

*Fernando César Paulino-Pereira*

*“Memória se faz na História”:  
Um Estudo da Identidade de Metodistas Militantes  
Sociais Orientados pela Teologia da Libertação*

Programa de Estudos Pósgraduados em Psicologia Social

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social sob a orientação do Professor Doutor Antônio da Costa Ciampa.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP

São Paulo – 2006.

*Memória se faz na história*

*Relatos do conhecer.  
Dos fatos brotam a vida,  
De mulheres e homens,  
Novo amanhecer.*

*De um sonho de muitos nasceu  
O que hoje é um mar.  
Refletindo a história, cresceu  
E se fez navegar.  
Com raízes no ontem, no agora  
Vem e se faz já.  
O que era, o que foi com certeza  
Vai se modificar.*

*Nomes, datas, assunto, argumento,  
Da história lembrar.  
Junta o povo num grande momento,  
Modificar o pensar.  
Mutirão de memória que outorga  
O que vai transformar.  
Junta idéias, ações e certezas.  
“Novo sonho alcançar”.*

*É o canto, é o amor, reflexão,  
Mãe América chama a lutar  
Na oficina do povo, discute,  
Reconquista valores em seu lugar.  
Construindo um projeto de iguais  
Neste céu cor de anil,  
Releitura da Gerra e da Paz,  
Reconstrói o Brasil.*

*É verão, é calor, poesia,  
Gente vindo, chegando a dançar,  
Misturando culturas, ouvindo  
Assessores e equipes a trabalhar.  
São dez anos e outros virão.  
Temos que acreditar!  
Doação, vida, arte e paixão.  
Estação popular.\**

---

\* Em 1988 o CESEP (Centro Ecumênico de Serviços à Educação Popular) realizou o primeiro Curso de Verão – com o objetivo de capacitar religiosos (leigos e teólogos) para a militância em movimentos populares. O CESEP é um dos maiores centros de formação de Teologia da Libertação da América Latina. A canção acima, de Maria de Jesus Souza Matos e Madalena Monteiro, foi feita em homenagem aos 10 anos de Curso de Verão (1997).

## Banca Examinadora

---

Presidente: \_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Antônio da Costa Ciampa**

Examinador(a): \_\_\_\_\_

Examinador(a): \_\_\_\_\_

Examinador(a): \_\_\_\_\_

Examinador(a): \_\_\_\_\_

*Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.*

*Assinatura:* \_\_\_\_\_

*São Paulo, Setembro/2006.*

## Dedicatórias

---

### *Poema*

*(Cazuza)*

*Eu hoje tive um pesadelo e levantei atento a tempo  
Eu acordei com medo e procurei no escuro alguém com seu carinho e  
   lembrei de um tempo  
   Porque o passado me traz uma lembrança  
   Do tempo que eu era criança  
E o medo era motivo de choro desculpa pra um abraço ou um  
   consolo  
   Hoje eu acordei com medo, mas não chorei  
   Nem reclamei abrigo  
Do escuro, eu via um infinito sem presente  
   Passado ou futuro  
Senti um abraço forte, já não era medo, era uma coisa sua que ficou  
   em mim, (que não tem fim)  
De repente a gente vê que perdeu ou está perdendo alguma coisa  
   Morna e ingênua que vai ficando no caminho  
   Que é escuro e frio, mas também bonito  
   Porque é iluminado  
Pela beleza do que aconteceu há minutos atrás.*

*À Dona Nilza Paulino (minha mãe)*

**Pai***(Fábio Junior)*

*Pai, pode ser que daqui a algum tempo  
 Haja tempo pra gente ser mais  
 Muito mais que dois grandes amigos, pai e filho talvez  
 Pai, pode ser que daí você sinta, qualquer coisa entre esses vinte ou trinta  
 Longos anos em busca de paz....  
 Pai, pode crer, eu tô bem eu vou indo, tô tentando vivendo e pedindo  
 Com loucura pra você renascer...  
 Pai, eu não faço questão de ser tudo, só não quero e não vou ficar mudo  
 Prá falar de amor pra você  
 Pai, senta aqui que o jantar tá na mesa, fala um pouco tua voz tá tão presa  
 Nos ensine esse jogo da vida, onde a vida só paga pra ver  
 Pai, me perdoa essa insegurança, é que eu não sou mais aquela criança  
 Que um dia morrendo de medo, nos teus braços você fez segredo  
 Nos teus passos você foi mais eu  
 Pai, eu cresci e não houve outro jeito, quero só recostar no teu peito  
 Pra pedir pra você ir lá em casa e brincar de vovô com meu filho  
 No tapete da sala de estar  
 Pai, você foi meu herói meu bandido, hoje é mais muito mais que um amigo  
 Nem você nem ninguém tá sozinho, você faz parte desse caminho  
 Que hoje eu sigo em paz*

*Ao Veneciene Pereira (meu pai – in memoriam)*

*Poema enjoadinho**(Vinícius de Moraes)*

*Filhos . . . Filhos?  
Melhor não tê-los! (?)  
Mas se não os temos  
Como sabê-lo?  
Se não os temos  
Que de consulta  
Quanto silêncio  
Como os queremos!  
(...)  
Que coisa louca  
Que coisa linda  
Que os filhos são!*

*Maximiliano Paulino**Maria Fernanda Caetano**(Os filhos do coração que a vida me deu)*

## Homenagem

---

*“Eu acredito que não existem heróis. A gente pode ter pessoas realmente espetaculares, por exemplo, figuras espiritualizadas, religiosas, que são grandes modelos para a humanidade, mas na verdade todo mundo é igual”.*  
(Renato Russo)

*Waltinho (Walter Wiegratz) ainda me lembro de você gritando pelos corredores da Faculdade de Teologia às 6h da manhã acordando todo mundo.*

*Seu grito era um manifesto contra o peso de se ter que ler tantas coisas que feriam sua fé. “Bom dia Vietnã” era o grito que demonstrava o que sentia meu melhor amigo: sua fé era atingida por bombas teológicas, por bombas exegéticas e por bombas hermenêuticas.*

*Ainda me lembro de cada momento de nossa amizade... das provocações que você fazia ao professor de antropologia teológica, da sua felicidade no dia do seu casamento, no nascimento de Alice (sua filhinha que faleceu no mesmo acidente que você)..*

*Nunca, jamais, esquecerei a sua alegria... o seu sorriso... a sua fé.*

*Guardar-te-ei no meu coração pra sempre meu amigo, meu irmão!!!*

*Saudades.*



## Agradecimentos

---

*Minha história sempre foi “povoada” por muitas pessoas... Muita gente especial... Todas elas colaboraram, direta ou indiretamente, com que sou hoje...*

<i>Celi Gustafson</i>	<i>Renata Barros</i>	<i>Brian Tron</i>
<i>Claúdia Lourenço</i>	<i>Sandra Soares</i>	<i>Claudio Fernando Moretti</i>
<i>Dinaida Monteiro</i>	<i>Shirlei Debussi</i>	<i>Derrel Santee</i>
<i>Dolores Galindo (Tina)</i>	<i>Susylaine Donagelo</i>	<i>Gustavo Endrigo Barbosa</i>
<i>Helena Borges</i>	<i>Tania Garbin</i>	<i>Luis Carlos (Black)</i>
<i>Iraides São Geraldo</i>	<i>Teresa Dal Pogetto</i>	<i>Luis Cláudio Toledo</i>
<i>Josineide Alves</i>	<i>Vaneilde Alves Nogueira</i>	<i>Marcelo Teodoro</i>
<i>Julia Motta</i>	<i>Zélia Soares</i>	<i>Nilton Julio de Faria</i>
<i>Lucília Reboredo</i>	<i>Anderson Campos</i>	<i>Sergio Barbosa</i>
<i>Mariléda Oliveira</i>	<i>Antonio Ciampa</i>	
<i>Regina Junker</i>	<i>Bernrd Prigge</i>	

*Rudolfo DiCarvalho pelo carinho e afeto*

*Agradeço também a CAPES pela bolsa que me possibilitou esse doutorado*

*Aos Doutores integrantes da Banca Examinadora/Arguidora*

*Minha família que teve muita paciência*

*Meus alunos e alunas da Unifenas, Uniararas e Unimep*

*Aos amigos: Cris Lopérgolo, Simone, Maurício, Wilson, Mirta, Lúdia Helena, Lúcia, Peter Rochon, Anália Cardoso, Henrique Castelli, Nilzete, Claudina, Dona Dida, Rony Zacharias, Paulo Dalla-Déa.*

*Meus colegas de trabalho, colegas de doutorado, colegas da vida...*

*Meu muito obrigado a: Anita, Maria Olga, Ernesto e Luiz Carlos por compartilharem suas histórias de vida que resultaram nesta Tese.*

*A todos vocês, obrigado!*

PAULINO-PEREIRA, Fernando César. **“Memória se faz na História”: um Estudo da Identidade de Metodistas Militantes Sociais Orientados pela Teologia da Libertação.** São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Tese de Doutorado, 2006.

## Resumo

Esta pesquisa teve como foco principal a experiência religiosa de sujeitos que se autodefinem como protestantes metodistas e que se envolveram em movimentos sociais orientados pela Teologia da Libertação, com o objetivo de compreender o processo de formação e transformação da identidade humana como metamorfose que busca a emancipação. Na análise desses processos formativos também houve a preocupação de compreender os processos de integração desses sujeitos na sociedade, verificando as personagens encarnadas por eles como possíveis formas idiossincráticas de assumir papéis sociais em grupos, movimentos sociais e/ou organizações. Na medida em que tais papéis são afetados por políticas de identidade que definem expectativas de papéis, a luta pela emancipação não se fez sem a necessidade de articular possibilidades de superação com mecanismos de reposição de pressupostos que buscam estabelecer a reprodução de identidades coletivas convencionais. Com isso, a pretensão foi de contribuir com subsídios que permitam elaborar fundamentação científico-psicológica para a práxis do psicólogo social, visando à superação de preconceitos e abordagens reducionistas sobre a experiência religiosa, de forma a verificar se e como a mesma pode ter sentido emancipatório na história de sujeitos. Numa abordagem qualitativa estudamos as narrativas de histórias de vida de quatro sujeitos, como expressões potenciais da construção de novos sentidos de vida que metamorfoseiam suas identidades num movimento que envolve tanto a superação de contradições como a reposição de pressupostos convencionais, na busca da emancipação - segundo a compreensão da identidade enquanto metamorfose de Ciampa (1987/2005) e do pensamento pós-metafísico de Habermas (1988/2002). Concluímos que no processo de militância e no movimento da identidade, como metamorfose em busca de emancipação, os sujeitos vão se individualizando na tentativa de concretizar suas identidades políticas com alguma autonomia frente ao poder da burocracia da organização religiosa. No esforço de se apropriarem e, ao mesmo tempo, superarem políticas de identidade, a que foram expostos no processo socialização, vimos que é no processo de individualização que os sujeitos desenvolveram suas identidades políticas e se tornaram mais plenamente sujeitos políticos.

PAULINO-PEREIRA, Fernando César. **“Memory is made upon History”: a Case of Identity of Socially Militant Methodists Oriented by Liberation Theology.** São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Tese de Doutorado, 2006.

## Abstract

This research had as its main focus the religious experience of activists who define themselves as Methodist protestants and that became involved in social movements oriented by Liberation Theology, with the objective of understanding the formation and transformation process of human identity as a metamorphosis that searches for emancipation. In the analysis of these formative processes there was also the concern to understand the integration processes of these activists in society, being identified as incarnated personages as possible idiosyncratic forms of assumed roles in social groups, movements and/or organizations. In the measure that such roles are affected by identity policies that define role expectations, the struggle for emancipation was not done without the necessity of articulating overcoming possibilities with mechanisms of the change of presuppositions that search to establish the reproduction of conventional collective identities. With this, the pretension was to contribute with subsidies that permit the elaboration of a scientific-psychological basis for the praxis of the social psychologist, aiming at overcoming preconceptions and reductionist approaches of the religious experience, and verify if and how it can have an emancipation sense in the story of the activists. In a qualitative approach we study the narratives of the life stories of four activists, as potential expressions of the construction of new sense of life that transforms their identities in a movement that involves the overcoming of contradictions by the replacement of conventional presuppositions, in the quest of emancipation - according to understanding of identity as the metamorphosis of Ciampa (1987/2005) and the post-Metaphysical thought of Habermas (1988/2002). We conclude that in the process of militancy and in the change of identity, as metamorphosis in search of emancipation, the activists individualize in their attempt to establish their political identities with autonomy as they confront the bureaucratic power of the religious organization. In the effort to appropriate and, at the same time, to surpass the identity policy, to which they had been exposed the socialization process, we saw that in the process of individualization that the activists had developed their political identities and had become more fully political activists.

## Sumário

---

Introdução	14
<b>Capítulo 01:</b> Um Olhar da Psicologia sobre Experiência Religiosa e Teologia da Libertação	<b>28</b>
1.1. Psicologia e a Experiência Religiosa	28
1.1.1. William James	29
1.1.2. Antônio da Costa Ciampa	31
1.1.3. Jürgen Habermas	34
1.2. Teologia e Libertação na América Latina	39
1.3. O Processo de Libertação e a Construção de uma Identidade Latinoamericana	45
1.4. Habermas e a Teologia	49
<b>Capítulo 02:</b> Ampliando a Discussão sobre a Teoria da Identidade e Emancipação Humana	<b>54</b>
2.1. Identidade: Categoria Psico-Sócio-Histórica	55
2.2. Identidade Coletiva: Sentido de Continuidade aos Indivíduos	64
2.3. Identidade Política e Política de Identidade	70
<b>Capítulo 03:</b> Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Anita	<b>75</b>
3.1. Anita-mulher-de-fé	75
3.2. Anita-advogada-militante	79

3.3. Anita-mulher-mãe-de-família	88
3.4. Conclusão Parcial	92
<b>Capítulo 04: Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Luiz Carlos</b>	<b>94</b>
4.1. Luiz Carlos-filho e a fé na família	94
4.2. Luiz Carlos e a Teologia da Libertação	98
4.3. Luiz Carlos-militante e a fé progressita	108
4.4. Conclusão Parcial	117
<b>Capítulo 05: Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Maria Olga</b>	<b>118</b>
5.1. Maria Olga: família e vocação	118
5.2. Maria Olga-convertida-à-fé-progressita	125
5.3. Maria Olga-em-crise e a Igreja Metodista	129
5.4. Maria Olga-teóloga-militante	132
5.5. Conclusão Parcial	138
<b>Capítulo 06: Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Ernesto</b>	<b>140</b>
6.1. Ernesto, infância e família	140
6.2. A conversão de Ernesto aos empobrecidos de Belém	145
6.3. Ernesto-estudante-de-Teologia	149
6.4. Cuba e a Teologia da Libertação	156
6.5. Ernesto-educador-sociólogo	160
6.6. Ernesto livre da igreja: uma nova identidade	162
6.7. Conclusão Parcial	165
Conclusão	167
Referências Bibliográficas	179
Bibliografia Complementar	183
Posfácio	185

## Introdução

---

*“Será tão fácil dizer quem somos? (...) este é um problema digno de uma pesquisa científica (...)”*  
(Antônio Ciampa)

A Teologia e as Ciências Psicológicas vêm ao longo do tempo estudando o fenômeno da experiência religiosa. Nesse contexto duas vias de análise são freqüentes pela Teologia e pelas Ciências Psicológicas. Entendida como uma experiência com a divindade (Teologia), visa-se descrevê-la e estudar alternativas para sua concretização; entendida como alienação, muitas vezes (Ciências Psicológicas), a experiência religiosa adquire valor negativo generalizável a qualquer experiência mística. Nessas duas vias, o potencial eventualmente de uma identidade que busca emancipação na experiência religiosa encontra-se obscurecido. Desse modo, a experiência religiosa dificilmente é estudada como possibilidade de emancipação da identidade - esta é uma terceira via importante e necessária em nosso trabalho.

Antes de passarmos a uma discussão direta da experiência religiosa como objeto de estudo da psicologia, se faz *mister* uma **visão panorâmica** do surgimento desta como ciência. Entendemos que a mesma

nasce de um contexto, ou em um contexto histórico, em que paira sobre a humanidade a “necessidade” e o desejo de “*mudar o indivíduo para não mudar a ordem social – mudar o indivíduo na esperança de mudar a ordem*” (JAPIASSU, 1979, p. 63).

No final do século XIX e início do século XX<sup>2</sup>, quando o positivismo apresenta-se como o fundamento de todo conhecimento científico, a psicologia surge como “descendente” desta forma de pensar, de conceber e de compreender o mundo, o ser humano e as relações sociais. Nesse contexto a psicologia “abandona” seu objeto de estudo – o sujeito humano – e, de forma reducionista, adota como objeto de sua ciência o comportamento humano. Comportamento este enquanto algo que “poderia” ser medido, observado e manipulado. Este era o postulado de qualquer conhecimento que se pretendia científico no final do século XIX e início do século XX.

Nesse contexto encontraremos o referencial teórico psicológico de estudo do fenômeno da experiência religiosa, marcado pelos estudos de Willian James, no final do século XIX, quando, com o advento da psicologia científica, a psicologia da religião se estabeleceu como área de estudo, especialmente nos EUA. James, um dos maiores expoentes do estudo da experiência religiosa, faz, juntamente com seus colegas, psicologia da religião como descrição autônoma, tendo como centro de seu interesse a conversão religiosa. Ela é observada de acordo com a concepção empírica da época, como comportamento religioso que pode ser delimitado com exatidão. James torna-se então figura chave da psicologia da religião.

*Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isso, pelo menos, é o que*

---

<sup>2</sup> É neste contexto que Willian James propõe-se a fazer da experiência religiosa objeto de estudo da psicologia. James, respeitando seu contexto histórico, pensa a experiência religiosa desde um lugar diferente do que nos propomos no momento atual.

*significa a conversão em termos gerais (...) (JAMES, 1902/1991, p. 126).*

A necessidade do surgimento da psicologia como ciência perpassa esta exigência que podemos considerar ideologia da situação social vigente (final do século XIX e início século XX), em que se dá seu surgimento e na qual ela se consolida.

Segundo Japiassu (1979) “a psicologia é necessária porque ela é útil ao sistema” como mecanismo de controle social. A psicologia surge na Modernidade - sem sombra de dúvida a construção do objeto de estudo desta “nova ciência” terá suas raízes firmadas e emergidas deste contexto histórico.

Na perspectiva de Kujawski (1988) a *belle époque*, momento histórico em que surge a psicologia como ciência,

*(...) representa a subida vertiginosa do nível histórico. (...) os avanços da ciência e da técnica, a aceleração da indústria, a relativa paz social após o fracasso da Comuna garantiram o excedente necessário para que o nível médio de vida se elevasse como nunca (p. 7).*

Neste período surge um emaranhado de conhecimentos técnicos que vão dar ao novo século (século XX) uma nova cara, um novo formato, uma nova cultura e logicamente um novo modo de se fazer ciência. O homem passa a viver diferente; as cidades constituem-se, formam-se e se organizam de forma diferente. Mas, esta época é permeada pela ambigüidade “*de alto a baixo, dificultando sua caracterização e sua definição*” (KUJAWSKI, 1988, p. 11). O pressuposto político do momento é a paz eterna que recebe o golpe mortal com a Revolução de 1917, na Rússia. Neste contexto político mundial é que surge a psicologia como ciência.

*A guerra civil ideológica se declara no próprio seio fecundo do qual se alimentava a segurança e o bem-estar europeus: o seio da ciência, essa Ciência à*



*qual a modernidade devia o gigantesco trabalho de engenharia que foi a edificação do seu mundo. O final brusco e violento da belle époque, coroamento de um processo de quatro séculos de história, trouxe consigo a agonia dessa visão do mundo chamada modernidade, agonia que vivemos agudamente no presente, e cujo outro nome é, precisamente, a crise do século XX, primeiro capítulo de uma era de incerteza que está, apenas, começando* (KUJAWSKI, 1988, p. 15).

Segundo a avaliação que Berman (1986) faz da Modernidade desde Nietzsche e Marx, a filosofia e a ciência reestruturaram-se consideravelmente enquanto o pensamento cotidiano que parece estar estagnado e regredido (inclui-se aí o senso comum). Sendo assim a psicologia como ciência constrói seu objeto de estudo - o comportamento - numa sociedade moderna que é um cárcere, onde as pessoas que ali vivem foram moldadas por suas barras, contribuindo para fazer do homem um ser sem espírito, sem coração, sem identidade sexual ou pessoal – quase sem Ser (Cf. BERMAN, 1986, p.27). Este homem foi objeto de estudo da psicologia durante muitos anos.

Compreender a noção de objeto e sujeito para a ciência, nos reporta a compreensão dos mesmos para a filosofia “(...) *dado que a filosofia tem estreita relação tanto com a ciência quanto com o senso comum* (...)” (HABERMAS, 2004, p. 68). Sendo assim, vemos na história da filosofia, segundo Porta (2002/2004) três grandes formas (períodos filosóficos) de compreensão dos problemas filosóficos que orientam as discussões a respeito do sujeito/objeto da ciência, como segue o quadro abaixo:

<b>Período filosófico</b>	<b>Correspondência ao período histórico</b>	<b>Grandes nomes</b>	<b>Disciplina chave</b>	<b>Conceito chave</b>
1. Período Metafísico	Época antiga, medieval e início da moderna	Platão, Aristóteles. Santo Tomás  (Descartes)	Metafísica  (Ontologia)	Ser
2. Período Epistemológico  (ou transcendental)	Época moderna	(Descartes)  Kant	Epistemologia  Teoria transcendental	Verdade  Objetividade  Validade
3. Período Semântico-Hermenêutico	Época contemporânea	Husserl,  Dilthey  Heidegger,  Frege,  Wittgenstein	Teoria da significação  Fenomenologia  Hermenêutica  Semântica  (análise lógica da linguagem)	Significado  Semântica: análise lógica da linguagem

O que está posto acima é a questão do conhecimento e da verdade que segundo Habermas (2004) “se a linguagem e a realidade se interpenetram de uma maneira que para nós é indissolúvel, a verdade de uma sentença só pode ser justificada com a ajuda de outras sentenças já tidas como verdadeiras” (p.59).

