se por representar um caso-limite e por fixar uma espécie de ponto de inflexão da dinâmica do campo em que surge, se afirma e se desenvolve: enquanto errância e experimentalismo definem a natureza das relações entre os indivíduos e as perspectivas religiosas “alternativas”, em nosso campo de observação, o Daime inverte expectativas e conclama a uma parada proto-institucionalizante ou ponto-rotinizante, a uma suspensão da circulação mística, isto é, do trânsito incessante que preserva a disponibilidade permanente para o chamamento (profético), para a entrega (carismática), para Í reconciliação (messiânica) do, ao e *com o* “sagrado”.

Vejamos alguns dos motivos capazes de nos ajudar a compreender a centralidade do Santo Daime.

**Do fundo do Brasil: uma jornada arqueológica da identidade ou Delfos do Mapiá:
viagem (subjetiva) ao centro (cósmico) da terra**

Uma exposição sumária da história e das características mais evidentes do Santo Daime será suficiente para nos oferecer um primeiro catálogo das razões de sua centralidade — hoje perceptível até pela simples leitura de jornais. Sem a pretensão de pôr o carro adiante dos bois e apresentar conclusões e resultados no momento em que apenas desejo trabalhar, ensaisticamente, com hipóteses gerais e pistas indicadas pela pesquisa, passo a expor breve e superficialmente o que, creio, justificará as suposições já enunciadas.

Mestre Irineu foi o profeta fundador, segundo as versões correntes. Freqüenta com desenvoltura o imaginário devoto daqueles que cultuam as revelações, das quais foi o mediador. Segundo alguns, o “Dai-me Santa Maria” proviria do amálgama sincrético entre o espiritualismo do Tambor de Mina, que Irineu teria herdado de sua mãe, e o recurso ritual, comum a sociedades tribais amazônicas, à *ayauasca*, bebida obtida com o cipó *jagube* e a folha *chacrona*. Difundiu-se, principalmente entre seringueiros, a fé no poder iluminador e curativo do chá sagrado, logo denominado “Santo Daime”. No princípio era o verbo; substantivado, o Daime fundiu a “planta com poder” à crença no poder da planta, o chá à doutrina. Doutrina plástica, no duplo sentido da palavra: flexível, frouxa, pouco integrada internamente e aberta a sincretismos vários ou a reapropriações criativas relativamente livres; visualmente traduzida ou, ao contrário, produzida como fluxo de imagens, revelada e misticamente investigada *pela* e como visão. Poucas vezes a expressão plástico-

visual “cosmovisão” aplicar-se-ia tão adequadamente, com tanta propriedade: a alteração da consciência efetuada pela ingestão do chá afeta sobretudo o campo visual-imagético, provocando freqüentemente “mirações”. Estas constituem, por assim dizer, o instrumento de trabalho espiritual mais nobre, dotado de superiores efeitos didáticos: sim, doutrina, exatamente por sua flexibilidade e abertura é (re)construída e alcançada (pela via da graça divina) — e não há, aí, paradoxo — pelo sujeito de cada aventura espiritual ou viagem introspectiva. Não há paradoxo porque a construção resultante dos esforços individuais e subjetivos, que se traduzem em imagens, conceitos, relatos, ensinamentos, conclusões morais e emoções — sempre fortemente radicados nas experiências, por vezes ásperas e dolorosas, realmente vividas fisicamente, às quais correspondem movimentos sensíveis do imaginário —, coincide, segundo as convicções compartilhadas, com a verdade cósmica, tomada acessível como dádiva divina; sendo a revelação exatamente a consciência de tal coincidência, matriz do reconhecimento da unidade sagrada, a qual reconcilia, com a suprema ligação que instaura, matéria e espírito, *ego* e *alter*, indivíduo e coletividade, o humano e o natural, o natural e o todo cósmico, este e a divindade, e, por intermédio desta associação, o humano e o divino. A sagrada unidade holística encontra correspondência na prática cerimonial, em que o canto em uníssono do hinário e a dança uniforme coletiva (que somente opõe masculino a feminino e proto-sacerdotes ou líderes propiciadores ao conjunto dos fiéis), no espaço circunscrito ritualmente, contrapõem-se à multiplicidade fragmentária, solitária, individualizante e rigorosamente intra-subjetiva das meditações e miragens. O contraste sugere que o uníssono prepara o unívoco, o coro antecipa a comunhão e o movimento uniforme e comum convoca à participação, responsável pela passagem da polifonia dos sentidos, isto é, passagem da polissemia à unidade harmônica, totalizante