Passemos então ao período histórico quando a ciência redefine, a partir do século XVII, a relação sujeito/objeto, tanto na ação/prática quanto na esfera do conhecimento/teoria. A experiência religiosa tem sido objeto de curiosidade e também uma fonte de intensa frustração para os pensadores que se aproximaram por meio de um enfoque puramente metodológico. O positivismo na intensa busca pela objetividade pura, perdeu a subjetividade em sua própria experiência ao definir um método único das ciências da natureza, que adota uma postura objetivante, mantendo o sujeito no lugar de mero

observador, bem como, naturaliza a sociedade e os mecanismos sócio-políticos<sup>3</sup>.

O sujeito, aqui discutido como sujeito do conhecimento, desde então até o século XX, relaciona o conhecimento científico à utilidade. O sujeito torna-se senhor de direito da natureza e o conhecimento o torna senhor de fato – do saber sobre a natureza – e a instrumentalidade do conhecimento passa a ser determinação interna das ciências. Instrumentalidade dada a princípio por procedimentos, técnicas, testes, cálculos. Assim, o objeto é o real manipulável, controlável. A ciência e a tecnologia caminham juntas visando um mesmo projeto e com um mesmo olhar para seus objetos.

Com a produção do conhecimento objetivo e ação instrumental, o sujeito se vê frente a uma dificuldade, a questão do autocontrole e do autoconhecimento. Para neutralizar questões subjetivas os sujeitos devem deixar suas doutrinas e valores pessoais, e devem então se submeter à doutrina do método.

*Os pragmatismos kantianos são, sem sombra de dúvida, casos de realismo sem representação. Porém, nesta estrutura, conserva-se ainda uma espantosa assimetria entre a noção de justiça moral (...) e a noção não epistêmica da verdade como algo que aponta para além de qualquer contexto de justificação e, nessa medida, está ligada à pressuposição ontológica de um mundo objetivo. A tentativa de conceber a justiça moral como algo análogo à verdade tem de transpor a lacuna que se abre entre as alegações de validade que fazem referencia ao mundo dos objetos independentes e os que não fazem. (...) Cabe à ética do discurso provar que a necessária dinâmica de “cada qual ver o que o outro vê” está embutida nos pressupostos pragmáticos do próprio discurso prático (HABERMAS, 2004, pp. 64, 65, 67).*

---

<sup>3</sup> Justamente por compreender uma experiência de participação pessoal num fenômeno para o qual existe uma infinidade de variáveis, desde a redefinição da relação sujeito/objeto, a técnica passa a ocupar um lugar de essência do saber, que visa o método - a utilização de trabalho de outros: o capital.

O puramente sensível era o ilusório, o transitório, a criação do espírito como uma criação arbitrária. Era um momento no qual a experiência sensorial poderia ser estéril para a ciência; mas também um momento em que surge para a ciência uma preocupação: a produção e a validação do conhecimento e, em última instância, o domínio técnico do homem sobre a natureza que tem como pressupostos o autocontrole, o autoconhecimento e a autocorreção do sujeito. Nessa medida são apresentadas à filosofia da ciência preocupações epistemológicas e metodológicas acerca de um “*projeto de psicologia como ciência natural do subjetivo*” (FIGUEIREDO, 1991/2002, p. 19). Constitui-se e tenta-se colonizar um novo continente: o da natureza interna, “o íntimo”.

Ao radicalizar o projeto de autocontrole do sujeito nos quadros das ciências naturais, a psicologia assume uma natureza auto-reflexiva que nega esse mesmo quadro futuramente; pois o sujeito o transpõe com rupturas como: sensibilidade, afetividade, intuição, vivência pré-reflexiva, dentre outras. Tais categorias entram em conflito com a razão instrumental da ciência e da tecnologia. Sendo assim, nesse conflito, os discursos levados à última consequência pela ciência, tornam-se cada vez mais distanciados da subjetividade, havendo necessidade de outros projetos de ciência para a psicologia.

Nossa reflexão acerca do sujeito do conhecimento é orientada a partir de uma nova compreensão do homem para a psicologia – o materialismo histórico - que cruza o homem com sua história enquanto produto e produtor da mesma. Sendo “*assim uma psicologia social que se pretende crítica, (...) hoje precisa se apoiar no pensamento pós-metafísico e no pensamento democrático*” (CIAMPA, 2005). “*A filosofia e a democracia não só partilham as mesmas origens históricas como também, de certo modo dependem uma da outra*” (HABERMAS, 2004, p. 69).

Na idade média a identidade coletiva não existia enquanto objeto de estudo científico e segundo Berger e Luckmann (1966/2000), não havia

problemas de identidade neste período, pois a mesma era pré-definida pela cultura, sendo o indivíduo definido pela comunidade<sup>4</sup>.

Com o desaparecimento das propriedades feudais, com a apropriação privada dos meios de produção e a apropriação privada do próprio corpo que se converteu em força de trabalho, e, com a competição no mercado de bens e de trabalho, projetava-se a individualização como ideal - a realização do sujeito na vida social. Tornar-se um indivíduo era tornar-se alguém separado da comunidade numa sociedade onde a convivência já estava marcada pelas relações instrumentais e oposições de interesses. Emergem então o egoísmo e a irracionalidade da Idade Moderna. E, em virtude dessa emergência a sociedade capitalista, ou seja, a sociedade submetida à racionalidade instrumental, passa a ser administrada, burocratizada, e faz-se necessário um projeto de constituição de uma psicologia que seja a ciência do indivíduo, para conhecer, fiscalizar, controlar e prever, corrigir e socializar o egoísmo e a irracionalidade. “*Observa-se também... uma cisão no indivíduo. De um lado o indivíduo para si, irreduzível; de outro, o indivíduo para o outro, um suporte de papéis sociais pré-definidos*” (FIGUEIREDO, 1991/2002, p. 22).

A ambigüidade da psicologia já está posta nas posições tanto do sujeito quanto do objeto. Em virtude da posição histórica do indivíduo na cultura - sujeito dominador e sujeito dominado, indivíduo liberto e indivíduo reprimido - a psicologia reproduz no campo técnico, nos movimentos e escolas a mesma ambigüidade. Tais ambigüidades culminam em diferentes formas de lidar com o objeto e diferentes formas de entender a relação sujeito/objeto.

Na década de 1970, a psicologia social no Brasil, insatisfeita com essa forma de se pensar o homem (teoria) e de intervir na realidade social (*práxis*), busca no materialismo histórico subsídios para uma psicologia comprometida com a vida cotidiana e grupos sociais oprimidos. Acreditamos nesta psicologia que tem como objeto de sua reflexão e de sua *práxis* um homem capaz de ser sujeito de sua própria história.

---

<sup>4</sup> Não desconsiderando que mesmo nesta época poderia haver identidades discordantes e/ou rebeladas.

Voltando ao quadro acima Ciampa (2005), em texto ainda não publicado, apoiado em Porta (2002/2004), compreende o objeto em cada período filosófico da seguinte forma:

*No período metafísico, o problema básico é sobre o 'ser' (ontologia); pergunta-se o que existe e o que não existe, as substâncias que compõem o mundo etc; (...) discurso sobre objetos (...).*

*Na seqüência histórica, é o próprio 'conhecer' que surge como problema, caracterizando o período epistemológico, em que o discurso não é mais sobre os objetos, mas um discurso sobre o conhecimento dos objetos. Antes de nos perguntarmos sobre 'o que há', logicamente, devemos nos perguntar se 'podemos conhecer o que há'. Suposta a possibilidade de conhecer, a epistemologia torna-se mais fundamental que (e anterior à) metafísica.*

*O terceiro período (filosofia da linguagem contemporânea) surge da constatação óbvia de que somos seres lingüísticos, pois usamos a linguagem como condição para produzir e transmitir conhecimentos. A 'linguagem' surge como problema, de forma que passamos a ter um discurso sobre a linguagem ou um discurso sobre discursos. Neste período, pode-se falar em duas tradições: a analítica e a fenomenológico-hermenêutica. Ainda que não seja simples distinguir essas tradições, a sugestão é considerar no problema a diferença entre a questão do 'valor de verdade' (verdadeiro-falso) e a questão do 'sentido' (o que significa o que é dito) de um enunciado.*

Habermas discute as duas tradições, analítica e fenomenológica-hermenêutica, e cria uma terceira via de conhecimento, ou seja, a Teoria da Ação Comunicativa (HABERMAS, 2003).

Na perspectiva da filosofia da linguagem o objeto é o discurso e conhecimento científico/filosófico; é produzir discursos sobre os discursos que

*(...) considere que o indivíduo à medida que vai adquirindo a capacidade de agir e de falar, vai*

*também passando a se reconhecer e a ser reconhecido pelo outro como alguém que pode afirmar ‘eu’ de si mesmo, com uma identidade em constante formação e transformação, ou seja, uma identidade entendida como metamorfose, que resulta tanto do processo de socialização como do processo de individuação (CIAMPA, 2005, p. 06).*

Numa sociedade onde a maioria das pessoas se declara religiosa, o tema escolhido tem relevância tanto para a Psicologia Social quanto para as demais ciências sociais e humanas que se empenham em estudar os fenômenos religiosos de forma geral. O presente trabalho propõe-se a enveredar por um caminho em que a experiência religiosa é entendida como um marco fundante de uma reestruturação de vida e valores, em que *“há uma mudança no quadro de referência ou reestruturação do material biográfico experiencial”* (FRAAS, 1997, p. 12) do indivíduo. Nossa via de análise se encontra no estudo de trajetórias identitárias de pessoas que militaram em movimentos sociais, orientados pela Teologia da Libertação<sup>5</sup>.

Falar em Teologia da Libertação no Brasil significa abordar uma experiência religiosa que apresenta elementos cujo diferencial toma a forma de uma ação política que, ancorada no marxismo, propõe-se como tarefa a transformação social; diferente da Teologia tradicional que, desde Santo Agostinho, centra seus esforços na salvação individual da pessoa. Nesse sentido, a psicologia social tem muito a contribuir para o estudo da experiência religiosa, principalmente a partir de um enfoque psicossocial orientado dialeticamente que não desconsidera o indivíduo, mas centra seus esforços também na transformação social.

Atualmente, no campo da psicologia social, atentando-nos para a teoria da identidade, temos Ciampa (1987/2005) para quem a constituição da identidade é um fenômeno social que remete à transformação. No livro “emblemático” desta perspectiva, *A estória do Severino e a história da*

---

<sup>5</sup> Reservamos dois tópicos do primeiro capítulo para tratarmos sobre os pressupostos teóricos e metodológicos da teologia da libertação, bem como ela chega até a igreja metodista.

*Severina*, o fenômeno da experiência religiosa é apresentado como um dos movimentos emancipatórios da personagem Severina. Na experiência religiosa, o sujeito constrói sua nova identidade. Esta nova identidade é reconhecida na inter-subjetividade com o outro.

*(...) aquilo que sabemos, fazemos e dizemos só é racional quando sabemos ao menos implicitamente porque nossas opiniões são verdadeiras, nossas ações corretas e nossas expressões lingüísticas válidas (...). Assim, a auto-relação refletida (...) seria dependente da relação entre participantes argumentativos: não há reflexão que não se deixe reconstruir como discurso interno. (...) A reflexão também é tributária de uma relação dialógica prévia e não paira no vácuo de uma interioridade constituída independentemente da comunicação (HABERMAS, 1999/2004, pp. 100-101).*

No diálogo com o outro é que se dá o reconhecimento da experiência, pois “(...) o indivíduo isolado é uma abstração. Uma identidade que não se realiza na relação com o outro é fictícia, é abstrata, é falsa.” (CIAMPA, 1987/2005, p.86).

## **Objetivos**

A proposta deste trabalho é discutir experiência religiosa e emancipação focalizando três eixos: 1) Compreender a experiência religiosa como potencial de movimentos de reposição e/ou de emancipação da identidade humana; 2) Estudar o processo de metamorfose da identidade, o papel assumido pelo sujeito dentro da sociedade e dos movimentos sociais e as personagens encarnadas por ele; 3) Elaborar fundamentação científico-psicológica para a *práxis* do psicólogo social, visando à superação de preconceitos e abordagens reducionistas sobre a experiência religiosa, de forma a verificar se e como a mesma pode ter sentido emancipatório na história do sujeito.



## Método

Levando-se em conta os objetivos formulados, optamos por uma coleta de dados junto a pessoas protestantes metodistas, envolvidas com movimentos sociais, orientadas pela Teologia da Libertação<sup>6</sup> no final da década de 1980 e início da década de 1990.

Os critérios utilizados para a escolha das pessoas foram: 1) Situação de adesão à Teologia da Libertação; 2) Situação de militância em movimentos sociais; 3) Ser membro da instituição religiosa: igreja metodista. Considerados dois leigos (de formação acadêmica) e dois teólogos (de formação acadêmica) nenhum outro critério foi utilizado, tais como: cor, etnia, gênero, profissão, estado civil e outros.

Considerados esses critérios, foram escolhidos quatro sujeitos/participantes, todos protestantes-metodistas (como segue quadro abaixo), para a realização das entrevistas. A escolha se deu intencionalmente a partir de dados obtidos fora<sup>7</sup> das entrevistas a respeito da experiência religiosa da pessoa e sua condição de militância. A escolha dos sujeitos/participantes protestantes-metodistas se deu pelo nosso conhecimento da Teologia metodista, Teologia da Libertação e da estrutura e organização da instituição religiosa - Igreja Metodista.

---

<sup>6</sup> Tendo a teologia da libertação como marco principal da orientação de um sujeito político que volta suas ações e *práxis* para os empobrecidos e marginalizados numa sociedade de classes.

<sup>7</sup> Os sujeitos/participantes são pessoas já conhecidas, desde a década de 1990, do sujeito/pesquisador – também teólogo de formação metodista.

<i>Nome (fictício)</i>	<b>Ernesto</b>	<b>Maria Olga</b>	<b>Luiz Carlos</b>	<b>Anita</b>
<i>Sexo</i>	<i>Masculino</i>	<i>Feminino</i>	<i>Masculino</i>	<i>Feminino</i>
<i>Idade</i>	40	39	44	40
<i>Formação Religiosa</i>	<i>Metodista (Teólogo)</i>	<i>Metodista (Teóloga)</i>	<i>Metodista (Leigo)</i>	<i>Metodista (Leiga)</i>
<i>Profissão</i>	<i>Professor Universitário</i>	<i>Professora Universitária</i>	<i>Professor Universitário</i>	<i>Professora Universitária</i>
<i>Formação Acadêmica</i>	<i>Teólogo, Sociólogo, Mestre em Educação.</i>	<i>Teóloga, Mestre em Ciências da Religião, Doutoranda em Teologia.</i>	<i>Historiador, Mestre e Doutor em História.</i>	<i>Advogada, Jornalista, Mestre em Direito, Doutoranda em Educação.</i>

De acordo com o referencial teórico adotado para a realização deste trabalho, com o olhar voltado para o objetivo de compreender o sentido do próprio sujeito em relação a sua história e às experiências de seu cotidiano, após aprovação do Conselho de Ética e Pesquisa (CEP) da PUC-SP, a coleta de dados foi realizada por meio de entrevista aberta, não estruturada e não padronizada, em que o sujeito foi solicitado a fazer a narrativa de sua história de vida.

As entrevistas com os quatro sujeitos foram gravadas e posteriormente transcritas. A observação, seja durante as entrevistas, seja em outras ocasiões casuais, também foi considerada como instrumento de coleta de dados utilizados para a análise das mesmas.

Foi realizada análise das categorias utilizadas pela teoria psicossocial da Identidade: identidade-metamorfose-emancipação, de acordo com o pensamento de Ciampa em diálogo com Habermas. Buscou-se, por meio das categorias citadas, discutir a construção identitária no âmbito da experiência religiosa entendida à luz de uma teoria psicossocial da identidade.

Para a realização da investigação, foram analisadas as narrativas de história de vida dos sujeitos/participantes como expressões potenciais da atribuição de novos sentidos à existência, na construção de uma identidade caracterizada por movimentos de reposição e/ou de superação, tendo em vista avaliar eventuais sentidos emancipatórios.

### **Da estrutura do texto**

O presente trabalho encontra-se composto de seis capítulos, no intuito de melhor estruturar o pensamento e as proposições do mesmo. No primeiro capítulo demos ênfase à importância de se compreender a experiência religiosa como objeto de estudo da ciência psicológica (pontuando três momentos distintos do estudo deste fenômeno) e a importância da Teologia da Libertação (compreendida aqui como lugar da experiência religiosa) que propõe, desde um referencial epistemológico e metodológico marxista, como *práxis* a transformação social. No segundo capítulo demos ênfase aos estudos da identidade humana norteados pelo sintagma: identidade-metamorfose-emancipação. Nos terceiro, quarto, quinto e sexto capítulos centramos nossos esforços na elaboração das categorias e análise da identidade dos sujeitos/participantes, orientados pela teoria psicossocial da identidade de Ciampa em diálogo com Habermas, contemplando os projetos de emancipação vividos pelos sujeitos/participantes, experimentados a partir da adesão à Teologia da Libertação.

Sendo assim, o trabalho tem por finalidade, em última instância, compreender o sentido para o indivíduo da experiência religiosa como um movimento emancipatório (ou não).

Pretendemos, com esta pesquisa, trazer novas luzes sobre o tema da experiência religiosa, contribuindo para o enriquecimento dos estudos científicos da identidade. Por ser uma pesquisa de abordagem qualitativa, entendemos que o estudo do fenômeno não se esgota nele mesmo, mas abre nova compreensão do tema.

## Capítulo 01

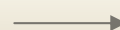
---

### Um Olhar da Psicologia sobre Experiência Religiosa e Teologia da Libertação

*“(...) caberia a Psicologia Social recuperar o indivíduo na intersecção de sua história com a história de sua sociedade – apenas este conhecimento nos permitiria compreender o homem enquanto produtor da história”*  
(Silvia Lane)

#### 1.1. Psicologia e Experiência Religiosa

(...) Minha formação era puritana. (...) Minha experiência religiosa e minha aproximação com Deus... devo muito à minha vida em Belém do Pará bem como a minha convivência com as pessoas de lá - as crianças, os jovens, o povo e a cultura do povo de lá. Lembro-me que fui ao aeroporto buscar uma pessoa, um dos vários “gringos” que nos visitava lá, e, eu vi a imagem de uma criança indígena e aquilo me marcou muito. (...) é quase que uma visão pra mim. E naquele momento eu me senti



*vocacionado pra trabalhar com a questão indígena. E foi isso que me levou a fazer Teologia (Ernesto).*

Numa sociedade em que a maioria das pessoas se diz religiosa, ou se afirma crente, a religião é um importante mecanismo de construção da subjetividade humana, juntamente com a família, a escola, o Estado e a mídia. Assim, a experiência religiosa torna-se elemento fundamental da constituição identitária do sujeito. Ao longo da história a psicologia, bem como as demais ciências sociais e humanas, tem centrado esforços no sentido de compreender o fenômeno religioso. É importante, na compreensão da experiência religiosa para a psicologia, localizarmos as proposições dos teóricos a seguir antes de passarmos à compreensão do pensamento distinto de cada um deles.

Enquanto 1) James (final do século XIX) inaugura o estudo da experiência religiosa como objeto da psicologia e faz psicologia da religião, um dos primeiros na história da psicologia enquanto ciência autônoma; 2) Ciampa (década de 1980) inaugura na psicologia social, o estudo da identidade como metamorfose, tendo como sujeito de sua tese de doutorado - Severina - que nas várias metamorfoses pelas quais passou, insere-se num caminho emancipatório ao experimentar a fé budista; 3) Habermas (séculos XX e XXI), por sua vez, estuda os fenômenos da fé e principalmente das relações que se estabelecem entre os homens a partir da experiência com o divino, dentro da perspectiva do pensamento pós-metafísico.

### **1.1.1. William James**

Além de precursor da psicologia funcionalista, James foi um dos primeiros a estudar a relação entre psicologia e religião. James tem como

característica central de seus estudos sobre experiência religiosa, a conversão; que é definida por ele como

*(...) a perda de todas as preocupações, o sentido de que tudo está finalmente bem conosco, a paz, a harmonia, a disposição de ser, ainda que as condições exteriores permaneçam as mesmas. (...) é o sentido de perceber verdades dantes não conhecidas. Os mistérios da vida tornam-se lúcidos (JAMES, 1902/1991, p. 159).*

Em seus estudos, James tinha como certo o princípio de que os indivíduos apresentam diferentes *selves* de acordo com os diferentes relacionamentos que estabelecem com os demais nas situações de interação. Segundo Valle (1998),

*a psicologia da religião de James tem três pontos de força principais: o pragmatismo, a atenção dada à emoção individual e a variedade das formas sob as quais aparecem os comportamentos religiosos (75).*

Para James a religião é utilitária e a experiência religiosa é empiricamente positiva para o sujeito. Nesse sentido seguem suas propostas de pesquisa. onde a religiosidade é, segundo James, uma força psicológica. Ele estuda “*peessoas que viveram de modo exemplar a experiência religiosa*” (VALLE, 1998, p. 77) e distingue dois tipos de religiosidade: a doentia e a sadia, mas prefere concentrar seus estudos nos sadios “*inaugurando dessa forma uma tradição nova que marca os estudos psicológicos da religião até hoje*” (VALLE, 1998, p. 78). Para James é somente na experiência direta e imediata do religioso que estaria a fonte de conhecimento psicológico da religiosidade humana. Mas, a consciência religiosa é empiricamente evidenciada sob inúmeras formas. De fato a emoção tem como fim a comunhão, enquanto dogmas e normas morais criam barreiras e suscitam o fundamentalismo. Os fenômenos religiosos surgem das culturas diversas e o budismo, por ser uma religião sem representação de Deus, despertou muito interesse em James.

Apesar de toda diversidade das formas religiosas, há dois pontos em comum entre elas: o transcendente e uma conduta específica. A religião, portanto, na concepção de James, significa sentimentos, ações e experiências dos indivíduos em sua solidão e com o que o próprio indivíduo considere divino.

O que observamos nos estudos de James, é que a religiosidade deve ser vista a partir do componente emocional e, para esse estudo, James negava a importância da intelectualidade e das condições socioculturais, o que, segundo nossa compreensão, contribui para a reprodução e manutenção da ideologia vigente.

### **1.1.2. Antônio da Costa Ciampa**

Ciampa faz parte da corrente do pensamento psicológico que surge das crises: crise da relação indivíduo e sociedade, crise de objeto e de sujeito, crise nas ciências humanas, crise sociocultural. Para o autor, a questão da relação entre indivíduo e sociedade envolve necessariamente os conceitos de identidade pessoal e coletiva e sua relação com a ideologia.

Para Ciampa, a psicologia social começa a fazer mais sentido para a sociedade, e principalmente à ciência, quando, após a reforma religiosa e a revolução industrial, as mudanças sociais foram intensas a tal ponto que se tornou difícil explicar e prever o comportamento. O principal objetivo da psicologia social deveria ser o de explicar a questão: como relacionar indivíduo e sociedade? Ciampa (1977) em sua dissertação de mestrado, de acordo com uma abordagem que parte de uma análise da realidade social, afirma que o homem habita um universo simbólico, cujas definições se constituem nas ideologias.

Ciampa (1987/2005) define a identidade como metamorfose, por ser uma formação social e histórica, ou seja, para o autor a noção de identidade pode ser melhor compreendida através do sintagma identidade-

metamorfose-emancipação. O autor considera ainda, que o objeto da psicologia é a “metamorfose humana” – historicidade, concepção de universo e visões de mundo, não só ideológicas, mas o que chama de “cosmovisão”. Segundo Bonifacino (2001), Ciampa *“inaugura na psicologia social, uma abordagem da identidade concebida como metamorfose, através da mediação de personagens sociais, e inserida no horizonte emancipatório”* (p. 23). Ciampa afirma que este é o processo de tornar o homem humano, porque todas as relações sempre envolvem metamorfose de identidade de indivíduos e coletividades (grupos étnicos, políticos, religiosos, profissionais, etários, de gênero, e outros).

*Se somos, de um lado, determinados geneticamente, também somos, de outro, determinados pelo tempo e pelo espaço. A complexidade dessas determinações, de que não nos libertamos inesperadamente é que nos permite discutir a liberdade, como emancipação para construir ‘mundos’ humanos, em que ao mesmo tempo nos constituímos como seres humanos... Resulta dessa premissa que a identidade humana, como processo de metamorfose, decorre de nossa ligação no mundo, do lugar que ocupamos nele* (CIAMPA, 2002a, p. 6).

Para tanto se deveria responder “o que é o mundo?”. Ciampa afirma que a resposta será sempre uma cosmovisão e este conceito se define como *“territórios em que se confundem mitos primitivos com os mais recentes avanços da ciência contemporânea”* (CIAMPA, 2002a, p.6). A leitura que Ciampa faz de Habermas nos aponta a necessidade da compreensão da teoria da sociedade – que responderia o seguinte questionamento: *“como é possível a sociedade?”*. Habermas adota uma perspectiva subjetivista acrescentando outras perguntas: *“Quem é o sujeito do mesmo, ou não há nenhum sujeito? De que maneira pensar esse processo generativo da sociedade?”*

*É com essas e outras questões que Habermas vai construindo sua guinada lingüística. Desta forma, não é o caso de negar a periodização que coloca o período contemporâneo como filosofia da linguagem;*



*porém, ele precisa ser visto de modo mais complexo* (CIAMPA, 2005, p. 3).

Em seu livro *A estória de Severino e a história de Severina* (1987/2005), Ciampa faz uma análise da experiência religiosa da Severina, compreendendo o processo de metamorfose como movimento de múltiplas personagens, cujo sentido é a busca de emancipação. Emancipação é entendida como categoria ético-política, pois, à medida que ocorre transformação de identidade, as novas relações que se desenvolvem no cotidiano transformam essa identidade, o que possibilita nova consciência de si no mundo. Severina foi vista como alguém que constantemente busca o crescimento, o desenvolvimento e a humanização. As múltiplas personagens de Severina apresentam caminhos emancipatórios a partir da experiência religiosa.

*A Severina-de-hoje é a baiana-que-virou-budista! Hoje ela se preocupa também com questões políticas. Discute a situação brasileira. Alerta para os riscos da corrida armamentista. Fala de bomba. Encarece a necessidade da paz mundial. Quer o respeito pela vida* (CIAMPA, 1987/2005, p.122).

À medida que *Severina* percebeu-se inserida num mundo desumanizador, começou sua transformação por negar esse mundo. Ela negou a condição de escrava, negou as condições que a determinavam e a definiam como bicho e ingressou num mundo que, mesmo considerado como alienado (mundo que historicamente remete à regressão - o mundo da religião) na verdade é uma forma de negar aquilo que a negava enquanto ser humano.

Observamos que nesse processo, *Severina* consegue atingir a condição do “*ser-para-si*”, ou seja, tornar-se sujeito da sua própria história pela prática transformadora de si e do mundo - a partir da experiência religiosa vivenciada no Budismo.

### 1.1.3. Jürgen Habermas

Habermas é um dos teóricos da Escola de Frankfurt, embora não pertença a mesma geração de Adorno e Horkheimer. Epistemologicamente sua obra é desde o início uma crítica ao positivismo com uma reconstituição da história da reflexão metodológica das ciências humanas. Procura demonstrar que a neutralidade das ciências não resiste ao exame crítico das condições do conhecimento, sendo que o processo de conhecimento das ciências naturais é orientado como interesse técnico de dominação da natureza. Interesse esse fundamentado na estrutura da razão instrumental, baseado em regras e técnicas de produção e de controle. Por meio dessas regras é que o homem se relaciona com a natureza e a controla.

O desenvolvimento de um pensamento técnico exige uma crescente intervenção do Estado na estrutura econômica como um sintoma do capitalismo tardio. O Estado, por meio de uma necessidade maior de manutenção e ampliação de infra-estrutura material e social (as necessidades de vários setores, como saúde, educação, transportes, comunicação são transformados em investimento tecnológico e em desenvolvimento da ciência e da tecnologia), apodera-se de verdadeiras forças produtivas sem as quais não há crescimento econômico. Encontra assim, na ciência e na tecnologia, uma forma de legitimação das regras de controle social. A ciência e tecnologia tornam-se instrumentos da ideologia dominante.

Impedir a tematização dos fundamentos do poder; mostrando-o como a-histórico e tornando-o verdade indiscutível, promovendo assim a reprodução social, tem sido uma das funções da ideologia dominante. As normas vigentes são apresentadas como legítimas pelas diferentes visões no processo histórico civilizatório da humanidade, desde as grandes verdades das grandes religiões.

O interesse que orienta o processo de conhecimento das ciências histórico-hermenêuticas é o da comunicação. Interesse esse, fundamentado pela ação comunicativa baseada por meio de normas linguisticamente

articuladas. Essas normas têm o objetivo de entendimento mútuo, sendo o meio pelo qual, os homens relacionam-se entre si. As formas de conhecimento humano, de acordo com seus interesses específicos, atuam a favor da *emancipação da espécie*.

Entendemos, segundo o próprio Habermas, que ambos os conhecimentos - 1) *instrumental* que pela via da produção, visando a satisfação das necessidades externas, liberta o homem da esfera da necessidade e 2) *comunicativo*, que possibilita ao homem libertar-se dos representantes intrapsíquicos das formas de controle social - permitem ao homem emancipar-se das formas de repressão social.

No entanto, de acordo com as regras do Estado liberal, cabe à ciência superar a religião por meio da dominação da natureza (inclusive a natureza humana) que contraditoriamente exerce a mesma função da religião, ou seja, livrar o homem do medo por meio de verdades da razão dogmática. E assim o mercado, a política e o Estado liberal seguem na pressão e controle das relações inter-humanas.

Apenas por meio da crítica e da auto-reflexão é que se pode re-significar o processo histórico e conscientizar-se do interesse fundamental, o da emancipação. Assim, o pensamento de Habermas adquire uma perspectiva político-cultural da ordem do discurso, numa *práxis* argumentativa, que parte de uma racionalidade argumentativa:

*Parto da idéia de que empregamos o predicado racional primordialmente para opiniões, ações e proferimentos lingüísticos porque deparamos na estrutura proposicional do **conhecer**, na estrutura teleológica do **agir** e na estrutura comunicativa do **falar** com diferentes raízes da racionalidade (HABERMAS, 2004, p. 99).*

Para o autor, a racionalidade comunicativa encontra-se no mesmo nível da racionalidade epistêmica e teleológica - ela é uma das três estruturas

centrais que são entrelaçadas pela racionalidade discursiva, que se origina na racionalidade comunicativa (HABERMAS, 2004)

*Essa racionalidade comunicativa exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo. (HABERMAS, 2004, p. 107)*

De acordo com o objetivo deste trabalho e com o que foi teoricamente abordado até o momento, deve-se compreender, segundo a perspectiva *habermasiana*, o pensamento racional, que inclui a ciência, como aquele que deve superar a religião, via uma relação argumentativa. O autor (1996) afirma que quando o discurso teológico é levado ao diálogo próximo com outros discursos, não há coerção de sentidos e sim um entendimento e uma visão para os contrastes, uma relação argumentativa.

*Para que uma interpretação, que era racionalmente aceitável em suas condições de conhecimento, possa ser reconhecível como erro em outra situação epistêmica, é preciso que o fenômeno a ser explicado não se perca na transição de uma interpretação para outra. Deve-se poder manter a referência ao mesmo objeto, a despeito de diferentes descrições. (HABERMAS, 2004, p. 40/2)*

Habermas (2002) faz uma discussão sobre como as doutrinas religiosas e as tradições do iluminismo podem chegar à reflexão acerca de suas fronteiras; reflexão esta, possibilitada pela secularização cultural e social, ou seja, o Estado liberal de Direito<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Habermas considera o neo-liberalismo como neo-conservadorismo; para o autor “Os legitimistas são hoje os verdadeiros conservadores que gostariam de consolidar o já conquistado. Eles esperam encontrar novamente o ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento do Estado Social e a modernização via economia de mercado. (...) O neo-conservadorismo encontra-se em ascensão (...) orientou a sociedade industrial, mas manifesta-se decididamente crítico ao Estado social” (HABERMAS, 1987, p. 110).

Assistimos os embates entre potências - a ciência como verdade incontestável versus a verdade incontestável das igrejas, uma luta de potências de fé. O fundamentalismo vem à tona e exige a reflexão sobre identidade religiosa. A política do mundo moderno, a globalização e os símbolos da modernidade têm significado radical para os fundamentalistas: são a encarnação do grande satã (HABERMAS, 2002, p. 5). Desta forma, eles são motivados por convicções religiosas a levarem a cabo violências contra a humanidade. Os acontecimentos de nossa atualidade, tais como guerras e atentados terroristas, geram discussões religiosas e políticas; e, o mundo se volta às concepções e atitudes do Antigo Testamento, fazendo com que a tendência moderna seja que os patriotismos tornem-se ódio civil-religioso. Sobre este aspecto Habermas afirma que:

*O fundamentalismo é um fenômeno exclusivamente moderno e, portanto, não apenas um problema dos outros... A guerra contra o terrorismo não é guerra nenhuma, e no terrorismo se expressa também o choque funesto e sem palavras de mundos que têm de desenvolver uma linguagem comum (2002, p. 6).*

As diferenças entre ciência e religião sofrem atualmente uma interferência de um terceiro partido (HABERMAS, 2002), o Estado Liberal. A secularização teve

*(...) o significado jurídico da expropriação forçada dos bens da igreja com sua cessão ao poder estatal secular. Esse significado foi vertido na íntegra para caracterizar o surgimento da modernidade cultural e social. Desde então, ligam-se à 'secularização' avaliações opostas, dependendo daquilo que colocamos em primeiro plano: a bem sucedida domesticação (Zähmung) da autoridade eclesiástica pelo poder mundano ou o ato da apropriação ilegal (HABERMAS, 2002, p. 6).*

Segundo Habermas, a modernidade gera uma interpretação de modelo deslocado-forjado ou desapropriado da realidade.

*Ambas (ciência e religião) vêem a secularização como uma espécie de jogo entre as forças produtivas da ciência e da tecnologia desencadeadas pelo capitalismo, de um lado, e os poderes persistentes da religião e da igreja, de outro, cujo resultado seria zero (HABERMAS, 2002, p. 6).*

De acordo com as forças impulsivas da modernidade, só um pode ser o vencedor (modelo deslocado-forjado x desapropriado) e à custa do outro. São as regras do jogo liberal.

A proposta da sociedade atual é a continuidade e a existência de comunidades religiosas. Uma proposta contraditória às formas de pensamento apresentadas e ao jogo que cria um ambiente de secularização incessante. A contradição se acentua na medida em que

*(...) na visão do Estado Liberal, só merecem o predicado de ‘razoáveis’ as comunidades religiosas que ‘por seu juízo’ abram mão de uma imposição violenta de suas verdades de fé e da obrigação de uma consciência militante contra os próprios adeptos e mais ainda de uma manipulação para atentados suicidas (HABERMAS, 2002, p. 6).*

No embate entre ciência, religião e Estado, a consciência religiosa herda três deveres (HABERMAS, 2002): o 1º é processar o encontro do ponto de vista cognitivo, com outras religiões; o 2º é se ajustar à autoridade de ciências que investem no monopólio social do conhecimento; o 3º dever é responder às premissas de um Estado constitucional<sup>2</sup> que se justifique a partir de uma moral profana.

Habermas chama a esse momento dos três deveres de “surto reflexivo” e afirma que sem esse momento os monoteísmos desenvolvem em sociedades modernizadas um potencial destrutivo. O “surto reflexivo” é um processo contínuo, pois deve acontecer a cada novo conflito “nos postos de transbordo da opinião pública democrática” (HABERMAS, 2002, p. 5). No

---

<sup>2</sup> Habermas defende o ‘patriotismo constitucional’ contra o ‘nacionalismo’

momento da inter-relação entre ciência, estado e religião, no qual alguma questão relevante para a existência humana chegue às vias políticas de forma a interferir no existir humano, qualquer cidadão, tanto religioso quanto não religioso, entrará em conflito devido ao pluralismo existente quanto a concepções de mundo.

Ao considerar o pensamento de Habermas, trazemos à discussão sua principal questão: *Quais são as condições necessárias para que os indivíduos possam formar sua identidade de uma maneira livre e reproduzir esta identidade de uma maneira livre, realmente autônomos e emancipados?* Entendemos que deve, assim, haver um conjunto de condições sociais que garantam uma formação livre da identidade para que o indivíduo possa ser emancipado.

Ressaltamos que o sentido de liberdade que Habermas discute em sua teoria, é o sentido que Hegel dá a liberdade, aquela que depende do reconhecimento do outro, liberdade recíproca, juntamente com a reflexão sobre os conteúdos sócio-culturais, sem aceitá-los acrítica e dogmaticamente. Porém, compreendemos que, o que dificulta ou mesmo impede o processo emancipatório do indivíduo é a colonização do *mundo da vida* pelos imperativos sistêmicos da economia de mercado e do poder do Estado.

## **1.2. Teologia e Libertação na América Latina**

Entendemos ser a Teologia da Libertação o *locus* da experiência religiosa que interfere na metamorfose da identidade dos sujeitos/participantes desta pesquisa, que têm a sua militância orientada por uma Teologia que faz opção pelos pobres, pelo coletivo, em oposição a uma Teologia, como dito anteriormente, tradicional/conservadora; a Teologia da Libertação tem como foco a transformação social – fundamentada no método de análise marxista.

*(...) isso aqui é discussão da década de oitenta. Era você descobrir que o Deus dos cristãos não é um Deus de imparcialidade, mas um Deus de parcialidade, isso a gente aprendeu com os professores de Teologia... Desta forma, a juventude tem maior capacidade de transformar isso em inserção real na prática cotidiana (Maria Olga).*

Falar de Teologia da Libertação nos faz pensar também sobre a situação da América Latina e seu lugar de *desenvolvimento* – ou qual seja a forma de mascarar a ideologia de um sistema que produz desigualdade e exploração dos pobres desta terra (sub-desenvolvida ou terceiro mundo). Uma Teologia tradicional/conservadora deixa de focar seu olhar para a realidade cotidiana em toda sua amplitude – é preciso dirigir o foco, o olhar e a prática também para os que sofrem a dor, a humilhação e o esquecimento.

*E foi nessa prática com adolescentes, jovens e crianças ali do bairro que freqüentavam a igreja, é que eu passei a me aproximar do outro.. Transformar-me, e aí, passando de uma atitude fechada, ou, defensiva eu me abri... Passei a me distanciar cada vez mais daquele referencial que eu tinha em Goiânia, da igreja... passei a viver uma outra igreja. Totalmente diferente: Popular. (Ernesto)*

DUSSEL (1997) nos faz refletir

*(...) a noção de ideologia é descoberta pelo seu oposto: a revelação não ideológica. Se há uma expressão que permite furar a crosta externa de todo o sistema ideológico constituído é a proto-palavra, a exclamação ou interjeição de dor (p.9).*

Para o autor, a ideologia é um sistema interpretativo-prático. Assim, o processo de desenvolvimento da Teologia da Libertação tem como



berço a reflexão sobre sua disciplina de forma que haja uma necessidade de deixar de ser um sistema teórico elaborado nos gabinetes e encarar a vida cotidiana. O grito a que o autor se refere é:

*O 'Ai!' do grito de dor produzido por um golpe, uma ferida, um acidente,(que) indica de maneira imediata não algo mas sim alguém. Aquele que ouve o grito de dor é pego de surpresa por que irrompe seu mundo cotidiano e integrado o sinal, o som, o ruído... de alguém na dor (idem, p. 10).*

É a própria exterioridade, o limite da revelação humana, um grito de uma dor produzida pela opressão, pela injustiça ou dominação sobre o outro. É este outro gritando '*tenho fome*', inserido numa classe social, num contexto histórico que "*faz referência à realidade ou exterioridade de todo o sistema constituído*" (DUSSEL, 1997, p.11). Para a Teologia da Libertação, o evangelho deve ser aceito pelo seu estrito caráter crítico.

Quando do início do cristianismo, a totalidade dos cristãos era um grupo oprimido dentro do Império, Jesus foi torturado num momento de grande significação política. Foi um condenado político que, de acordo com o pensamento de Dussel (1997), introduziu o povo de sua época na crítica da ideologia vigente.

De acordo com o pensamento exposto, a Teologia tinha uma função crítica que se manifestava na dimensão política. Os cristãos eram perseguidos porque eram contrários aos interesses e fundamentos do sistema, eram contrários aos deuses e faziam crítica ao império.

*O Império, ao se defender com a repressão política contra os cristãos, manifestava realmente que o cristianismo cumpria sua missão libertadora, teologicamente desideologizante (DUSSEL, 1997, p.17).*

Historicamente o Império uniu-se ao movimento cristão. Constantino foi coroado Imperador em 324 d.C. Segundo o autor, é o início da constituição da Teologia cristã como ideologia. A Teologia aceitou as estruturas imperiais a ponto de em alguns lugares no mundo latino, por exemplo o Império identificar-se com a própria Lei Divina e, a partir de então, a justificativa da dominação política e social justificava as colonizações da Idade Média, justificava a dominação dos povos pobres do mundo, justificava a guerra pelo poder. O próprio teólogo é fruto de uma classe aristocrática de uma nação dominadora que oprime suas colônias com seu sistema monopolista.

Devido à legitimação e manutenção dessa ordem durante séculos, em 1968 desenvolve-se justamente para contrapô-la (manutenção), uma Teologia da Libertação na América Latina. A grande reflexão para a elaboração da Teologia da Libertação levou à formulação da hipótese que a riqueza dos países ricos tem como um de seus momentos definidos a transferência para eles de valor dos países pobres.

Depois de longa discussão e superação de duas interpretações do subdesenvolvimento (1) como atraso técnico, ou seja, países em via de desenvolvimento; e (2) como interdependência desigual das partes de um mesmo sistema (países desenvolvidos - países subdesenvolvidos), nascia a teoria da *dependência* como crítica do impossível desenvolvimento periférico. A teoria da *dependência* interpreta o subdesenvolvimento como a outra face do desenvolvimento, como um sistema de dependência em relação aos centros hegemônicos, ou seja, países são mantidos subdesenvolvidos. Além da nova teoria algumas práticas já estavam em curso visando o processo de libertação

*Caberia acrescentar movimentos eclesiais propriamente ditos. Em primeiro lugar, a nova concepção pedagógica surgida a partir do início da década de 60 no Nordeste brasileiro, o Movimento de Educação de Base (MEB), fundado em 1961, sob a liderança teórica de Paulo Freire com a sua obra Educação como prática da liberdade, que impõe o conceito de “conscientização”, educar a partir da cultura popular, tomar consciência política a partir do universo da vida cotidiana (DUSSEL, 1997, p.61).*

A questão 'fé e política' torna-se central - o cristão assume uma posição revolucionária e nessa medida a fé entra em crise. Os teólogos se vêem diante do principal problema da época: quando a discussão envolve fé e política, perde-se a fé. E, nesse contexto, uma nova proposta surge - Rubem Alves defende sua tese: *Towards a Theology of Liberation*, em Princeton, 1968. A obra foi publicada em Inglês *Theology of Hope* em 1969; e em espanhol *Religión: Ópio o instrumento de liberación?*

*Nela é criticada, em primeiro lugar, a solução puramente tecnologista ou economicista dos problemas humanos em geral. A partir do diagnóstico de H. Marcuse, especialmente em 'O homem unidimensional' [...] mas igualmente recorrendo continuamente a Paulo Freire, Álvaro Vieira Pinto ou a Franz Fanon, ou a Feurbach, Marx, Buber, Bloch, Kierkegaard, Heidegger ou Nietzsche, e a teólogos como H. Cox, G. Ebeling, J. Robinson, D Bonhoeffer, e em postura crítica frente a R. Bultmann, K. Barth ou J. Moltmann. (DUSSEL, 1997, p.63).*

A partir do pensamento de tais teóricos, Alves levanta uma questão crítica referente à América Latina: os cristãos comprometidos com a libertação histórica do homem já estariam prevenidos em relação ao conflito entre seu objetivo último e a

*(...) linguagem que se acostumaram a falar. Descobriram que sua linguagem (cristã) em vez de criar possibilidades novas de entender e de se dirigir à realidade que lhes é próxima, tem-se destacado pelo seu efeito paralisante (ALVES, 1970, p.103).*

Assim, fundamentado pelo marxismo, o messianismo humanista de Rubem Alves propõe o cristianismo de libertação, que parte da experiência de sofrimento para priorizar o político. Enfatiza que a comunidade da fé expressa em sua linguagem um Deus totalmente parcial em relação ao pobre e

ao oprimido da terra. Os sofrimentos deste pobre são os seus próprios sofrimentos de Deus. Essa é a mística que fundamenta a Teologia da Libertação, é o encontro com Deus no pobre. O pobre hoje constitui uma classe de marginalizados, excluídos e explorados pela sociedade capitalista.