— condição da crença da qual, paradoxalmente, resulta. A fragmentação atomiza e dissolve o sujeito — a polifonia corresponde, portanto, não só a diferenças interindividuais, como também intra-individuais — apenas para reconstituí-lo sob o signo da integração harmônica, da mais íntima e profunda unidade, da superposição plena entre individualidades e subjetividades, fundidas na essência comum, substrato sagrado do cosmos, o “amor divino”: o múltiplo da coletividade manifesta, sob a forma da participação comunitária, a unidade subjacente que é sua essência. O preço dessa harmonia figurada ritualmente está em levar-se adiante a unidade, dado o caráter transcendente da essência integradora. Vale dizer: a comunhão deve estender-se ao século, à rotina (mesmo sob o risco de ritualizá-la ou regulá-la, discipliná-la, segundo uma lógica unívoca e totalizante), levando os indivíduos a reconhecerem (e praticarem) a supremacia de todas as agregações, dispostas em escalas crescentemente amplas e unidas pela remissão ao *ômphalus* comum, celebrado no mesmo *áditon*, segundo a mediação da planta sagrada, do profeta e de sua estirpe.

Quem, sob o signo de uma unidade tão plena, hesitaria em reconhecer em si mesmo, com as formas variadas da emoção e da biografia, a presença viva e conectora de uma agência comum e transcendente, e de sua autoridade — no sentido amplo do termo, que inclui autoria e origem? Claro, os homens concretos, de carne e osso, movidos por inclinações, paixões e pelas dúvidas da razão, hesitam, hesitam freqüentemente. Mas o modelo parece forte, atraente, sedutor; mantém diálogo com tradições teológicas, apesar da assumida filiação ao cristianismo, com as incertezas do tempo, com as fragilidades e os grandes sonhos humanos; além disso, opera no registro sensível, facultando uma experiência extática de tipo muito particular e significativamente sintonizada com o estoque conhecido de vivências das gerações que

ousaram alterar, por meios artificiais, o fluxo da consciência, no afã de buscar, entre outros fins — e não raro —, o que os anos 60 denominaram “autoconhecimento”.

Outrora, foram outras as viagens; mas nem sempre as drogas foram apenas o barato hedonista, a fuga regressiva, a via autodestrutiva. Além de fator gregário, em rituais (lúdicos) de sociabilidade, e índice diferenciador (acicate de crises?, propiciador de punições que culpas remotas exigiam?), muitas vezes o alucinógeno esteve também associado à “expansão da consciência”, à “auto-exploração” e ao “autoconhecimento”. Provavelmente, terá servido de instrumento, não importa se adequado e eficiente, a desejos de conhecimento que, mirando o inconsciente, visam à própria origem e ao princípio da identidade. Será outro o desejo de conhecimento que se verifica vivo e intenso entre os fiéis do Daime? As respostas oferecidas pelo Daime parecem compatíveis com a indagação, fruto desse desejo, dessa curiosidade radical, reflexivamente dobrada sobre si, sobre sua raiz, seu umbigo e sua origem. Compatíveis aos níveis da generalidade e da uniformidade em que perguntas sobre o sujeito são abstraídas de seu sujeito e de sua história. O sentido global advirá da remontagem das mirações, de trás para frente, isto é, tomando-se, como ponto de partida, as conclusões teológico-doutrinárias, holísticas, que constituem o ponto de fuga. O mistério do saber místico, que emerge na e como experiência extática, está justamente na produção sensível (e, portanto, particular e contingente) da generalidade abstrata da verdade universal. O Santo Daime talvez prescindia, ao menos provisoriamente, de maiores empenhos racionalizantes, de maior precisão conceptual, doutrinária ou sistemático-teológica, porque dispõe desse extraordinário dispositivo de mixagem, de fusão: o êxtase induzido e ritualmente regulado, que concede ao indivíduo o espantoso poder de experienciar, com a visualidade imaginária, com emoção e os correspondentes ecos fisiológicos, a inteligibilidade do absoluto. Ou ainda: o espantoso poder de reencontrar, na memória, trabalhada imaginariamente, o futuro — que é a verdade da crença e sua