Segundo Boff (1979) o que inova é que agora há uma consciência coletiva, bem como estratégias de solidariedade. A igreja associava-se às classes dominantes e por meio delas chegava ao pobre, com uma postura paternalista e assistencialista que socorria momentaneamente, mas não utilizava a própria força do pobre para deflagrar um processo de transformação. Agora a estratégia é a de associar-se às lutas dos pobres, constituir comunidades de base cujo objetivo é a experiência cotidiana da fé em sua dimensão social, política e libertadora.

Dessa maneira, a Teologia da Libertação se dá como *práxis*, no cotidiano da comunidade. Depende de conhecimento e análise crítica dos mecanismos produtores da miséria e da exclusão social.

A pobreza deve ser entendida como produto das estruturas econômicas, políticas e sociais. A ação, portanto, deve atender ao total das forças sociais, de acordo com o que é permitido pela realidade, pelas condições concretas de existência.

Devido a sua dimensão simbólica, a igreja deve articular-se com forças sociais objetivas que atuem na esfera política e de infra-estrutura e, em nome da consciência e da fé, propor um processo em que todos participem. Isso afetou diretamente a identidade dos sujeitos religiosos da época, principalmente no que chamaremos mais adiante de identidade política que concretiza uma política de identidade.

*Histórica e tradicionalmente, as instituições religiosas sempre foram fontes de produção de sentido. (...) A identidade de um povo se apóia no consenso que se estabelece em torno dos sentidos que constituem sua cultura. Ou seja, identidade é sempre articulação atual (presente) da tradição (passado) com a inovação (futuro). Por isso, os*

*grupos religiosos modernos não defendem mais formas teocráticas de exercício do poder político, nem precisam disso. Basta-lhes ter garantida a liberdade religiosa, de modo que possam difundir os significados que defendem, com base em argumentos políticos e não mais religiosos, necessariamente. Incorporados pela maioria da população numa sociedade democrática, esses significados vão constituir os sentidos que orientam a vida das pessoas nessa sociedade, ou seja, constituem as subjetividades individuais (CIAMPA, 2003, pp. 9-10).*

### **1.2.2. O Processo de Libertação e a Construção de uma Identidade Latinoamericana**

Como descrito acima, muito da Teologia da Libertação foi pensado segundo um momento histórico determinado pela grande questão do *desenvolvimento*. O termo desenvolvimento se interpretado a partir da ótica apenas economicista, teria o sentido de crescimento econômico ou o aumento da riqueza. Gutiérrez (1972/1979) nos fala de uma nova perspectiva sobre o conceito de desenvolvimento, na qual, ele, (o desenvolvimento) é.

*(...) visto como processo social global que compreende aspectos econômicos sociais, políticos e culturais. Esta concepção procura mostrar a interdependência entre esses diferentes planos. O avanço de um deles acarreta o dos outros e, inversamente, o estancamento de um entrava o desenvolvimento dos demais (GUTIÉRREZ, 1972/1979, p.31).*

Compreender o desenvolvimento dessa forma implica considerar dimensões éticas e, portanto, cuidado com os valores humanos.

*Muito se falou nos últimos tempos de desenvolvimento. Empenharam-se os países ricos em ajudar o desenvolvimento dos países pobres;*

*tentou-se mesmo criar certa mística a este respeito. Os intensos auxílios ao desenvolvimento na América Latina, na Década de 50, despertaram esperanças. Mas, deixando de atacar o mal pela raiz, malograram, provocando ainda maior confusão e frustração. Uma das causas mais importantes de tal situação deveria buscar-se no fato de que o desenvolvimento, em perspectiva antes economicista e modernizante, foi com freqüência promovido por organismos internacionais em estreita relação com os grupos e governos que tem em mãos a economia mundial. [...] Evitava-se cuidadosamente atacar os grandes interesses econômicos internacionais e os de seus aliados naturais: os grupos nacionais dominantes. Pior ainda, em muitos casos, essas pretensas trocas não passavam de novas e dissimuladas formas de aumentar o domínio dos grandes grupos (GUTIÉRREZ, 1972/1979, p.33).*

De acordo com essa dinâmica, o desenvolvimento passou a ter sentido de reformismo e modernização, ou seja, medidas falsas e contraproducentes para se alcançar a transformação social com justiça social. Com a consciência de que o subdesenvolvimento é expressão da dominação de determinadas classes sociais sobre outras, a proposta seria uma transformação no sistema de propriedades, um rompimento com a dependência, e, portanto, um processo de libertação.

Embora esteja embasada na economia, na política e no social, a proposta de um processo de libertação contém em si mesma uma visão mais integral, ampla e profunda da existência humana e de seu processo histórico.

O paralisante, como discutido acima, segundo Alves, está na própria linguagem. A hermenêutica é a técnica de interpretação que permite compreender o sentido original dos textos ou das realidades (BOFF, 1979)

*(...) onde a análise social diz pobreza estrutural, a fé vai dizer pecado estrutural; onde a análise diz acumulação privada da riqueza, a fé vai dizer pecado de egoísmo, e assim por diante (BOFF, 1979, p. 17).*

Para Boff (1979), a tarefa da Teologia frente à realidade social se dá em três níveis:

*(...) primeiro discernindo o valor histórico-salvífico da situação; à luz das categorias de fé como reino de Deus, salvação (...) justiça (...) caridade (...) Segundo fazer uma leitura crítico libertadora da própria tradição da fé (...) Terceiro: (...) uma leitura teológica da práxis humana, seja feita por cristão, seja feita por não cristãos (BOFF, 1979, p.18).*

Ou seja, não deve haver restrição na análise da prática libertadora dos cristãos, pois *“ela sabe que Deus é negado ou afirmado sempre e em todo o lugar onde é negada ou afirmada a justiça”* (BOFF, 1979, p. 18). Assim abre-se o diálogo com as demais religiões – em que todos são chamados a lutar por um mundo de justiça e por uma realidade social mais humana. Era lutar contra o sistema político da época.

Este sistema (ditadura) empenhava-se em promover uma identidade coletiva baseada na submissão via violência e repressão, que era a encarnação de tendências sociais não emancipatórias. Essa situação de violência, repressão e ditadura era vista, tanto pelos teólogos da libertação, como pelos militantes de movimentos sociais e políticos de esquerda, como negação de um projeto político orientado pela ética da emancipação. A identidade coletiva dos grupos militantes de esquerda, de teólogos da libertação (na época), era a esperança de encarnações de transformações sociais. Compreender a identidade pessoal dos militantes da Teologia da Libertação como libertários, implica considerar que *“(...) suas identidades são expressão, talvez emblemática, da identidade coletiva de seus respectivos grupos; são encarnações de tendências sociais (...) emancipatórias”* (CIAMPA, 2003, p. 10).

A Teologia da Libertação surge como um movimento que tem como objetivo a libertação da América Latina de uma ideologia opressora e desumana de ditadura e violência e instaurar uma nova ordem social,

compreendida no momento, como projeto libertário com tendências sociais, econômicas e políticas igualitárias e emancipatórias.

O meu último ano de faculdade de Teologia foi intercâmbio com o seminário batista na Nicarágua. (...)Tive o privilégio de participar de um grupo de estudo bíblico com Jorge Pixley que era na casa dele. Era uma “mesona” pra 15 pessoas. Ali tinha professor de lingüística da universidade, tinha um físico de uma empresa... havia um químico. Só profissionais (...) daquela Nicarágua onde a solidariedade movia a economia. Estávamos em 1989. (...) E aí... era fazer leitura da bíblia a partir da realidade nicaragüense da realidade que o povo estava inserido e vivendo. E é ali, naquela experiência com Jorge Pixley... a qual foi uma conversão pra mim da história para a Bíblia. Porque a história está na Bíblia também (Maria Olga).

A Teologia da Libertação chega à Igreja Metodista no Brasil através de alguns teólogos militantes deste movimento a partir da década de 1970. Alguns deles são: Ely Eser Barreto César, Clory Trindade de Oliveira, Rui de Souza Josgrilberg, Isac Aço entre outros.

Em 1982, no Concílio Geral da Igreja Metodista, é aprovado o “*Plano para a Vida e Missão da Igreja*”. Nele encontram-se reforçados os conteúdos e a metodologia teológica latino-americana (da Teologia da Libertação), com as exigências sócio-analíticas, hermenêuticas e práticas para a ação teológica e pastoral. Este documento é fruto dos Planos Quadrienais de 1974 e 1978 aprovados nos Concílios Gerais dos respectivos anos<sup>3</sup>. Em 1987 surge na igreja metodista o movimento missionário denominado “*Dons e Ministérios*”, consequência dos *Planos Quadrienais* (1974 e 1978) e *Agentes da Missão (Plano para Vida e Missão da Igreja - 1982)*. Tal movimento tem como objetivo levar a comunidade metodista ao contato com a realidade histórica e social do cotidiano, segundo a orientação da Teologia da Libertação que tem o

<sup>3</sup> Cf. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Leituras de aquecer o coração: um comentário sobre as publicações na área teológica e histórica do metodismo em língua portuguesa editadas no Brasil**. São Paulo, Editora Cedro, 2001.



marxismo como método de se fazer Teologia, observando que a sociedade é dividida em classes sociais, bem como outras premissas do método, tais como *práxis*, negação da negação, e outros. Para isso a igreja se propõe a uma nova forma de ser - diferente da igreja tradicional-conservadora.

*(...) uma igreja não centralizadora (...) onde as formas de ser igreja não se limitam às estruturas consagradas (...) (Mas) ao contrário, uma igreja participativa de ministérios está na escola, na creche, na fábrica, na rua, no campo, na família, nos sem-família; é uma igreja-em-serviço (COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA, 1991, p.10).*

No documento “*Plano para a Vida e Missão da Igreja*” (1982), bem como no documento “*Dons e Ministérios*” (1987) a Igreja Metodista assume publicamente uma identidade voltada para a realidade brasileira – orientada pela Teologia da Libertação.

### 1.2.3. Habermas e a Teologia

O discurso de Habermas sobre Teologia se dá a partir da visão pós-metafísica, a partir da constatação de que somos seres lingüísticos. O que se põem em questão é o valor de sentido de um discurso religioso. O autor afirma:

*El proceso de una apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa está todavía en curso, y su resultado es difícil de prever. Vuelvo a repetir lo que ya dije: Mientras el lenguaje religioso lleva consigo contenidos semánticos inspiradores, es decir, contenidos semánticos que nos resultan imprescindibles, que escapan (por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten todavía a quedar traducidos a discursos racionales, la filosofía, incluso en esa su forma*

*postmetafísica, ni podrá sustituir ni eliminar a la religión*<sup>4</sup> (HABERMAS, 1996, p.162).

Para o autor o pensamento pós-metafísico se distingue do pensamento religioso porque salva o sentido do incondicionado sem necessidade de recorrer a um absoluto, e, fazendo uma crítica ao discurso de Horkheimer, afirma que este apenas teria razão ao afirmar que não se pode salvar um sentido incondicionado sem Deus se:

*(...) con la expresión 'sentido incondicionable' se estuviese señalando a algo distinto que ese sentido de incondicionalidad que como momento forma también parte del significado o sentido de la verdad. El sentido de esta última incondicionalidad no es lo mismo que un sentido incondicional que dispense consuelo. En una situación de pensamiento postmetafísico como es la nuestra, la filosofía puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. (...) pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa*<sup>5</sup> (HABERMAS, 1996, 147).

<sup>4</sup> O processo de uma apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa está ainda em curso, e o seu resultado é difícil de prever. Volto a insistir no que já disse: Enquanto a linguagem religiosa leva com ela conteúdos semânticos inspirados, ou seja, conteúdos semânticos que nos resultam imprescindíveis, que escapam (pelo momento?) à capacidade de expressão da linguagem filosófica e que resistem ainda a ser traduzidos em discursos racionais, a filosofia, incluso nessa sua maneira pós-metafísica, nem poderá substituir nem eliminar a religião.

<sup>5</sup> (...) com a expressão 'sentido incondicionável' se estivesse sinalizando a algo distinto que esse sentido de incondicionalidade que como momento forma também parte do significado da verdade. O sentido desta última incondicionalidade não é o mesmo que um sentido incondicional que dispense consolo. Numa situação de pensamento pós-metafísico como é a nossa, a filosofia pode substituir o consolo com que a religião pode ajudar a suportar a dor inevitável e a injustiça não reparada, as contingências que representam a penúria, a solidão, a enfermidade e a morte, colocando sobre tudo isso uma luz distinta. Certamente, a filosofia pode seguir explicando ainda hoje o ponto de vista moral a partir do qual imparcialmente julgamos algo como justo ou injusto; por isso, a razão comunicativa não está de modo

Horkheimer, segundo Habermas, parte do pressuposto de que não pode haver verdade sem Deus, sem Absoluto, sem um poder que transcenda o mundo da vida e no qual a verdade humana seja superada. Nesse sentido, Habermas critica esse conceito de verdade, que já não é mais do que “*un arma en la lucha por la vida*”<sup>6</sup> (HABERMAS, 1996, p. 141).

De fato, para Habermas (1996), a Teologia tem a pretensão de um discurso sobre a verdade, ou melhor, tem a pretensão da verdade e, portanto, aquilo que é dito no discurso religioso a filosofia não deve tomar como experiências religiosas, a filosofia pode tomar essas experiências por meio da linguagem que pertença ao universo da fala argumentativa. Porém, aí é que o discurso filosófico fracassa, pois usa vocabulário do discurso religioso - redenção, luz messiânica, reconciliação da natureza - e perde a identidade própria de questionadora do pensamento, pois se fundamenta em outro discurso.

Para o autor, somente partindo de uma interpretação desmitologizadora, não dogmática, poderemos chegar a um discurso religioso que permita a emancipação – e assim, a uma identidade emancipada. Se couber uma dogmática política no contexto moderno, esta deve ser atéia, sem que isso signifique retirar do pensamento a idéia de Deus, mas retirar os dogmatismos, o que é sacro e o que é profano, retirar do discurso as pretensões de verdade. A esse processo de desmitologização, Habermas denomina ateísmo metodológico<sup>7</sup>.

*(...) sin ningún tipo de reservas queda a merced de la propia ejecución del programa el decidir la cuestión de si la interpretación teológica (y, por tanto, no sólo una interpretación efectuada en términos de sociología o antropología de la religión), enderezada solamente a la argumentación, permite*

---

algum à mesma distância da moralidade que da imoralidade. (...) pertence à dignidade da filosofia o ater-se inflexivelmente a que nenhuma pretensão de validade pode ter cognitivamente consistência se não se justifica ante o foro da fala argumentativa.

<sup>6</sup> “uma arma na luta pela vida”.

<sup>7</sup> Superando o ateísmo metodológico da filosofia de Hegel que se fundamenta na metafísica.

*una conexión tal de los discursos religiosos con la discusión científica, que el juego de lenguaje religioso permanezca intacto, o se venga abajo*<sup>8</sup> (HABERMAS, 1996, pp. 159/160).

A principal crítica que Habermas (1996) faz ao pensamento de Horkheimer é que as formulações deste oscilam entre suas fundamentações sobre a moral em termos de metafísica negativa e um retorno à fé dos padres (1996, p. 139). O pensamento pós-metafísico na concepção de Habermas é a forma de acabar com a confusão. Esta é uma alternativa contemporânea de salvar o sentido do incondicionado sem a metafísica, sem o poder do absoluto. Neste sentido a discussão sobre razão supera discursos sobre razão instrumental ou razão formal, que segundo Habermas, Horkheimer nunca considerou. A proposta do pensamento pós-metafísico para tal superação é a razão comunicativa.

*Una unidad distinta, de tipo dialéctico, es la que se establece en la comunicación, comunicación en la que la propia estructura del lenguaje inscribe una distancia entre el yo y el tú. Con la estructura de la propia intersubjetividad lingüística nos viene impuesto un entrelazamiento de autonomía y entrega, una reconciliación que no cancela ni extingue las diferencias*<sup>9</sup> (HABERMAS, 1996, p. 144).

Entre os leigos e os teólogos têm se formado grupos de esquerda que de certa forma tiram da igreja os "*cómodos vínculos con el poder estatal y con la situación social existente*"<sup>10</sup> (HABERMAS, 1996, p.151); esta troca de

---

<sup>8</sup> (...) sem nenhum tipo de reservas fica a mercê da própria execução do programa decidir a questão de se a interpretação teológica (e, portanto, não só uma interpretação efetuada em termos de sociologia ou antropologia da religião), endereçada somente à argumentação, permite uma conexão tal dos discursos religiosos com a discussão científica, que o jogo da linguagem religiosa permaneça intacto, ou caia por terra.

<sup>9</sup> Uma unidade distinta, de tipo dialético, é a que se estabelece na comunicação, comunicação em que a própria estrutura da linguagem inscreve uma distância entre o eu o tu. Com a estrutura da própria intersubjetividade lingüística nos vem imposto um entrelaçamento de autonomia e entrega, uma reconciliação que não cancela nem extingue as diferenças.

<sup>10</sup> "cômodos vínculos com o poder estatal e com a situação social existente".

pensamento permite criar num espaço da opinião pública critérios de avaliação sobre tais vínculos, pois rompe com a convencionalidade de uma religiosidade privada.

*Con una comprensión no dogmática de la trascendencia y de la fé este compromiso toma em serio metas intramundanas de emancipación social y dignidade humana y en un espacio de múltiples voces se asocia con otras fuerzas que aspiran a una democratización de tipo radical*<sup>11</sup> (HABERMAS, 1996, p. 152)

Para Habermas, segundo os fundamentos de Schüssler-Fiorenza, o papel das igrejas na sociedade moderna é o de serem “*comunidades de interpretación en las que se discuten públicamente las cuestiones de la justicia y las concepciones del bien*”<sup>12</sup> (Schüssler-Fiorenza, apud Habermas, 1996, p. 153). A autora a que Habermas se refere fala de uma dialética entre os princípios universais de justiça e a hermenêutica restauradora de uma tradição normativa. Há necessidade de um conceito fortalecido do bem para que possamos discursar sobre uma vida boa.

A pergunta sobre a própria identidade exige essa concepção fortalecida do que é o bem. ‘*Quem somos*’ e ‘*quem queremos ser*’ nos remetem a discursos de auto-conhecimento e autoconstrução da própria identidade, no caso aqui, a identidade de militantes sociais orientados pela Teologia da Libertação. Caberia à igreja como comunidade de interpretação que dispõe de uma linguagem e de tradições formadoras de identidade utilizar essa força como capacidade de renovação de conteúdos inspiradores para a libertação humana.

---

<sup>11</sup> Com uma compreensão não dogmática da transcendência e da fé este compromisso leva a sério metas intra-mundanas de emancipação social e dignidade humana e um espaço de múltiplas vozes se associa com outras forças que aspiram a uma democratização de tipo radical.

<sup>12</sup> “comunidades de interpretação nas quais se discutem publicamente as questões da justiça e as concepções do bem”.

## Capítulo 02

---

### Ampliando a Discussão sobre a Teoria da Identidade e Emancipação Humana

*“Identidade é metamorfose. É sermos o Um e um  
Outro, para que cheguemos a ser Um, numa  
infinitável transformação”  
(Antônio Ciampa)*

*Nascemos como "animal humanizável"* - pode-se considerar o processo de tornar-se humano como nossa primeira e constitutiva emancipação. Mas, esse processo de emancipação pode ser prejudicado pela violência e pela coerção, desumanizando o sentido histórico do tornar-se humano. Aí encontramos a natureza política da identidade. Há sempre um conflito político na formação de identidade de grupos e de pessoas, provocado pelo poder internalizado subjetivamente e, de alguma forma, exteriorizado objetivamente.

É cada vez menos contestável a necessidade e, ao mesmo

tempo, a dificuldade de se tornar uma pessoa autônoma numa sociedade submersa numa racionalidade apenas instrumental. O próprio processo de socialização do indivíduo o determina, tanto nas condições de progressiva colonização do mundo da vida pela ordem sistêmica, como submisso à lógica da razão instrumental, um processo irracional em que

*(...) tão logo a reciprocidade interacional depositada na estrutura dos papéis é elevada a princípio no sentido oposto, o Eu não mais pode se identificar consigo mesmo através dos papéis particulares e das normas preexistentes. Tem, ao contrário, de levar em conta o fato de que as formas de vida tradicionalmente estabelecidas revelam-se puramente particulares e irracionais (HABERMAS, 1983, p. 80).*

Neste sentido, Ciampa (1987/2005) acrescenta a idéia de que aquilo que, muitas vezes, pode ser considerado como não-metamorfose, na verdade apenas é aparência de não-movimento e não-transformação. Considera que a identidade é sempre processo de metamorfose. Quando não ocorre a transformação como superação, o indivíduo vive sua metamorfose como mera re-posição de sua identidade e essa re-posição, que é reprodução da mesmice, é sustentada para conservar uma condição prévia, para preservar interesses em última análise, são os interesses do capital. A luta pela emancipação é, em última instância, condição que dá sentido ético à identidade como metamorfose e, como projeto ético, pode ir se concretizando a partir de projetos políticos. Sem metamorfose que promova a superação o processo emancipatório é prejudicado, no limite negado.

## **2.1. Identidade: Categoria Psico-Sócio-Histórica**

A identidade enquanto categoria psico-sócio-histórica surge, desenvolve-se e se transforma na realidade da vida cotidiana.

De acordo com Berger e Luckmann (1966/2000), o mundo da vida

cotidiana se origina no pensamento e nas ações de homens e mulheres comuns e se apresenta como uma realidade interpretada subjetivamente e dotada de sentido para os mesmos de uma maneira que vai se tornando coerente. Esta realidade já surge constituída e objetivada na linguagem como intersubjetividade a qual marca o rumo da vida das pessoas dando sentido aos objetos e acontecimentos deste mundo.

O estudo da identidade, segundo Ciampa (1984/1999), inicia-se quando se tenta responder a seguinte questão: *Quem sou eu?* Aparentemente a resolução parece fácil, mas ao tentar responder, nota-se que **há o envolvimento de vários fatores da vida cotidiana**. A identidade humana é composta por um indivíduo que *desempenha papéis, encarna personagens, em permanente metamorfose* tentando buscar a *emancipação* durante a vida (CIAMPA, 1987/2005), ou seja, a identidade é vista como uma totalidade, não no sentido de soma destes fatores, mas sim, como movimento contraditório, múltiplo e mutável. “A *contradição não é cisão, rompimento, mas sim possibilidade de superação inscrita na biografia dos indivíduos e presente em seu cotidiano*” (ALMEIDA, 1999, p.108).

*Bom, eu tenho 40 anos (...) sou filho de Antônio de Souza Lobo Mendes, e Roberto Margarido Mendes. Nasci em Goiânia, capital de Goiás e meu pai foi ministro evangélico da igreja metodista e minha mãe educadora. Meu pai nasceu em Pires do Rio e minha mãe nasceu em Vianópolis. Filhos de fazendeiros, meu avô materno era fazendeiro e meu avô paterno era açougueiro, mas também teve fazenda. Na minha infância... melhor, acho que em toda minha vida... - como acontece com as famílias de pastores - transitamos, mudamos de cidade para cidade. Então costumo dizer que não tenho, não tive e não firmei raízes. A casa quatro ou de seis em seis anos sempre a gente se mudava de um lugar para outro. Então, até certo ponto, me considero goiano. Contudo, por outro lado, não (Ernesto).*

*Bom, eu me referencio muito minha identidade ao meu nome. A gente se criou sabendo o porquê que os pais escolheram o nome. Quando eu nasci o meu*

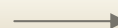




*pai queria homenagear uma tia avó, que se chamava Maria Rodofina. E aí então, ele queria que eu me chamasse Maria Rodofina. Essa tia avó é freira, e eu fico sempre com a sensação que essa coisa religiosa é pela intencionalidade do nome!? Mas aí minha mãe falou assim: Não, Rodofina é muito feio. Põe Olga, que era uma professora que ela tinha na época. Daí ficou Maria Olga!? E, coincidentemente essa matriz forte da minha vida na educação e na religião!? Então, acho que o meu nome ou a intencionalidade do meu nome, identifica quem eu sou. A Maria em homenagem a uma freira e a Olga em homenagem a professora. (...) O crescimento de Brasília como cidade foi o crescimento da gente. Eu sou testemunha da primeira geração crescida em Brasília. Nascida e crescida lá. E aí essa identidade marca muito a minha existência também, porque nós que fomos criados em Brasília, neste contexto de uma cidade se concebendo, a gente tem características muito interessantes (Maria Olga).*

*Tenho 44 anos, sou casado com a Suzana. Ela é metodista também. E quem sou eu? Na verdade... bom, eu sou filho de uma família metodista. De uma família grande e pobre. Meus pais, sem muita informação, eram verdadeiros retirantes. Meus pais nasceram na região de Igarapava, mas andaram por Goiás, andaram pelo Mato Grosso. Alguns irmãos são goianos, alguns são mato-grossenses, outros são paulistas, outros são mineiros. Nós somos uma família com mais de nove irmãos... e praticamente cada um nasceu num estado. Meus pais (meu pai e minha mãe) viviam à procura de trabalho. Meu pai era trabalhador rural; minha mãe o acompanhava, pois não tinha uma profissão. Minha mãe o acompanhava para onde quer ele fosse e onde tinha serviço ele ia - onde tivesse gente, onde precisasse de gente pra trabalhar na lavoura, ele ia. Ele carregava os filhos mais velhos para trabalhar e os mais novos iam juntos (Luiz Carlos).*

*Bom, quem sou eu? Anita! Tenho que buscar referenciais não só hoje, mas no passado, para contar minha história de vida. Eu sou a primeira filha de um casamento que aconteceu dentro da igreja metodista. (...) Então, fui criada dentro da igreja desde pequena,*



*sempre aprendendo a conviver com um grupo, com um grupo protestante, aprendendo sobre princípios de respeito ao próximo, de valorização da vida. Mas quando chego à adolescência começo a verificar o mundo de uma maneira diferente, inclusive a discussão (sobre) salvação dentro da igreja e, a partir daí, começo a pensar que eu não queria fazer uma barganha com Deus (Anita).*

As identidades em conjunto constituem a sociedade ao mesmo tempo em que são por ela constituídas. Pode-se entender, portanto, que a identidade é formada, mantida ou modificada pelas relações sociais (processos sociais que ocorrem desde o início da vida da pessoa) na primeira infância, momento em que começa a participar de um mundo social já estabelecido, no início através da interiorização, e, depois da internalização de valores morais e éticos, obtidos das relações ocorridas em ambientes mais restritos e carregados de fortes emoções, propiciando a absorção de papéis e atitudes dos outros significativos que geralmente são o pai e a mãe tornando-os seus. Esse processo é decisivo para o posterior desenvolvimento do indivíduo na socialização secundária, que consiste na:

*interiorização de “submundos” institucionais ou baseados em instituições. A extensão e o caráter destes são, portanto determinados pela complexidade da divisão do trabalho e a concomitante distribuição social do conhecimento (BERGER e LUCKMANN, 1966/2000, p. 184-185).*

Isto significa que é um processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo da sociedade. Esta é a base para a compreensão e análise da identidade, considerando-se o sujeito um “*sujeito histórico*” e, a partir da história, investigar as questões da identidade permite-nos compreender com maior clareza as interseções entre o individual e o coletivo. A reconstrução histórica procura focalizar as diferentes relações existentes em espaços e tempos diversos e as conexões e desconexões que ocorrem nesse processo, os quais caracterizam situações de

reposição ou de superação das identidades.

Nesta intersecção, entre o individual e o coletivo, torna-se imprescindível o uso da memória para a reconstituição do passado. Ela, a memória<sup>1</sup> é considerada, portanto um recurso fundamental para a apreensão da identidade/história.

De acordo com o discutido até aqui, os papéis sociais que o ser humano aprende a desempenhar foram previamente definidos pela sociedade e são transmitidos no processo de socialização, visando garantir a manutenção das relações sociais para que as relações de produção da sociedade em que o homem vive, se reproduzam sem grandes alterações.

Ao refletir sobre as contradições e as atividades desempenhadas na produção da vida material, o homem faz com que as ações subseqüentes resultem num avanço do processo de conscientização.

Todo indivíduo que vive em sociedade desempenha papéis e encarna personagens constantemente, seja na socialização primária como filho ou irmão, seja na secundária como trabalhador, marido, esposa, etc. O indivíduo está na dependência de escolher (e ser escolhido) para ocupar posições, para ser introduzido em áreas específicas da divisão do trabalho e da distribuição social específicas do conhecimento, aprendendo normas e valores. Mas, aprender um novo papel não é simplesmente adquirir as rotinas que este papel exige, *“é preciso que seja também iniciado nas várias camadas cognoscitivas, e mesmo afetivas, do corpo de conhecimento que é diretamente ou indiretamente ligado a este papel” (BERGER e LUCKMANN, 1966/2000, p.107).*

Na relação do indivíduo com outras pessoas, “as identidades” vão sendo repostas e cada reposição não é a mesma. As condições objetivas são outras, outros significados vão sendo dados e internalizados, mesmo que a

---

<sup>1</sup> Estamos em uma sociedade “desmemoriada”, em que as instituições estão em crise e isso afeta diretamente os sujeitos sociais. Isso não invalida a teoria da memória como princípio de reconstituição do passado. Reconhecemos que há manipulação a fim de romper com a memória, por isso a nossa insistência na afirmação da necessidade da mesma para a reconstituição do passado.

*priori* pareçam insignificantes, pois enquanto matéria, o ser humano encontra-se em constante transformação. Nesta relação que implica a singularidade do sujeito há o movimento que constrói a individualidade.

De acordo com Ciampa (1987/2005, p.154), as personagens que são construídas a partir dos papéis, pelo indivíduo idiossincraticamente, vão se constituindo umas as outras ao mesmo tempo em que constituem o universo de significados que as constitui. Para a compreensão da identidade, a análise dos papéis tem particular importância porque revela as mediações existentes entre os grandes universos de significações, objetivados por uma sociedade e os modos pelos quais estes universos são subjetivamente apropriados pelos indivíduos, auxiliando a compreender até que ponto estes papéis fazem sentido para os mesmos (BERGER e LUCKMANN, 1966/2000).

Vivemos sempre em busca de novos personagens, num movimento de metamorfose em busca da emancipação. Como afirma Ciampa,

*(...) enquanto atores, estamos sempre em busca de nossas personagens; quando novas não são possíveis, repetimos as mesmas; quando se tornam impossíveis tanto novas como velhas personagens, o ator caminha para a morte simbólica ou biológica (CIAMPA, 1987/2005, p.157).*

Para Lane (1984/1999), apenas quando o ser humano for capaz de encontrar as razões históricas da sociedade e do grupo social que explicam porque o mesmo age desta forma e como o faz, é que ele estará desenvolvendo a consciência de si mesmo.

Sendo assim, compreendemos a identidade como categoria que integra as representações e sentidos que o indivíduo desenvolve a respeito de si mesmo a partir do conjunto de vivências como “*práxis*”. A Identidade é a síntese pessoal sobre si mesmo, incluindo dados pessoais (cor, sexo, idade), biografia (trajetória pessoal), atributos que os outros lhe conferem, bem como o projeto de vida do sujeito que assim expressa também quem gostaria de ser. Este conceito supera a compreensão do ser humano enquanto conjunto de

papéis, de valores, de habilidades e atitudes, pois compreende todos estes aspectos integrados – o ser humano como totalidade – e busca captar a singularidade do sujeito que na relação com o outro, constrói sua individualidade, na luta pelo desenvolvimento de sua história de vida e concretização de seu projeto de vida. Não se pode existir na vida cotidiana sem estar em contínua interação e comunicação com os outros.

As mudanças nas situações sociais, na história de vida e nas relações sociais determinam um processo contínuo na compreensão de si mesmo. Neste sentido a identidade do indivíduo deixa de ser vista como algo estático e acabado para mostrar-se como um processo contínuo de representações, seja como ação de representar, seja como coisa representada, de seu "*estar sendo*" no mundo.

Para entender "*como se constrói a identidade*" precisamos nos lembrar que ao longo de várias épocas que caracterizam a história da humanidade, diversas mudanças foram acontecendo principalmente no que diz respeito à concepção do mundo e da vida, alterando a cada dia a forma como se encara o indivíduo e, conseqüentemente, a sua identidade. Assim sendo, as constituições da identidade variaram ao longo do tempo e da história.

Até a Idade Média, a questão da identidade não era tematizada como problemática a ser tratada pelo conhecimento científico. O ser humano uma vez definido e estruturado em seu estrato social e institucional - que eram sólidos e inabalados - ficava submetido a uma visão monolítica do mundo, que por meio de um sistema rigoroso controlava os limites do comportamento tais como: a maneira de pensar e de ser de cada indivíduo, passando o mesmo a ter uma identidade considerada como "natural" conseqüentemente estável e não problematizada.

Com o desenvolvimento da ciência, a revolução industrial, a reforma religiosa e outros, novas formas de relações se estabeleceram. Importantes transformações sociais e tecnológicas bem como um novo olhar acerca do ser humano e a subjetividade inauguraram a modernidade.

Nessa nova perspectiva, a tradição deixa de ser guia dos comportamentos sociais para o sujeito moderno. As alternativas quanto aos modos possíveis de vida se diversificam. Tudo isso têm grande peso na provocação de ampla mudança cultural por um lado, e, no estímulo da autonomia individual e descoberta pessoal, por outro lado.

Nas teorias modernas sobre a identidade estão as grandes transformações que abalaram a cultura ocidental nos séculos XVII e XVIII - as novas formas de entendimento do casamento, da família e dos afetos – “destradicionalizando”, com isso, diferentes sentidos na vida do homem, que desde então, até os dias atuais, busca cada vez mais diferenciar-se dos demais, sem, no entanto, conseguir condições universais que garantam plenamente sua individuação.

*Não podemos deixar de lado todo um conjunto de elementos – biológicos, psicológicos, sociais, etc., que podem caracterizar um indivíduo, identificando-o, e de outro lado a representação desse indivíduo como uma duplicação mental ou simbólica, que expressaria a sua identidade. Isso porque há como que uma interpretação desses dois aspectos, de tal forma que a individualidade dada já pressupõe um processo anterior de representação que faz parte da constituição do indivíduo representado (CIAMPA, 1984/1999, p. 65).*

Ciampa, orientado por uma concepção sócio-histórica do Ser Humano, entende que a compreensão da identidade exige como ponto de partida para investigação a representação de identidade como um produto, para então analisar seu processo de produção. *“Identidade é movimento, é desenvolvimento do concreto... é metamorfose”* (CIAMPA, 1984/1999, p. 74). Portanto, ao invés de se perguntar sobre a identidade como algo constituído, seria mais sensato, questionar como essa identidade vai se formando e se transformando, isto é, sobre o processo de sua constituição.

Seria mais correto abordá-la enquanto processo de identificação, e não apenas enquanto produto levando em conta, a visão de Ciampa, que parte do princípio de que o ser humano é matéria e, como matéria, está em

constante transformação. É essa materialidade que permite ao ser humano expressar sua condição de plasticidade, entendida como capacidade de projetar mundos, ou seja, o “*vir-a-ser*” da identidade que se expressa na forma de personagens possíveis (sonhos, projetos, esperanças, utopias, etc.).

No tocante à plasticidade, à possibilidade de negar o passado no futuro, ainda que a simples facticidade dos acontecimentos ocorridos seja irreversível, decorre da sempre renovável capacidade que temos de reinterpretar o passado. É no nascimento que a plasticidade, como possibilidade, apresenta-se em sua plenitude, pois ao nascer a criança apresenta uma abertura para um mundo já constituído, o qual lança sobre ela expectativas da sociedade. Cada indivíduo, progressivamente, apropria-se da realidade atribuindo um sentido pessoal às significações sociais. Devido a condições objetivas, expectativas da sociedade bem como expectativas internalizadas pela própria pessoa, a identidade vai sendo construída num constante processo de “*vir-a-ser*”. Exemplo disso, encontramos na obra de Ciampa (1987/2005, p.36), onde o autor utiliza-se da estória do Severino, personagem fictício do poema de João Cabral de Mello Neto – “Morte e Vida Severina (pp. 155-157)”, na qual é destacada a cena de um nascimento, como segue:

*É um menino magro,  
de muito peso não é.  
Mas tem peso de homem,  
de obra de ventre de mulher.  
(...) tem a marca de homem  
marca de humana oficina.  
(...) as mãos que multiplicam  
nas suas já se adivinha.  
(...) É tão belo como um sim  
numa sala negativa.  
(...) Belo porque é uma porta  
abrindo-se em mais saídas.*

Desde o nascimento, diariamente, novos acontecimentos e significados são acrescentados à vida cotidiana, atribuindo ao ser humano e ao mundo predicções diversificadas – para o bem e para o mal!

## 2.2. Identidade Coletiva: Sentido de Continuidade aos Indivíduos

A visão que se tem de alguém é sempre desempenhando diversos papéis e encarnando variados personagens, de acordo com o contexto em que se encontram, seja este: trabalho, família, escola, dentre outros.

Desde o nascimento até a vida adulta, tanto a criança quanto o adolescente participam de diversos grupos sociais, sendo o mais importante deles a família, a qual se caracteriza como o primeiro a exercer influência sobre estes. A vida familiar geralmente molda a vida moral do indivíduo influenciando fortemente a formação do caráter de cada um, de acordo com Berger e Luckmann (1966/2000).

Tais (trans)formações se dão ao longo do tempo de vida de cada ser humano, cuja singularidade ora identifica-se e ora diferencia-se, em relação a si mesmo e aos outros em diferentes momentos, e da mesma maneira ora aproxima-se e ora distancia-se de outros indivíduos em momentos diferentes (ou iguais). Deste modo, o processo de socialização revela-se, ao mesmo tempo, como processo de individualização.

O *eu* vai se configurando a partir das relações sociais que permitem a cada um distinguir papéis, assumí-los e obter o reconhecimento do seu exercício através de outros indivíduos significativos; por um lado, as vivências desses papéis que se dão ao longo da vida necessitam ser permanentemente lembradas para constituírem o elemento que dará continuidade ao eixo das biografias individuais. Entretanto, a possibilidade de constituição deste *eu* de forma mais ou menos autônoma, ocorre na medida em que a vivência simultânea da teia de papéis permite que sejam exercidos de forma diferente dos modelos<sup>2</sup>, estando, portanto, na questão da originalidade da vivência, a possibilidade de transformações que concretizam a individualidade de cada sujeito singular.

A proposta que Ciampa faz de compreensão da identidade

---

<sup>2</sup> Sendo estes modelos ditados pela sociedade conforme as convenções da época.



individual (1987/2005) se aplica não só ao estudo dos indivíduos, mas também ao estudo de grupos, referidos então através de *identidades coletivas*. Essa identidade também é uma construção histórica que se dá a partir da relação dialética que ocorre em um determinado tempo/espço entre indivíduos e/ou grupos que organizam sua vida cotidiana em torno de atividades semelhantes, tendo como base um conjunto de significados compartilhados, próprios de sua cultura (ou subcultura).

*Minha infância..., melhor, acho que em toda a minha vida... como aconteceu **com as famílias de pastores**, transitou, mudou de cidade em cidade (Ernesto).*

Esses grupos podem ser primários ou secundários, como se pode identificar: a família, o trabalho, o lazer e outros semelhantes. São identidades coletivas que dão sentido de continuidade aos indivíduos que adotam papéis, normas e valores válidos para todos os componentes do grupo; o qual é reafirmado constantemente, através da memória perpassando a realidade objetiva e subjetiva. De maneira comparável ao que ocorre com a identidade individual, a identidade coletiva vai se constituindo ao longo do tempo, atravessando momentos em que as atividades podem se estabilizar (reposição) ou se transformar (superação), bem como, excepcionalmente se deteriorar (degradação).

As relações de afirmação tendem a facilitar a continuidade das vivências, sejam essas desconexas ou diferenciadas. Deste modo, assim como os questionamentos, as vivências desconexas ou diferenciadas tendem a introduzir as transformações; não nos esquecendo de que a memória está sempre presente nessas possibilidades tanto de reposição quanto de superação.

Diversas são as influências que o ser humano sofre durante a vida. A sociedade com seus mais diversos grupos e instituições sociais, exerce

---

influência na constituição do sujeito, impondo regras e normas pré-estabelecidas, as quais devem ser obedecidas para que se seja aceito em algum grupo. Segundo LANE (1984/1999), a identidade é constituída pelo conjunto de papéis que desempenhamos, sendo que estes papéis atendem à manutenção das relações sociais. Acrescenta ainda, que a identidade reúne características pessoais e coletivas que fazem com que pessoas e grupos também se diferenciem entre si. O indivíduo nessa concepção é um eterno transformar-se, mesmo que aparentemente continue com os mesmos olhos, cabelos e peso (de fato) mais velhos. Podemos afirmar então que estamos nos transformando a cada momento, a cada nova relação com o mundo, e, sabemos disso. E entendemos ainda que a consciência desenvolvida por cada indivíduo sobre "quem sou eu" acompanha esse movimento do real às vezes, em menor ou maior dimensão.

O que o indivíduo vive de concreto no dia-a-dia diz respeito à objetividade da identidade. Contudo a subjetividade da identidade está no "vir-a-ser" - na forma de personagens possíveis, está na plasticidade. O ser humano pode projetar um "vir-a-ser" baseado nas experiências passadas, se de alguma forma pretende preservar o sentido das mesmas. E, nesse processo, estabelecer condições objetivas que garantam a possibilidade de recriar essas experiências no futuro. Caso contrário pode criar novas condições para sua negação conseguindo assim, a superação, que por sua vez pressupõe antes a concretização, isto é, só se pode superar aquilo que já foi concretizado, externalizado, e, isso se dá pela atividade mediante o exercício de reflexão – diálogo efetivo atual ou internalizado anteriormente – ou seja, na intersubjetividade.

A identidade, segundo Ciampa (1984/1999), é verbo, o que subentende ação/atividade. O autor fala da identidade enquanto processo de identificação que começa no grupo social, sendo que o primeiro grupo social quase sempre é a família na qual as duas dimensões da identidade começam a se constituir – igualdade e diferença. "*Nosso primeiro nome (prenome) nos diferencia de nossos familiares, enquanto o último (sobrenome) nos iguala a eles. Diferença e igualdade*" (CIAMPA, 1984/1999, p. 63). O nome não é a

identidade, e, enquanto substantivo, não revela a identidade, mas apenas lhe predica algo. O substantivo é algo que nomeia o ser, e para isso, é necessária uma atividade: o nomear – identidade é atividade.