confirmação, sob a forma de destino. A unidade transcendente e essencial dá-se aos sentidos como imagens; por isso, ousou propor que o inteligível e o sensível se encontram, sob o efeito do Daime, segundo a lógica das categorias “nativas”: afinal, imagens constituem matéria de relatos: sobre suas conexões, suas redes e seus cruzamentos, pode abater-se o desígnio teleológico do sentido (tautológico) da crença -assim como, freqüentemente, nossa razão faz com o sonho; a diferença é que, no Daime, o “sonho” tem o valor dos momentos mais nobres e iluminadores da vigília, e as claves de interpretação são afirmadas coletivamente. Em síntese, quando o mirador puder restituir sentido às mirações, tê-lo-á feito à luz da cosmologia implicada no Daime; vale dizer, o êxito de sua empresa de autoconhecimento corresponderá à reafirmação da cosmologia, isto é, da verdade da crença, ou: o triunfo individual realiza a glória coletiva, reforçando o grupo, sua identidade é seus valores (ainda que, como sabemos, haja tantas diferenças, tantos matizes e tantos conflitos, quando passamos do plano subjacente do modelo ideal, proposto na prática religiosa, para o plano real das trajetórias individuais e das relações concretamente estabelecidas, vividas e representadas por atores empíricos). Quem jogar o jogo de linguagem proposto pelo Daime terminará por enriquecer e fortalecer o idioma religioso, com o qual investiga suas mirações e explora suas aventuras anímicas pelo cosmos.

Sob certo ponto de vista, o Daime é o inverso das buscas subjacentes a experiências com alucinógenos: nos anos 60 e 70, o ideal assumido (não está em questão sua correspondência ou não à realidade) enunciava-se como “libertação”, libertação dos entraves repressivos presentes na cultura, destilados pela educação e introjetados, sob a forma de culpa e de fantasmas persecutórios. Entraves, entenda-se bem, ao fluxo das paixões espontâneas e autênticas, ao desejo, ao movimento desinibido do corpo. A libertação anunciada pelo Daime promete a dissipação dos tormentos

sensuais, a exorcização dos impulsos do corpo, a neutralização do desejo que nos escraviza ao século, seus fetiches e suas ilusões. Sob a ótica do Santo Daime, é o espírito que anseia por liberdade, para reconciliar-se, ao fim de sua caminhada cósmica, com sua origem perdida, com a suprema unidade fraturada, com sua própria essência alienada.

É preciso evitar um perigoso mal-entendido. Há diversas comunidades do Santo Daime, no Brasil. Há nítidas diferenças entre elas, por vezes até mesmo disputas e conflitos. O que foi destacado teve por base inúmeros depoimentos e entrevistas, já reunidos, além de observações diretas, e procurou preservar o que parece poder deduzir-se das crenças comuns a todos os grupos, ao que tudo indica — mas esta é, de qualquer forma, uma questão importante a ser esclarecida pelo desenvolvimento da pesquisa. Outro ponto de contato, superior a divergências, é o reconhecimento da centralidade da comunidade de Céu do Mapiá, situada no Acre, de onde provêm os ensinamentos superiores e as “energias mais puras e fortes”. “Nada se compara a tomar o Daime no Mapiá.” Consensual, também, são a veneração e o respeito hierárquico a Padrinho Sebastião e, mais recentemente, a seu filho e sucessor.

Pois é exatamente nessa profunda admiração, nesse intenso entusiasmo pelo Céu do Mapiá que reside uma das dimensões culturais mais importantes do Santo Daime. Em poucas palavras, resumindo bastante uma interpretação que exigiria muitos dados e muitas mediações analíticas, e que aqui adianto a título de hipótese a ser ainda mais explorada, na seqüência da pesquisa: o Daime propõe, em sua prática peregrina, em seus deslocamentos periódicos, sacralizados e ritualizados, ao Acre, e também nas dobras latentes dos discursos, uma reinvenção do Brasil, da brasilidade ou da identidade nacional, articulando-a a um projeto identitário religioso bem mais amplo e ambicioso, conforme as páginas anteriores terão sugerido. O mapa cultural