Dentro dessa perspectiva é conveniente ressaltar que a identidade é um fenômeno social, logo, não é possível dissociar o estudo da identidade individual do estudo da sociedade. É do contexto histórico em que o homem e a mulher vivem que decorrem suas determinações e, conseqüentemente, emergem as possibilidades ou impossibilidades, os modos e as alternativas de identidade. “*Somos personagens de uma história que nós mesmos criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo*” (CIAMPA, 1987/2005, p. 127). O ser humano é produto da sociedade, e vice-versa.

A identidade também é ocultação e revelação, sendo que revelação é condição para a ocultação. Perante determinadas condições objetivas é revelada a uma dada pessoa uma personagem e ocultada outra. Pode-se ressaltar também que a identidade é construída por elementos opostos: diferença e igualdade, objetividade e subjetividade, ocultação e revelação, humanização e desumanização, mesmice e mesmidade. E, para compreendê-la, é necessário articular essas dimensões aparentemente contraditórias a fim de superar a dicotomia indivíduo-sociedade que constitui a problemática da identidade desde a origem do termo.

Ciampa (1987/2005) discute a mesmidade através da articulação entre atividade e consciência - “*mesmidade de pensar e ser*” (p. 143). Este elemento caracteriza também a identidade enquanto movimento e plasticidade, pois se dá pelo ato de refletir sobre o que temos sido e o que podemos ser.

*Estamos apenas mostrando que à medida que vão ocorrendo transformações na identidade, concomitantemente ocorrem transformações na consciência (tanto quanto na atividade).* (CIAMPA, 1987/2005, p. 186).

Em contrapartida, temos a mesmice que pode ser descrita como

dada permanentemente, sem a mediação da reflexão que nas palavras do autor traduz-se como "*mesmice de si imposta*". Nesta afirmação subentende-se que o sujeito é levado a reproduzir uma identidade por força dos processos sociais que o tem como "*tipo*". Identificamos aqui a negação da humanidade do indivíduo, a qual é veiculada a partir de interesses que fogem ao seu controle. Muitas pessoas são tolhidas de se transformar, ou seja, são forçadas a reproduzir-se como réplicas de si, involuntariamente, a fim de preservar interesses estabelecidos e situações convenientes ao sistema. E, se analisarmos estes interesses e conveniências, notaremos que são interesses e conveniências inerentes ao sistema capitalista - o trabalho de re-posição que sustenta a *mesmice*.

Ao mesmo tempo em que o ser humano é produto da história também é produtor da mesma. Como autor e ator de sua história, ele é representante de si mesmo frente ao outro, pois - "*(...) ao comparecer frente a alguém eu me represento. Apresento-me como o representante de mim mesmo*" (CIAMPA, 1987/2005, p. 170).

*Identidade é história. Isto nos permite afirmar que não há personagens fora de uma história, assim como não há história (ao menos história humana) sem personagens. Como é óbvio, as personagens são vividas pelos atores que as encarnam e que se transformam à medida que vivem suas personagens* (CIAMPA, 1987/2005, p. 157).

A reposição de personagens só é possível porque o outro oferece condições para tal. Assim o outro é condição fundamental de expressão da identidade enquanto singularidade. É partindo do pressuposto de que a construção da identidade, seja ela individual ou coletiva, acontece sempre num contexto determinado por relações com o outro que a socialização constitui-se num elemento fundamental. Neste sentido podemos afirmar que a identidade se estabelece e se expressa através da comunicação – do "*agir comunicativo*" (HABERMAS, 2003). Por isso afirmamos que a questão da identidade é complexa, por ser múltipla, dinâmica, numa constante metamorfose em busca da emancipação.

*(...) foi outra experiência muito interessante. Então, como elas (estudantes de Teologia) viviam numa comunidade, quem recebia a bolsa ia ao Carrefour e comprava as coisas. Eu, que vinha da casa dos meus pais, fazia uma “sacolinha” de compras, e também dividia. Então eu vivia isso. Experimentei o que era viver em comunidade. Era tudo, tudo discutido em conjunto (Anita).*

A construção da identidade é, por assim dizer, uma tarefa complexa para qualquer pessoa. Desde influências culturais a repentinas mudanças sociais, bem como a diversificação de conceitos e mudanças no ritmo de vida do mundo globalizado, cooperam por transformar o processo de construção<sup>3</sup> da identidade numa tarefa árdua para cada um.

*Eu vou pra uma região sindical, onde a sociedade civil está se organizando... faz discussões, já faz propostas... grupo de mulheres, vê mutuário, ou seja, pessoas que moravam na favela, construindo suas próprias casas, participando dessas questões. Colocando pra fora as mazelas, desigualdades sociais. O que eu vi na minha formação em Direito, ali eu fui vivenciar. O que eu aprendi no Direito, teoricamente, ali eu vi que nada acontecia. Não era só uma discussão processual. Eu via que o desrespeito ao ser humano era concreto. E era um ser humano que não era nem considerado, nem valorizado. Então eram pessoas, moradoras de favela, crianças e aquilo me chocou. E eu chorei muito. Eu não sabia o que era miséria (Anita).*

Os sujeitos constroem várias identidades coletivas: homem, mulher, negro, branco, casado, velho, teólogo, leigo, homossexual e outros. Para Ciampa (2002b), *a política de identidade de um grupo ou coletividade refere-se de fato a uma personagem coletiva* (pp.139/140); o próprio autor

<sup>3</sup> Que mostra a sua dinamicidade.

lembra-nos que podemos fazer várias combinações entre as personagens. A articulação de diferentes personagens pode constituir com autonomia e originalidade uma identidade pessoal singular.

Uma identidade coletiva é sempre referida a uma personagem, e, cada personagem corresponde a um ou mais grupos e/ou movimentos sociais (sem-terra, trabalhador, gay). Nossas identidades coletivas são quase sempre referidas a uma personagem. Neste sentido Ciampa (2002b) nos provoca com a pergunta: *como articular múltiplas personagens, algumas com participação ativa, outras não, em ações coletivas, constituindo uma identidade pessoal singular que pudesse também ser considerada uma identidade política?* (p.142).

São diversas as políticas de identidade e, em consequência disso os sujeitos podem ou não concretizar uma identidade política (individual), *“como sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo”* (CIAMPA, 2002b, p.144), por meio do direito positivo constituído, tendo em vista desenvolver a razão comunicativa contra a colonização do mundo da vida pela ordem sistêmica.

A autonomia dos sujeitos conciliada com o direito positivo possibilita uma concretização das identidades políticas dos indivíduos nas políticas públicas, articulando as demandas racionais do mundo da vida, interesses da comunidade e os interesses da ordem sistêmica, interesses econômicos e de controle do Estado. Dessa forma o sujeito que concretiza sua identidade política, procura estabilizar por meio do direito positivo a organização social como luta que garanta a igualdade de direitos de fato e não apenas “no papel”.

### **2.3. Identidade Política e Política de Identidade**

Entendemos que a identidade humana definida como metamorfose, é um processo constante de formação e transformação do indivíduo que ocorre em meio a condições naturais e históricas que nos leva a

reiterar a citação a seguir:

*(...) ainda que de forma simples e rápida, o que se pretende é deixar claro que identidade é sempre processo de metamorfose, cujo sentido precisa ser compreendido sempre como emancipatório (ou não) e que sua concretização se dá sempre como ação política (explícita ou não) (CIAMPA, 2003, p.2).*

Bonifacino (2001), ao caracterizar a metamorfose humana, diz que, para isso, é preciso que se deixe de lado o foco nos estudos sobre metamorfose em áreas de conhecimento como botânica, mineralogia e outros, já que para a nossa compreensão de metamorfose não nos interessa a somatória das ocorrências e sim o processo que o indivíduo como sujeito vivencia. Para a compreensão dessa identidade/metamorfose é preciso perpassar os aspectos que envolvem a construção de personagens sociais que estão situados no contexto ético-político-emancipatório, visto que segundo o autor, *“a identidade é uma categoria psico-sócio-histórica”* (p.15). Os sujeitos/participantes desta pesquisa fazem jus a isso por estarem situados num contexto ético-político-emancipatório (movimentos sociais e a Teologia da Libertação) que possibilita o surgimento de sujeitos políticos em processo de emancipação.

O processo de formação e transformação da identidade do indivíduo é considerado por Ciampa (1987/2005) como central para o processo de construção da vida humana, uma vez que implica na reprodução da cultura, da sociedade e do próprio indivíduo e este só se humaniza por metamorfose, que faz-se possível pela humanização do homem pela família e pelo trabalho, que o emancipa da simples condição animal. Desta forma, emancipação é parte de um projeto histórico da civilização. O indivíduo emancipado é parte desse projeto, na verdade um projeto para uma *"totalidade individual"*, ou seja, para uma moral igualitária e ética libertária dos seres humanos - a expressão do mais elevado estágio de desenvolvimento da civilização.

Habermas por sua vez lembra que, segundo Durkheim, *“ninguém*

*contesta mais hoje em dia, o caráter obrigatório da regra que nos manda ser uma pessoa, e cada vez mais uma pessoa*” (1977, p. 445); com isso problematiza a noção de processo de individuação.

*O elemento individual deve ser caracterizado como sendo essencial, no entanto, ele somente pode ser determinado como acidental, isto é, como aquilo que desvia da incorporação exemplar de geral genérico: Ser uma pessoa significa ser uma fonte autônoma do agir* (HABERMAS, 1988/2002, p.184).

Assim, acrescenta que o indivíduo só consegue autonomia desviando-se das determinações sociais que o meio impõe. Tais desvios em relação aos determinantes normativos com o correr do tempo “*não perdem o caráter de determinações gerais, dados preliminarmente pelo simples fato de serem multiplicadas*” (p. 184) no contexto social. Recorre a conceitos de Hegel, que interpreta graus de individuação como degraus do ser. As diferenças sociais, segundo Hegel, ampliam-se de acordo com a complexidade e elevação da organização social.

*Os organismos animais revelam-se (em contraposição ao “reino vegetal”) numa amplitude ainda maior de diferenças sociais e de ação recíproca com a exterioridade, com a qual se relacionam, e se escalamos, finalmente, o nível espiritual e os seus modos de manifestação, encontraremos uma variedade infinitamente maior do existir interior e exterior* (HEGEL apud HABERMAS, 1988/2002, p. 185).

Habermas reflete sobre esses dois pensamentos para trazer à discussão a falta de conceitos para se entender a individuação no cerne de uma ciência social, pois, em qualquer das teorias apresentadas “*(...) não tem ponto de referência que o impeça de confundir processos de individuação com processos de diferenciação*” (HABERMAS, 1988/2002, p.185). Para entender o significado de individuação social aqui, é necessário a compreensão da psicologia social de G.H. Mead que



*(...) coloca a diferenciação da estrutura de papéis em contato com a formação da consciência e com a obtenção de autonomia de indivíduos que são socializados em situações cada vez mais diferenciadas. (HABERMAS, 1988/2002, p.185).*

Além do que,

*(...) a individuação não é representada como auto realização de um sujeito auto ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição da história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente (HABERMAS, 1988/2002, p. 186/187).*

Portanto, *“resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à sua disposição, mas que é gerado comunicativamente” (HABERMAS, 1988/2002, p.211).*

*O uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a auto-interpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão por parte dele, como um indivíduo que se distingue de todos os outros. O significado performativo do “Eu” interpreta, além disso, o papel do falante em relação à própria posição insubstituível nas relações sociais (HABERMAS, 1988/2002, 224).*

E ainda podemos acrescentar que

*Contextos normativos determinam a quantidade de todas as referencias interpessoais tidas como legítimas num mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. Ao iniciar uma relação interpessoal com o ouvinte, o falante, enquanto ator social, refere-se simultaneamente a uma rede de*

*expectativas normativas. No entanto, o preenchimento de papéis sociais não pode significar jamais a simples reprodução deles, enquanto as interações estiverem estruturadas linguisticamente. É verdade que as perspectivas da primeira e da segunda pessoa, entrelaçadas uma na outra, são intercambiáveis; porém, um dos participantes só pode assumir a perspectiva do outro 'na primeira pessoa', o que significa também: jamais como simples representante e sim, 'in própria persona'. Assim, o que age comunicativamente é levado, pela própria estrutura da subjetividade lingüística, a continuar sendo 'ele mesmo', inclusive no comportamento que segue normas (HABERMAS, 1988/2002, p. 225).*

Para Ciampa (2002b), o estudo sobre as políticas de identidade nos permite discutir as lutas pela emancipação de diferentes grupos sociais, pois o caráter emancipatório das ações coletivas se determina de acordo com o processo da constituição da identidade coletiva. Nas ações coletivas, evidencia-se a busca pela equidade de direitos sociais bem como a uma busca pela liberdade de diferenciação.

Concluimos então que é através da razão comunicativa que a autodeterminação e a autorealização, se mantêm na esfera do *intersubjetivo*. O agir estratégico, ao contrário, não é um agir autônomo (e sim arbitrário), pois encontra-se fora da esfera da intersubjetividade, ou seja, fora do mundo da vida (HABERMAS, 1988/2002). Podemos entender como processo de individuação (emancipatório) o que o autor chama de *autonomia que se transforma em individuação do sujeito socializado no isolamento de um sujeito libertado, que se possui a si mesmo* (p.227).

*Estou bem com a minha fé. Posso dizer que eu encontrei o ponto de equilíbrio, e não acho que nós hoje devêssemos ficar dentro da igreja brigando, lutando (...) pra que uma determinada visão de mundo prevaleça (Luiz Carlos).*

## Capítulo 03

---

### Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Anita

*“Começo a verificar o mundo de uma maneira diferente (...) daí começo a pensar que eu não queria fazer uma barganha com Deus (...). Acho que esse é um marco na minha vida.”*  
(Anita)

#### 3.1. Anita-mulher-de-fé

Anita é filha de metodistas, nasceu numa família de formação metodista tradicional conservadora.

*Sou Anita (...) tenho que buscar referenciais não só hoje, mas no passado, pra contar minha história de vida. Mas eu sou a primeira filha de um casamento, que aconteceu dentro da igreja metodista (...) Fui criada dentro da igreja desde pequena, sempre aprendendo a conviver com um grupo protestante. É*

*dentro disso, aprendendo sobre princípios de respeito ao próximo e de valorização da vida.*

Vincula sua identidade à memória que tem de uma história de 40 anos. Percebe-se como sujeito histórico e para que isso aconteça é imprescindível o uso da memória para a apreensão da própria identidade do sujeito (cf. CIAMPA, 1984/1999). Anita recorre a um substantivo que nomeia e indica sua identidade, porém reporta à origem de sua identidade ao casamento dos pais que, assim como ela, são metodistas. Para que sua identidade seja reconhecida, ela historiciza o lugar da coletividade primeiro em sua história (ser metodista). Foi criada dentro de um grupo e neste Anita se diferencia dos demais: “Anita-metodista”. É neste grupo que Anita diz ser socializada e apreender valores coletivos, morais de respeito ao próximo. Os pensamentos e as ações de Anita se originam no mundo da vida e apresenta-se como realidade interpretada subjetivamente, e dotada de sentido para ela de uma maneira que vai se tornando coerente. Esta realidade aparece constituída e objetivada sendo a linguagem que marca o rumo de sua vida dando sentido aos objetos deste mundo (cf. BERGER e LUCKMANN, 1966/2000).

Durante a adolescência, Anita tem alguns conflitos em relação à religiosidade e à fé, percebendo as Teologias tradicional e conservadora como uma barganha com Deus. Diante disso, nega-se a fazer o mesmo, porém não deixa de exercitar sua fé.

*(..) quando cheguei à adolescência comecei a verificar o mundo de uma maneira diferente (...) daí comecei a pensar que eu não queria fazer uma barganha com Deus (...). Nas minhas conversas com Deus, nas minhas orações (...) eu não aceitava essa perspectiva de barganha, (...) eu queria ser útil, fazer algo que pudesse colaborar com as pessoas, e eu dizia: “Olha, eu estou aqui. Usa-me, para o que o Senhor precisar”.*

Aparentemente repõe sua identidade “Anita-metodista”, porém se nega a reposição de uma Teologia que não corresponde à metamorfose de sua

identidade, ainda que continue “Anita-metodista”, já não é “Anita-metodista-tradicional-conservadora”. Mas, ainda não tem clareza sobre o que pôr no lugar da “Anita-metodista-tradicional-conservadora”. Vai para a universidade a fim de buscar uma resposta para essa questão.

Cursou a faculdade de Direito, mas não se vê como advogada. O olhar para a profissão como algo muito distante daquilo que acredita, de suas inquietações, do que se pretende fazer. Vê os advogados como pessoas muito “formais” e insatisfeita com o Direito, Anita decide abandonar a faculdade. Contudo por ter um vínculo muito forte com os pais, é orientada por eles, a terminar a faculdade. Anita graduou-se em Direito não por identificação com o curso, nem por identificação com a profissão, mas, por um consenso familiar. Conforme Berger e Luckmann (1997), a vida familiar geralmente molda a vida moral do indivíduo, influenciando fortemente na formação do caráter de cada um. “Anita-filha-obediente” é uma pessoa que ouve o conselho dos pais. Depois de concluir a faculdade de Direito, Anita segue para São Bernardo do Campo em busca de respostas para suas inquietações, quando decide fazer a faculdade de Jornalismo, a fim de ser foto-jornalista para denunciar as injustiças sociais.

*Fiz faculdade de Direito. Não gostava muito do curso. Achava muito formal. Mas meus pais conseguiram me convencer que a melhor forma era eu terminar. (...) terminei Direito e depois de seis meses fui pra São Bernardo do Campo fazer Jornalismo, que era o curso que eu acreditava ser mais interessante, mais agradável. (...). Uma prática em casa, era a de sempre estar orando. E fui para São Bernardo depois da oração dos meus pais, e de todos nós, com a cara e a coragem. Fui aparecer lá na faculdade de Teologia.*

Anita termina a faculdade de direito na UNIMEP<sup>1</sup> em Piracicaba e vai para São Bernardo do Campo fazer faculdade de Jornalismo. Como não tinha onde morar, Anita se hospeda numa comunidade de moças da faculdade

---

<sup>1</sup> Universidade Metodista de Piracicaba.

de Teologia. Disse que neste período aprende a viver em comunidade porque elas partilham tudo: alimentação, conhecimento e espaço. Anita encontra na convivência com as alunas da Teologia o que não havia encontrado no Direito: respostas para aquilo que a inquietava desde o momento que decidiu “*não fazer barganha com Deus*”.

*Elas (as alunas da Teologia) viviam numa espécie de comunidade... Fizeram uma reunião, me receberam (...) Daí, foi outra experiência muito interessante... como elas viviam numa comunidade, era assim: quem recebia bolsa, ia no Carrefour e comprava as coisas. Eu, que vinha da casa dos meus pais, fazia uma sacola, uma “sacolinha” de compra, e também dividia. Então eu vivia isso. Experimentei o que era viver em comunidade. Onde era tudo, tudo discutido em conjunto. Eu lembro dessas situações e me senti muito, muito bem acolhida mesmo.*

Anita descobre na convivência com as amigas da Teologia o que ela estava procurando há algum tempo. A mudança na situação social de Anita determina um processo contínuo de compreensão de si mesmo. Anita já sabia, desde a adolescência que não queria ser “Anita-metodista-tradicional-conservadora”, mas nesta experiência sabe-se “Anita-metodista-progressista” orientada por uma Teologia que procurava dar respostas as suas inquietações: a Teologia da Libertação aprendida, com as colegas de moradia, alunas da faculdade de Teologia. Segundo Ciampa (1984/1999), a identidade é desenvolvimento do concreto, é metamorfose, e, por isso a pergunta sobre identidade deveria ser: como essa identidade vai se formando e se transformando, como se dá sua concretização? Devido às condições objetivas, as expectativas da sociedade vão sendo internalizadas e a identidade vai sendo construída num constante processo de “vir-a-ser” (CIAMPA1987/2005, p.36).

*Esse período de convivência na faculdade de Teologia me foi bastante rico. Nós morávamos lá na casa de meninas e comentei que a gente vivia comunitariamente. (...) Uma coisa que foi muito*

*importante foi uma grande greve geral no ABC, lá em São Bernardo, especificamente, e o pessoal lá da Teologia falou: “Nós temos que ajudar. O Brasil inteiro vai parar e como é que nós vamos fazer?” Aí pegaram a perua do projeto, encheram e, fomos ver quem é que queria ir lá para o sindicato dos metalúrgicos? Enchemos de alunos lá da faculdade de Teologia, tinha eu e mais outra menina do Jornalismo, (...) Também não era você estar só no culto, era você estar sendo solidário, então vamos ser solidários dessa forma assim.*

Se, como afirma Ciampa (1987/2005), *identidade é identidade de pensar e ser*, a resposta que buscamos é sempre uma resposta vazia, como um salto, pois é metamorfose. A fé de Anita se expressa em ações concretas; *práxis* compreendida como atividade humana real, efetiva e transformadora. *Práxis* que se origina no trabalho humano, na produção material que esclarece a *práxis* social e a história como auto-produção humana. No caso a *práxis* de Anita se expressa na militância com meninos e meninas de rua.

*(...) em São Bernardo do Campo fazendo Jornalismo, em uma das tardes conheci um grupo que trabalhava com meninos de rua. E esse grupo que trabalhava com meninos de rua me chamou bastante a atenção. Acompanhei o grupo que ia levar alimentação na praça dos meninos lá em Rudge Ramos e, tinha uma convivência com os meninos que olhavam carro, vendiam bala, engraxavam sapato ali na redondeza. E eu fiquei impressionada com aquele tipo de trabalho. (...) Comecei a trabalhar lá no projeto Meninos e Meninas de Rua como secretária, pra cuidar da parte administrativa.*

### **3.2. Anita-advogada-militante**

Nesta experiência de morar comunitariamente Anita vai trabalhar com os meninos e meninas de rua. No projeto Meninos e Meninas de Rua, assume uma função na área administrativa. No primeiro dia de trabalho surge um imprevisto.