hegemônico sinaliza o crescimento, o amadurecimento do Brasil confinado ao Sudeste metropolitano, cosmopolita, desenvolvido e inteligente. Os bolsões de pobreza aí encontráveis são resíduos ou sobrevivências, ou são formas de presença das regiões miseráveis, incultas, selvagens, agrestes e primitivas -regiões que retratam, no espaço, tempos pretéritos. Sob este mapa; parece esconder-se outro, por vezes desenhado pelo saber popular: o Brasil é racional, no Sul e no Sudeste; afetivo, cordial, hospitaleiro e generoso, no Nordeste e no Centro-Oeste. Mas, como o coração precipita cólera, além de piedade, estas regiões também são associadas à força crua do ódio, expressa com amarga exemplaridade na crueldade do cangaço e dos duelos de honra. A Amazônia, a floresta continental, guarda os impulsos mais recônditos e profundos, mais enigmáticos e primitivos, mais intempestivos, ferozes, indomáveis, selvagens, mas também pródigos, geradores de riquezas incomensuráveis e de abundância ímpar. Nem coração, nem razão: pulsa, lá, no interior sombrio e imperscrutável da selva, algo que é vivo e se manifesta por excessos, é fonte inesgotável de vida e permanente ameaça de aniquilamento e morte, algo que é irredutível e irremediavelmente outro, exterior, distante e também central, íntimo, próximo, presente; enfim, algo que, na topologia simbólica da nação, ocupa o lugar do inconsciente ou, talvez mais precisamente, do Id, do Isso, no modelo freudiano da alma humana.

Muito bem, o Santo Daime, além de elaborar e problematizar tantos outros valores (alguns dos quais mencionei), reapropria-se criativamente dos topoi gestados no imaginário cultural brasileiro (evidentemente, insisto, cada uma dessas afirmações e suposições exige demonstrações, daí figurarem no presente ensaio como hipóteses analíticas, apesar do tom por vezes concludente com que são enunciadas). Apontando o interior do Estado do Acre como sua mesa e confluindo

para lá, em deslocamentos reais ou simbólicos (por certo, os “reais” também são simbólicos), os grupos religiosos ligados ao Santo Daime, particularmente os sediados no Rio de Janeiro (são, atualmente, três as comunidades fluminenses), sugerem uma significativa inversão: a verdade, a essência, o segredo revelado da origem (e do fim) estão no Brasil primitivo e arcaico e produzem artificialmente, no vácuo de uma identidade minimamente elaborada, projetos de futuro, à semelhança do que acontece nos itinerários subjetivos individuais, enquanto uma arqueologia não nos concilia com o fantasma de nossa origem.[‡] Somente a reinvenção arqueológica alimenta e anima uma teleologia vivificadora. Será esta uma nova forma de conceber a articulação entre o programa iluminista e moderno da emancipação e o imaginário coletivo, nesse caso traduzido em linguagem religiosa? Mas será essa linguagem compatível com o projeto libertador da modernidade? Pode-se, por outro lado, pensar em utopias, teleologias e identidades sociais sem defini-las politicamente? Fazendo-o ou não, identidades coletivas podem brotar alheias e avessas a uniformizações autoritárias? E o programa moderno pode, de algum modo, superar o individualismo mais estrito, isto é, o utilitarismo em suas versões contemporâneas e conservadoras, sem abastardar os próprios princípios dos quais deriva sua singularidade e sua força histórica? Até que ponto o estudo do imaginário produzido e difundido pelo Santo Daime pode nos ajudar a decifrar estes antigos e famosos enigmas? Finalmente, o que significa exatamente um autoconhecimento que nos dissolve numa essência comum, idealmente, mas que se dá à sensibilidade numa experiência inseparável da participação coletiva e que termina por referir a topologia cósmica e, sobretudo, brasileira ao destino individual de um desafio inconsciente?

[‡] Observe-se que a origem, como fantasma, é atemporal e age como um nível determinado e contemporâneo de nossa estrutura psíquica. Portanto, quando se menciona o fantasma da origem, o sentido é duplo, sincrônico e diacrônico.

Vê-se que a pesquisa sobre o Santo Daime pode dar-nos muito o que pensar e não apenas a propósito dos temas imediata e convencionalmente vinculados ao fenômeno religioso.

Estigmas e preconceitos acuam, aniquilam e estabelecem jogos de dominação, provocando, quase sempre, reações equivalentes. A interpretação de um fenômeno, ao contrário, indica limites, diferenças e também possibilidades insuspeitadas de comunicação entre discursos, posições ou orientações, tidos, na aparência, como mutuamente ininteligíveis. Tomara que este ensaio estimule a conversa cultural que prossegue e que representa, certamente, a única via alternativa à violência. Nesse sentido preciso, esta é a via da razão; sendo a razão, sobretudo — embora virtualmente —, religião, isto é, aposta no comum entre os homens, condição mínima de comunicação e sociabilidade.