*(...) no meu primeiro dia de trabalho eu estava sozinha na casa do Projeto, tocou a campainha. Uma senhora chorando, querendo falar com um advogado. Aí tinha um advogado que era voluntário lá no projeto, eu liguei pra ele, expliquei a situação e ele falou: “Olha eu estou sem condição nenhuma...” “Anita, eu não tenho tempo. Encaminha essa senhora pra Assistência Jurídica Gratuita, da OAB<sup>2</sup> de São Bernardo”. Aí eu falei com ele: “Mas escuta Luís (...) você sabe como funciona esse tipo de serviço. Não vai valorizar, vai demorar” Ele disse: “Olha, eu não posso”.*

No imprevisto, ela que já era “Anita-metodista-progressista” se dispõe a viver uma fé-ação, se depara com a demanda de viver naquele momento “Anita-advogada”, o que sempre recusou ser. Este momento é um marco importante na vida de Anita que concretiza ainda mais a “metodista-progressista” ao concretizar também a “advogada-militante”. Na impossibilidade do companheiro “pegar a causa”, Anita se vê frente à possibilidade de externalizar/objetivar a “advogada-militante” que aos poucos vai sendo internalizada/subjetivada. Isso se dá mais uma vez na *práxis* transformadora, no caso, transformadora das ações sociais e da individualidade de Anita.

*Daí eu liguei de novo pro advogado, e disse: “Ô Luís, não sei se você sabe, mas eu sou advogada, tenho OAB, mas não tenho experiência na atuação, ainda mais na área penal (...)” Ele falou: “Tá bom. Se você quiser, eu te acompanho. Você que dá atenção.” **Eu acho que esse é um marco na minha vida.***

É a primeira vez que ela se assume como advogada, mas, na verdade com novo sentido; assume a postura de advogada, descobre que é possível ser advogada sem ser burguesa, é possível ser advogada de uma causa que considera nobre, uma causa que dá sentido à vida: militar por uma causa social, militar a favor dos meninos e meninas de rua.

---

<sup>2</sup> Ordem dos Advogados do Brasil.



*Desliguei o telefone e me veio um pensamento assim: Puxa vida! Eu sou (já era) advogada, já tinha minha OAB, mas tava ali pra fazer Jornalismo. A minha perspectiva de vida, tinha mudado de rumo. É tinha mudado de rumo apesar de eu querer ser foto-jornalista e utilizar as fotos pra denunciar injustiça, essas questões. Aí eu falei: Bom, mas a mulher estava ali na frente, desesperada. Qual era a questão?*

O conflito está posto e instaurado, não é ser foto-jornalista que interessa para Anita, o que interessa é militar, é denunciar, é ser útil à luta a favor da justiça, mas, Anita não consegue enxergar a possibilidade de fazer isso sendo advogada, cuja missão deveria sempre ser a favor da justiça. Frente a uma situação de conflito externo, Anita passa por um conflito interno: ser foto-jornalista ou ser advogada-militante? Aqui vemos como a metamorfose de “Anita-metodista-tradicional” para “Anita-metodista-progressita” ajuda na possibilidade da construção de uma personagem diferenciada de advogada. Como advogada, Anita recusa a se igualar estereotipadamente aos demais; como “advogada-militante” busca se diferenciar da maioria, se igualando aos colegas, também militantes “metodistas-progressistas”, metamorfoseando-se em “Anita-advogada-militante”, superando o conflito que vivia.

No projeto Meninos e Meninas de Rua, Anita torna-se “advogada-militante” orientada pela Teologia da Libertação. É aí que Anita atribui um outro sentido para o ‘ser advogada’. Anita vai visitar a casa do seu primeiro cliente:

*(...) eu vi um barraco pequeno (...) ficava numa descida em um barranco, tinha uma cama de casal, um fogão velho e um esgoto passava por dentro do barraco. E daí aquilo me chocou. E pensei, mas se fosse eu, também não ia ficar nesse lugar (...) Eram vários filhos, o pai alcoólatra, a mãe que tinha que cuidar de tudo. Aí eu fui percebendo o quê levava essas crianças pra rua. Ah! na verdade, a praça lá do Rudge era muito mais bonita e mais agradável que a casa deles. (...) Eu fui descobrindo um mundo que eu não tinha acesso antes. Eu falo que é um mundo de muita dor. Ir para cadeia (...) E fui acompanhando o caso do Ronaldo. Só que isso começou a aumentar a demanda dessa vida.*

A metamorfose está sempre acontecendo,

*(...) a realidade sempre é movimento, é transformação. Quando um momento biográfico é focalizado não o é para afirmar que só aí a metamorfose está se dando; é apenas um recurso para lançar mais luz num episódio onde é mais visível o que se está afirmando (CIAMPA, 1987/1998, p. 141).*

Anita não se contenta em ficar no projeto sem ir pra rua ter um contato efetivo com as crianças e adolescentes; *“chegou um momento lá no projeto que eu falei: ‘Olha, eu não quero ser/fazer parte da administração. Eu quero ser educadora de rua’. Isso, depois do que eu já tinha vivido, de ter sentido Deus falando comigo (...) agora quero estar mais próxima disso”.*

A militância da Anita-advogada se expressa não só no “ir para a cadeia”, “ir ao fórum”, voltar para o projeto e fazer o papel de secretária, mas se concretiza, principalmente, na necessidade de um contato mais efetivo com os meninos e meninas na rua.

*(...) Eu queria estar perto das crianças. A Maristela (uma companheira do projeto) falou: ‘Ok, tudo bem. Vai e coloca isso para o grupo. O grupo vai decidir se você fica no administrativo ou se você vai pra rua. Deixe que ela vá. A rua, ela é seletiva’ (...). Fiquei só eu e a tia Lurdes. A gente entrava naquela praça (...) teve uma vez que os “bate-pau” fizeram um tipo de um corredor polonês. Tinha uns quatro de cada lado. E pra gente entrar aonde a gente tinha que ir, só se passasse no meio. Passava no meio. Quem segurou o projeto foram as mulheres (Anita e Tia Lurdes), porque os homens foram ameaçados, e saíram.*

Ser advogada e secretária do projeto não dá conta de sua militância, pois a rua é o *locus* desta militância.

*E eu comecei a fazer o trabalho não só como advogada, muito menos inicialmente como advogada. Mas, como educadora de rua e com essa perspectiva da defesa de direitos. Daí eu fui perceber. Nossa! Eu fiz Direito, era um período em que estava se discutindo a recém aprovada Constituição Federal, estava se discutindo o Estatuto da Criança e do Adolescente. Uma modificação da proposta de diferentes legislações. E o ABC fervilhava de coisas, de discussões, e organização, e de justiceiro. Tudo acontecia lá. E daí eu fui percebendo que eu poderia utilizar o conhecimento acadêmico que eu resistira tanto em aprender, para colaborar com esse grupo específico da sociedade. (...) Isso me encanta.*

Anita se embrenha de tal forma na militância que se identifica com os meninos de rua, se diz “Anita-menina-de-rua”. Afasta-se da igreja, pois na igreja não há espaço pra meninos e meninas de rua. Anita fica indignada com o poder público, com as injustiças, com a corrupção; se identifica com aqueles para os quais milita, momento de sentir-se um pouco menina de rua, de contestar, de se posicionar frente à miséria e as injustiças sociais. Na metamorfose de sua identidade de religiosa, “Anita-metodista” afasta-se da igreja, pois os seus “iguais” na igreja vivem na mediocridade, fazendo de conta que estes problemas não existem. A única forma que Anita encontra de contestar a política de identidade hegemônica da igreja é se afastando desta.

*(...) eu vi muito o poder público ignorar essas situações (...) eu vi os que eram mortos, que foi muito difícil pra mim (...) também, imaginar... imaginar!? Ver, assistir, crianças baleadas (que eram impulsionadas primeiramente por sua necessidade básica de comer), de viver, de estudar. E daí elas eram mortas. Isso mexeu muito comigo. Aí eu falo que então foi a minha fase de virar um pouco de menina de rua. Porque daí você contesta. Você se posiciona. Daí você se afasta da igreja porque ali tá a mediocridade, fazendo de conta que essas coisas não existem.*

Anita descobre uma Teologia que não conhecia: a Teologia da Libertação. As meninas, com quem mora e com quem milita, estudam, discutem e vivenciam a Teologia da Libertação. Anita acaba tendo um contato mais direto com alguns teólogos da libertação, entre eles Rubem Alves e Leonardo Boff. Vai absorvendo as informações da Teologia da Libertação, e descobre que seus conflitos em relação à Teologia tradicional surgem por ter uma forma de pensar diferente, que se identifica com a Teologia da Libertação.

*Acho que eu fazia um pouco de Teologia por osmose. Acabei conhecendo um pouco dos livros, pegava algumas instruções, até no meu trabalho de Jornalismo. Acabei utilizando alguns livros de Rubem Alves. Então tinha essa questão (na faculdade de Teologia) eu estava em todas as celebrações e encontros (...) eu estava discutindo (...) na verdade eu estava aprendendo, observando e participando.*

O sentido do exercício da profissão que Anita negava é resignificado a partir da militância. Mas essa militância necessita de informação, de respaldo teórico e, Anita encontra este respaldo teórico na Teologia da libertação. Orientada pela Teologia da Libertação, Anita vai transformando-se em “advogada-militante”, integrando teoria e prática em sua *práxis*.

*E assim que necessário (...) eu brinco que eu me transformava em advogada (...) E o sapato, blazer, ía fazer visita da delegacia para o Fórum.*

A partir daí “eu fui trabalhar na prefeitura no serviço de defesa dos direitos humanos”; Anita participa da fundação do CEDECA (Centro de Defesa da Criança e do Adolescente) “o CEDECA começou com uma idéia que surge do próprio projeto Meninos e Meninas de Rua”, participa de fóruns de discussão sobre direitos de criança e adolescente. “O projeto emprestou um espaço, uma sala, pra que a gente tivesse lá utilizando. Na verdade, acho que eu nunca saí do projeto. Eu sei que quando vou pra lá, eu me sinto parte ainda”.

*(...) nós tínhamos uma atuação jurídica de casos exemplares de extermínio de crianças e adolescentes. Alguns casos que tinham maior destaque eram preparados pela Ofélia, por toda equipe, a Ofélia era jornalista, pra serem divulgados como modelo, como exemplo. Então a gente escrevia sobre Conselho de Direitos, Conselhos Tutelares (...) e era um processo ainda de gestação disso na sociedade. E na região do grande ABC, nas sete cidades, a discussão sobre formação de conselhos de direitos e de conselhos tutelares fomos nós que puxamos.*

Ao mesmo tempo em que Anita se identifica e se sente parte do projeto meninos e meninas de rua, expande sua militância a outras instâncias de um mesmo setor - direito e defesa de crianças e adolescentes. Anita torna-se uma das fundadoras do CEDECA, articula eventos e discussões na região do ABC, torna-se personagem chave e de destaque na questão da divulgação e operacionalização do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

*Então ficava uma relação assim, ao mesmo tempo assessorar na formação e de fiscalizar. Fizemos publicações, tivemos contato com gente do ministério público do judiciário. O CEDECA fez dois cursos de extensão universitária pra capacitar profissionais. Nós trazíamos isso tudo financiado pelo UNICEF e CBIA. Trazíamos profissionais do direito de vários cantos do país para ministrarem esses cursos. Fizemos um encontro regional de juízes e promotores, da infância e juventude. Foi um momento histórico porque eles falavam como se (consegue reunir) reúne juízes e promotores?*

Na militância, Anita vivencia a possibilidade de ser agente de transformação social.

*(...) assim fui exercendo aquilo que eu acreditava, ou seja, poder ser um agente de transformação (...) na verdade nada foi programado. Eu vou dizer pra você porque as coisas na minha vida acontecem assim, muito, muito sem programação. E depois eu fui ser*

*conselheira tutelar. Então já tinha sido educadora de rua, depois fui um período, advogada específica de criança e adolescente. Atuei no centro de defesa, seja como presidente. Bom na verdade você fazia tudo, tipo articuladora, advogada e, nós conseguimos instalar o primeiro conselho tutelar. Assim, volto pra fazer o exercício do Direito com crianças e adolescentes.*

O que vemos na história de Anita é metamorfose em direção à emancipação, ou, como dissemos anteriormente, “o que se pretende é deixar claro que identidade é sempre processo de metamorfose, cujo sentido precisa ser compreendido sempre como emancipatório (ou não) e que sua concretização se dá sempre como ação política (explícita ou não)” (CIAMPA, 2003, p.2).

*E como conselheira tutelar pude ver que algumas coisas nem no setor público teria solução. Daí, nessa hora, eu recorria a Deus. Lembro de um caso dos justiceiros lá do parque (...) Como é que você vai fazer? É, você podia denunciar, mas é um matador no bairro – quem irá proteger a família? Lembro que nesses momentos eu entrava no banheiro do Conselho Tutelar, para ajoelhar, chorar e pedir piedade. Pra Deus ter piedade. E de me dar força pra continuar.*

Na fé Anita encontra forças para a militância, pois na sua nova fé (progressista) a militância se expressa como ação concreta do que aprendeu na Teologia da Libertação. Como dissemos anteriormente, a Teologia da Libertação tem como foco a transformação social fundamentada pela *práxis* marxista.

Atualmente Anita é professora da UNIMEP em Piracicaba, onde tem um projeto de extensão, que visa trabalhar com os alunos de Direito, o atendimento a crianças, meninos e meninas de rua, comunidades carentes - levar seus alunos (futuros advogados) para a favela, ou seja, lugares onde eles

jamais teriam entrado ou nunca pensaram em entrar, mostrando a possibilidade de uma outra política de identidade na prática profissional de advogados, concretamente comprometidos com a justiça.

*(...) semestre passado eu levei a minha turma da noite pra um bairro aqui, considerado perigoso, que é o Bosque do Lenheiro, pra que eles conhecessem como é uma associação de moradores se organizando para garantia do seu direito de habitação, de moradia. Então, alguns alunos, quando eu fiz essa proposta, eles ficaram aterrorizados. Falaram assim: “Imagina professora, dizem que lá eles amarram os carteiros pra matar um de cada vez” (...) Então você vai esclarecendo, na medida em que eles vão participando da comunidade e atendendo os casos específicos do bairro. A convivência, ela traz transformações.*

Como diz Ciampa (1987/1998), à medida que vai ocorrendo transformação na identidade, ocorre também transformação na consciência bem como na atividade.

*(...) eles começaram a modificar (...) são alunos do 9º. e 10º. semestres que passam a ter uma outra visão do Direito com esse confronto. Tem um embasamento teórico, tem uma visão prática, progressista, complexa da vida humana. Então é isso que eu acredito pelo menos isso vai auxiliando nessa proposta - que é você estar gerando pessoas que acreditam nessa proposta, que podem ser instrumentos de transformação. Eu digo a eles que não precisa ser militante. Eles precisam ser profissionais com competência e compromisso. Em questões pequenas, na atuação deles como advogados/as, como promotores/as. Porque o que percebo nesse grupo de alunos, é um descrédito da utilização do próprio Direito.*

Na época em que Anita fazia faculdade ninguém a levou a esses lugares e por isso não encontrava sentido em ser advogada. Hoje ela proporciona aos seus alunos a experiência de ter uma formação voltada para a

opção pelos oprimidos, pelos empobrecidos e de defesa dessas pessoas que estão carentes, além de estarem carentes de casa, comida, estudo, cultura, informação, formação, estão carentes de alguém que os ajudem na defesa de seus direitos. Anita milita atualmente via universidade com os estagiários, especificamente neste projeto de extensão. Na *práxis* confronta a teoria com sua prática, o que lhe dá autoridade e crédito perante os seus alunos.

*(...) Discuto com eles que a legislação é um referencial. Ela vai ser um instrumento que você deve utilizar pra fazer com que aconteça, pra fazer com que a realidade possa alterar. Principalmente saber quando eles me dizem: “Ah, professora, isso é utopia! Isso não acontece. Isso não existe”. Aí eu tenho a minha prática. Tenho a minha experiência. Que eu venho e passo pra eles: “Olha, possível é”. (...) eu fico muito feliz de acreditar que eu to contribuindo. De levar para eles aquilo que a gente acredita, só que dentro da versão ou da linha que eles podem atuar. E daí eu digo pra eles: “Vocês não precisam ser militantes”. Se forem, tudo bem.*

Anita milita em grupo comunitariamente, no trabalho dela que é um projeto de extensão inovador. Traz isso desde a convivência na Teologia, e faz disso uma opção de vida até na vivência cotidiana em sua própria casa, onde ela mora com os filhos com o companheiro, com a empregada que cuida dos filhos (que é a segunda mãe dos filhos) e com o amigo que veio de fora para estudar.

### **3.3. Anita-mulher-mãe-de-família**

No projeto Meninos e Meninas de Rua, Anita conhece o homem, ex-menino de rua, também educador, com quem se casa.

*(...) Conheci o Adalberto. O Adalberto é o meu avesso. Sempre foi. O Adalberto teve uma vivência de menino de rua, mas com base familiar, porque ele engraxou, e sustentou a família dele nessas*



*condições. Quando adolescente, jovem, foi punk. Então era um espaço de rebeldia. E, após a morte da filha dele, ele entra no projeto pra fazer parte, pra fazer um trabalho. Achei o Adalberto interessante, muito inteligente, muito questionador (...) acabamos ficando juntos (...) depois rolou um namoro. Depois de certo tempo, seis meses (...) eu rapidinho articulei um lugar e nós fomos viver juntos, os dois. Muito conflito no início, porque nossa formação familiar e social era muito diferente, mas ao mesmo tempo, a gente foi se descobrindo muito companheiro um do outro. Eu falo que o Adalberto foi mais do que meu marido ou meu companheiro. No sentido de homem e mulher, ele foi realmente meu companheiro de luta.*

O envolvimento de Anita com a militância é tão forte que até na hora de constituir uma nova família, ela encontra no meio dos meninos de rua, a pessoa adequada para ser seu companheiro – pois o ideal de homem não é só ser companheiro no sentido do matrimônio, mas é também um companheiro no sentido de militância, de objetivo de vida, de luta. Com ele, Anita teve dois filhos. Uma menina e um menino.

*Tornar-me mãe (...) a Marcela veio muito bem planejada, muito querida. Fiquei super feliz que vinha a menina. As questões das mulheres também sempre fizeram parte da minha formação, de discussão. Então, pra mim, receber uma menina ia ser muito especial, trabalhava dentro desses espaços, mas com a vinda da Marcela eu comecei reservar um tempo a mais para cuidar dela. Ela nasceu e com sete meses foi para creche - período integral. O trabalho nosso era quase 24 horas. Mas com a Marcela foi menos (...).*

Anita e seu companheiro, durante a militância, continuam estudando: fazem mestrado. Daí a necessidade de partirem para uma militância em uma outra dimensão que é a dimensão educadora. Eles vão para a Universidade: ela como advogada, professora de Direito, ainda militando na causa. Em Piracicaba, Anita (re)experiencia a possibilidade de viver

comunitariamente. Experiência vivida anteriormente na faculdade de Teologia em São Bernardo do Campo.

*Eu moro aqui em Piracicaba. Moro eu e as crianças, com meu namorado. O Renato, que é um amigo meu, veio pra cá pra fazer mestrado, então arrumamos um espaço pra ele ficar aqui. A Jandira, que é a minha secretária. É, mas é mais do que isso. Viaja com a gente, passeia, é a segunda mãe do Tiago. (...) Então, eu acho que tem sido um pouco daquilo que eu vivi. E acho que também o pessoal que vive aqui tem essa formação também e acho que isso é muito bom para as crianças também. O Léo tem formação Batista, a Jandira veio da Assembléia de Deus e o Renato é Metodista, hoje todos estão meio “afastados” das instituições religiosas, mas o aprendizado é interno e permanece.*

Todos em sua casa são religiosos, porém afastados das respectivas instituições religiosas. Assim, Anita estabelece uma relação com a igreja que é diferente da que estabelecia na época da formação tradicional, hoje está amadurecida o suficiente até para dar outros rumos para sua fé.

*Ah! Vou à igreja, teve um período de questionamento (...) da desigualdade, em que você fica mais rebelde. E me afastei um pouco da igreja. Da instituição. Mas sempre dentro dessa perspectiva de que onde há um confronto em que eu me vejo, sem uma solução eu dobro o joelho e falo: “Olha, me orienta”. Eu ainda permaneço com essa perspectiva. Quero ser um instrumento de transformação. E assim tem acontecido. Essas coisas que tenho na formação.*

A fé de Anita está muito vinculada a uma *práxis*, a um projeto de vida, mais do que a uma mística ou uma transcendência. Ela se afasta um pouco da igreja. Mas ela retoma a frequência à escola dominical porque acha que aquele lugar de quando ela era criança que lhe ensinou valores e

princípios, é importante para os filhos. Ela volta a freqüentar a escola dominical para levar os filhos.

Anita não quer tolher os filhos dessa experiência que ela teve na infância; é uma mãe que ensina os filhos a viver em comunidade, os filhos conhecem sua militância, porque nasceram nessa militância, filhos de uma “advogada-militante” e de um ex-menino de rua, também militante, mas acha que não tem o direito de tolher as crianças da experiência que ela teve na igreja.

*E hoje meus filhos, Tiago com seis anos, Marcela com 11 (...) temos freqüentado todo domingo a Escola Dominical. É nessas coisas que eu acredito: a fé, a participação enquanto sujeito no coletivo, eu passo isso muito pra eles. E fico muito feliz quando eu vejo a Marcela levar um projeto pra escola, de cuidado com o meio ambiente. Então, ela chama as amigas e vai levar isso pra coordenação pedagógica. O Tiago tem as preocupações dele com os animais, sempre solidário. Sempre amigo. Então, é gostoso você ver nos filhos isso que a gente pôde receber também. E, eu espero que eles possam estar influenciando também os outros (...) na igreja. Eu tenho ido pra Escola Dominical, participado da comunidade.*

A convivência com o diferente, com o outro sempre fez parte da militância de Anita. Atualmente, além de ser professora de Direito na Unimep, também é professora de ensino religioso num colégio de classe média em Piracicaba, o Colégio Piracicabano. “Anita-professora-de-ensino-religioso” diz ser este um exercício de convivência com um grupo de crianças e adolescentes diferentes daqueles pelos quais militou e milita até então.

*Hoje eu estou fazendo um exercício de convivência com o diferente. Eu também trabalho com as crianças e com os adolescentes no colégio (Piracicabano), onde eu dou aulas de ensino religioso. Você tem que respeitar o outro, a convivência, a diversidade no mesmo espaço. E eu tenho feito esse exercício.*

Na Igreja de Piracicaba, “Anita-metodista” re-encontra grandes líderes da Teologia da Libertação. Na igreja, “Anita-metodista-progressista-advogada-militante” re-encontra espaço de discussão e reflexão da Teologia que alimenta sua fé e sua prática.

*Então, na igreja central daqui de Piracicaba... Congrega ali, um grupo de pessoas que anos atrás foram grandes lideranças também dessa questão da Teologia da Libertação... nesses espaços da igreja que eu tenho freqüentado ... eu posso discutir essas questões também com outras pessoas. Em São Bernardo, que também fazia parte muita gente com uma visão mais aberta da questão da religiosidade, aberta no sentido assim, progressista. Então eu, mesmo assim em meio as dificuldades, o que eu tenho feito é o exercício dessa convivência com o diferente.*

### 3.4. Conclusão Parcial

Podemos considerar que Anita percorre um caminho emancipatório, supera a Teologia tradicional conservadora que se propõe a resolver problemas coletivos no âmbito individual. Segundo Reboredo (1995), tentar resolver problemas coletivos no âmbito individual é no mínimo reproduzir uma ideologia capitalista, perversa e desumana. No processo de busca de uma ideologia que seja mais social, mais humana, Anita percorre vários caminhos encontrando na Teologia da Libertação e na militância com meninos de rua essa singularidade, que é enxergar problemas sociais na coletividade, e, militar para que esses problemas sejam resolvidos no âmbito dessa coletividade.

Isso demonstra uma identidade em processo emancipatório tanto no sentido da identidade pessoal quanto coletiva. Anita vive essa dimensão tanto na própria casa, quanto no trabalho. A inserção de Anita na comunidade se dá hoje via universidade, passando essa visão para os alunos e se inserindo juntamente com eles nas periferias, vivenciando uma prática libertária (ou

*práxis* libertadora). Hoje Anita não só vivencia esta identidade libertária, como também socializa, no projeto de extensão na Unimep, essa nova forma de ser advogada (advogada-militante) que ela não tinha na época da faculdade de Direito.

## Capítulo 04

---

### Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Luiz Carlos

*“Comecei a perceber que a pobreza era uma coisa comum. Que a pobreza não era um castigo que Deus tinha mandado só pra minha família.”  
(Luiz Carlos)*

#### 4.1. “Luiz Carlos-filho” e a fé na família

*Eu sou filho de uma família metodista. De uma família grande e pobre. Meus pais, sem muita informação, verdadeiros retirantes (...). Meu pai era trabalhador rural, minha mãe o acompanhava... para onde ele fosse e aonde tinha serviço, ele ia. Ele carregava os filhos (...) para trabalhar.*

Luiz Carlos nasceu numa família pobre e metodista, devido à pobreza a família se torna nômade à procura de trabalho. Seu pai anda por vários estados do país à procura de trabalho e leva consigo a esposa e os filhos. Luiz Carlos vincula sua identidade à forma de ser de sua família - retirante à procura de trabalho. Somente aos nove anos de idade é que Luiz Carlos começa a ter consciência de tudo isso.

*(...) com oito ou nove anos, nós mudamos para Emilianópolis - eu acho que passei a ter um pouco mais de ciência da minha infância.*

“Luiz Carlos-retirante” lembra de sua vida, suas mudanças e trajetórias - a profissão do pai é um dado presente em sua memória. A socialização e o tornar-se homem se dá no seio da família. O processo de tornar-se humano pode ser considerado como uma primeira emancipação, porém, segundo Habermas (1988/2002), a emancipação pode ser prejudicada pela violência, pela coerção, desumanizando o que deveria tornar-se humano. Luiz Carlos, em função dessa violência imposta pela pobreza, faz reposição da personagem “Luiz Carlos-pobre”. É nesse momento, nesse contexto, que Luiz Carlos reporta-se à igreja. Ela aparece como um modelo do “jeito de ser”, elemento da identidade de “Luiz Carlos-religioso-protestante”. A igreja tem papel importante na socialização de “Luiz Carlos-menino”: é o primeiro *locus*, juntamente com a família, com que ele se relaciona, que fica marcado na sua memória, na sua história.

*Aí, a partir desta fase da minha vida que eu lembro do meu contato com a igreja, como membro, das minhas participações na Escola Dominical. Lembro de como era o formato da igreja, as músicas que cantavam, o tipo de liturgia que era usada. É o que eu trago na memória, em termos de protestantismo no Brasil é nessa fase da minha vida. **Tanto que não consigo me desvencilhar desse jeito protestante de ser**, devido a esse meu contato com essa igreja neste período. A minha mãe participava muito da igreja. Meu pai (...) ia à igreja quando tinha vontade.(...).*

Nesse momento a igreja e a pobreza misturam-se na história de “Luiz Carlos-metodista-pobre”... Privações, fome e a convivência com uma igreja cujos membros, na maioria, são de classe social diferente.

*(...) meu contato com esse mundo (...) Ficou mais consciente nesse período, 1970, tenho que ressaltar que sempre, a pobreza, sempre nos acompanhou de perto. Sempre. O fato de sermos lavradores (...) tinha o período de entressafra que nós sofriamos muito. Privações de alimentos, privações de vestimenta, tanto que meus irmãos não estudaram.*

Pobreza e privações são constantes na vida e na família de “Luiz Carlos-metodista-pobre”, o que fez com que seus irmãos não estudassem. São nove os filhos, que trabalhavam com o pai. Aquela situação de ter que trabalhar fez com que eles tivessem que optar: ou trabalhar ou estudar.

*Somos nove. Sou o único que conseguiu estudar, concluí alguns cursos (...) Devido às andanças, e à necessidade de se usar as crianças para trabalhar na lavoura. (...) com onze anos eu me matriculei no 1º. ano primário. Não estudava até os onze anos (...) Minha mãe ficou cega e minha irmã foi trabalhar fora (...) eu acabei estudando e cozinhando. Nós participávamos da igreja metodista de Álvares Machado. Só, aí, já por volta dos 13, 14 anos..., aí a igreja começou a me incomodar.*

Na história de Luiz Carlos e sua família, o trabalho que deveria ser elemento constituinte de humanização torna-se elemento de desumanização. Segundo Ciampa,

*O trabalho, que é humanização, inverte-se em desumanização, pela divisão (ir)racional do trabalho em manual e intelectual. O interesse da razão é a identidade da prática e da teoria; o interesse pela libertação da coerção; interesse (prático) pela transformação do sistema social, interesse (teórico)*



*pela clarificação da situação que se constitui nas condições em que vivemos. (1987/2005, p.216).*

A contradição do sistema foi internalizada por “Luiz Carlos-metodista-pobre”. A igreja começa a incomodar “Luiz Carlos-metodista-pobre”: parecia ser incompatível a condição de ser pobre e metodista ao mesmo tempo. O *locus* social de Luiz Carlos e sua família era incompatível com o *locus* social dos outros metodistas. Além disso, Luiz Carlos tem uma mãe doente e uma irmã que trabalha fora, e isso coloca Luiz Carlos na condição de “pobre-cuidador-da-casa”(cozinheiro). Diante de tanta miséria e dificuldade, “Luiz Carlos-pobre-cuidador-da-casa”(cozinheiro) e sua família vão procurar os parentes de Ribeirão Preto. Parecia ser a única esperança, a única alternativa que viam naquele momento de tanta dificuldade.

*De repente meus irmãos falaram: ‘oh, temos parentes em Ribeirão Preto, a gente não vai sair dessa vida senão procurarmos ficar perto do parentesco, lá da ‘parentada’, pra conseguir arribar’. Aí, resolvemos... resolvemos nada. Eu não resolvia nada, eu só seguia os mais velhos. Eles resolveram mudar para Ribeirão Preto, quando a coisa estava no limbo mesmo. A coisa já estava de ferir a dignidade. Aí nós mudamos para Ribeirão Preto. Foi um alívio fantástico.*

Em Ribeirão Preto, Luiz Carlos e sua família vão para uma igreja metodista cujos membros, na maioria, são de classe social igual. A partir daí Luiz Carlos une forças com os demais membros da igreja e começa militar. A militância e a nova forma de ser metodista, a nova fé que Luiz Carlos encontra na Teologia da Libertação acaba afastando-o da família...

(...) eu acabei me distanciando dos meus irmãos. É uma coisa meio estranha, porque não é só um distanciamento espacial. É um distanciamento causado pelo discurso. De repente, quando eu comecei a me envolver com questões políticas, questões teológicas (...). O discurso teológico,

progressista, e eu me envolvendo muito (...) as poucas reuniões familiares que eu participava, meu discurso era completamente diferente. Não era o fato de não ir: “Ah! Mas você não vem mais na minha casa!”. Também espacial, mas as poucas vezes que eu me envolvia com a família, meu discurso era silenciado ou não encontrava eco. Questões corriqueiras, familiares começaram a não me interessar mais. Mesmo porque você começa a querer resolver problema do mundo e esquece que às vezes há problemas simples para serem resolvidos. E os familiares sentem isso. (...) Então essa questão do discurso te afasta das pessoas.

Essa é uma situação importante a ser observada na vida dos militantes – Luiz Carlos, Maria Olga e Ernesto vivem a mesma situação de distanciamento por incompatibilidade de associarem a militância com a família. Parece impossível conciliar família (interesses particulares) com militância (interesses públicos), impossibilitando dar lugar ao individual.

#### 4.2. Luiz Carlos e a Teologia da Libertação

Luiz Carlos traz consigo, durante muito tempo, um conflito com a igreja: ele e sua família eram pobres fazendo parte de uma igreja de classe média; eram “*discriminados*” por serem pobres, estabelecendo numa relação conflituosa com a igreja que, conseqüentemente, o faz ter uma relação também conflituosa com Deus. As pessoas da igreja olhavam para eles de forma diferente.

*Aquela igreja que eu admirava, idealizava, que era um referencial pra mim, na minha primeira infância, começou a me incomodar. O choque, porque **nós mudamos para uma cidade, mas a pobreza veio junto. Nós saímos de uma área rural pobre para uma área urbana pobre.** E o meu relacionamento com a igreja começou a atrapalhar porque aquele preconceito contra pobre, na igreja metodista, começou (...) eu comecei a perceber aqueles*

*preconceitos contra pobreza, aqueles preconceitos contra isso tudo, a vida que eu não conseguia ter. Minha relação com a igreja começou a mudar. Aquele carinho que eu tinha por aquela igreja, já não tinha mais.*

Em Ribeirão Preto, “Luiz Carlos-metodista-pobre” e sua família vão para uma igreja metodista composta de gente pobre. Nesta comunidade descobre que os metodistas são iguais a ele e sua família e, que ser pobre não é um castigo de Deus, não era um defeito - ser pobre era uma questão social. “Luiz Carlos-metodista-pobre” se une aos metodistas desta nova comunidade para militar contra a pobreza, contra a desigualdade social; não encara mais a pobreza como doença. Na relação do indivíduo com outras pessoas, as ‘identidades’ vão sendo re-postas e a cada re-posição, devido a outras condições objetivas, novos significados vão sendo dados e internalizados (CIAMPA, 1987/2005). Pela primeira vez ser metodista era uma situação de identificação... Antes, Luiz Carlos era um metodista que não se sentia pertencente à comunidade – não havia sentimento de pertença por não haver identificação. Em Ribeirão Preto Luiz Carlos se identifica com a comunidade e se anima<sup>1</sup>.

A compreensão da identidade individual aplica-se também a compreensão dos grupos. A identidade coletiva, que como a identidade individual é uma construção histórica que se dá a partir de uma relação dialética que ocorre em um determinado tempo/espaco entre indivíduos ou grupos que organizam sua vida cotidiana em torno de atividades semelhantes, tem como base um conjunto de valores compartilhados (CIAMPA, 1987/2005).

*Quando eu venho para Ribeirão (...) a gente vem morar num bairro bastante pobre (...) eu comecei a perceber que a pobreza era uma coisa comum. Que a pobreza não era um castigo que Deus tinha mandado só pra minha família. Que nós vivíamos*

---

<sup>1</sup> Luiz Carlos ao se identificar com a comunidade progressista parte para a militância, sua família se identifica com a comunidade, porém não parte para a militância – isso não a exclui do seio da igreja, nem a torna tradicional-conservadora.

*num bairro pobre, que as pessoas estavam se virando. E, o interessante é que me deu uma alegria fantástica, que eu comecei a participar numa igreja muito pobre. Eu comecei a perceber que as pessoas tinham a mesma fala que a minha. Que as pessoas passavam pelas mesmas privações. Que as pessoas lutavam pelas mesmas coisas. Que as pessoas lutavam por salário. Que a igreja era composta de pedreiros. Que a igreja era composta de lavadeiras (...) eu me senti em casa e a minha família também. Parece que meus irmãos passaram a viver mais juntos. E... o autoritarismo por parte do meu pai diminuiu muito, a minha mãe, fazendo um tratamento voltou a enxergar. E eu pude continuar o meu estudo (...) foi interessante que eu me acertei comigo mesmo.*

A mudança da situação social, a mudança na história de vida e nas relações sociais, determinam um processo contínuo na compreensão de si mesmo, mostrando-nos uma identidade como processo contínuo de representações, tanto como representante quanto como coisa representada (Cf. CIAMPA, 1987/2005). Diversas mudanças foram acontecendo com Luiz Carlos, principalmente no que diz respeito à sua própria concepção de mundo e da vida.

A igreja que Luiz Carlos conheceu em Ribeirão Preto era orientada por uma Teologia que se diferenciava da Teologia tradicional – “a Teologia da Libertação” – e esta é que dava respostas para a situação de pobreza e miséria daquela comunidade religiosa. O conflito que Luiz Carlos tinha com a igreja vinha da oposição a uma Teologia tradicional, conservadora. Nessa nova comunidade, orientada pela Teologia da Libertação, ele começa a entender que existe uma ala da igreja que faz opção pelos pobres, ou uma fé que faz opção pelos pobres. E ele adere a esse movimento e inicia a militância tornando-se “Luiz Carlos-militante-metodista-progressista”.

*Muito cedo, com quinze anos eu era presidente da sociedade dos juvenis. (...) E aí, por volta de 1982 eu comecei a perceber que algumas discussões que se fazia na igreja eram sobre a ditadura militar. Eu*

*tenho um primo que cursou a faculdade de Teologia (...) ele ficava nas férias pra cá (...) com um discurso mais progressista que estava muito presente na faculdade de Teologia. (...) Discutindo a questão da autoridade na igreja, fazendo alusões ao regime militar. Aí, eu comecei a me empolgar. Comecei a perceber, mas o que é isso?*

“Luiz Carlos-militante-metodista-progressista” milita em duas instâncias: 1) dentro da igreja pela Teologia da Libertação (divulgação e propagação) e 2) fora da igreja em movimentos populares (orientado pela Teologia da Libertação), tais como asilos, MST<sup>2</sup> e outros movimentos populares. Juntamente com o grupo de jovens que participava da militância, Luiz Carlos assume a liderança da igreja e da federação de jovens, fazendo o trabalho de divulgação do projeto “Agentes da Missão” (*Plano para a Vida e Missão da Igreja*), militando na implementação do movimento “Dons e Ministérios” – esse movimento se propõe a transformar a igreja difundindo uma outra forma de ser orientada pela Teologia da Libertação, a partir do referencial marxista voltar-se para as populações carentes.

*Existia uma outra igreja que não era aquela que eu tinha idealizado na minha infância. E existia uma igreja em conflito.*

Aos poucos Luiz Carlos vai se distanciando da igreja em função da militância... A militância fala mais alto e a igreja vai perdendo sentido.

*Em 1982 o PT (Partido dos Trabalhadores) foi organizado aqui (Ribeirão Preto), e meu irmão Simeu me chamou pra fundação do partido. Lembro-me que tinha uma garotada, uns jovens cabeludos que queriam fazer revolução armada. Fui perdendo o encanto pela igreja, fui ficando fora da igreja metodista, larguei! Fui cuidar da vida (...) meu contato com a igreja, meu contato com religiosidade foi ao zero. Toda aquela minha vida muito ligada à*

---

<sup>2</sup> Movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra.

*igreja recebeu um corte, eu parei dos meus 22 anos até meus 26 anos (...) Foi uma fase de crítica à igreja, não era uma crítica muito clara. Eu não sabia exatamente o que eu estava criticando. Eu sabia que tanto na questão moral quanto na questão política e na questão teológica, existia alguma coisa errada e eu não sabia detectar o que estava acontecendo. E o conflito se instaurou e eu larguei a igreja. Eu larguei me afastei.*

Vemos aqui a tensão entre o individual e o coletivo, o público e o privado – a questão moral e a questão política não se conciliavam. “Luiz Carlos-insatisfeito-com-a-igreja” deixa a instituição (antes tinha o conflito de fazer parte de uma igreja de classe média, sendo ele e sua família pobres). Quando Luiz Carlos encontra uma igreja formada de pessoas pobres como ele, aprende a militar contra a pobreza, e logo em seguida surge um conflito com essa mesma igreja segundo “Luiz Carlos-insatisfeito-com-a-igreja” quando ele opta pela militância, percebe que havia algo errado e que ele ainda não sabia o que era.

*Em 1984 resolvemos - eu e meus irmãos - comprar uma gleba de terra no Acre. Eu tinha parado de estudar. Eu terminei o 1º colegial e não queria estudar também. Foi uma fase que eu não queria nada. Larguei. Eu queria cuidar da vida. Foi uma fase de extremo individualismo. Fomos para o Acre, mas a experiência de comprar terra, não deu certo, a coisa não era bem assim (...) nós tínhamos entrado numa tremenda roubada. E meus irmãos disseram: “Isso aqui é puro golpe. É o governo militar. Nós caímos numa roubada”.*

Luiz Carlos vai embora para o Acre na tentativa de encontrar um novo rumo pra sua vida - volta a ser retirante. “Luiz Carlos-retirante” volta para o campo na esperança de “arrumar a vida”. Num momento anterior, a solução dos problemas estava na cidade, agora, a solução volta para o campo. Mas, a experiência do campo não deu certo novamente. Inviabilizada a tentativa de ser feliz no campo, “Luiz Carlos-retirante” e seus irmãos vão para uma cidade no

interior do Acre trabalhar numa grande empresa, com a expectativa de arrumar a vida, e, mais uma vez sai do campo para a zona urbana. A idéia agora era ser funcionário de uma grande empresa e nesse lugar “Luiz Carlos-urbano” se depara com a exploração e o sofrimento. Isso o faz tomar uma atitude...

*Aí nós fomos trabalhar numa empresa chamada Mendes Júnior. Eu comecei a perceber que a exploração era muito grande. Meu irmão e eu acabamos liderando uma greve na empresa. Paralisamos todas as obras da empresa. Toda frente de trabalho de Rio Branco até a cidade boliviana, ficou parado por mais de 15 dias devido ao nosso movimento, que ficou bastante consistente e criou eco no meio dos trabalhadores. Mas aí demitiram o pessoal que tinha feito greve.*

Depois de mais uma tentativa frustrada, Luiz Carlos volta para Ribeirão Preto, “pior que saiu”, “no limbo”. Volta para igreja na expectativa que essa o salvasse das mazelas, do sofrimento, da vida-sem-sentido.

*Voltei para Ribeirão Preto depois de tantas geladas que eu tinha passado, voltei na pior. Eu volto de novo no limbo. Volto pior que saí. Eu resolvo voltar para igreja do Ipiranga. Sabe quando alguma coisa tá ruim você quer agarrar em alguma coisa. “Eu vou voltar é para igreja. A igreja vai me salvar dessa, desses caminhos todos aí”. Aí eu volto em 1985 quando se está discutindo muito a questão da implantação dos dons e ministérios. Eu fui bem recebido de volta na igreja do Ipiranga (...) Comecei a fazer algumas coisas e me mandam para um congresso de jovens que estava acontecendo no final de 1985 aqui em Ribeirão Preto. Em 1985 a igreja tinha passado por aquele processo - o grande concílio em 1982. A questão da Teologia da Libertação tava pegando firme. Tava muito presente na igreja e, eu vou para o congresso e essa discussão estava arraigada. Quem dirige, quem lidera o congresso, quem deu assessoria teológica para o congresso foi Homero de Freitas Borges, que naquela época era um bom militante de esquerda na igreja.*

A instituição religiosa vem ao encontro das necessidades de “Luiz Carlos-metodista-militante-progressista”. A igreja o acolhe e lhe confia a missão de ser um militante-progressista e de difundir a Teologia da Libertação. A luta no Acre foi por “água a baixo” por não ter uma instituição que desse respaldo. A luta em Ribeirão Preto parecer fazer sentido, pois tem o apoio da igreja. Nessa luta Luiz Carlos conhece seus novos amigos “progressistas-militantes”, orientados pela Teologia da Libertação.

*Aí eu conheço uma turma em Ribeirão Preto, que militava nessa área (Teologia da Libertação). E começamos a estreitar conhecimentos. Esse pessoal de Ribeirão Preto, o Joaquim Mendonça Ramos, que era um camarada bem mais novo que eu e, o irmão dele, o Adílio. O pessoal da federação dos jovens me abraça. Como se me adotassem. Eu acho que eles deviam ter descoberto que havia algum potencial ali. Eu comecei a participar das reuniões. Em 1987 e 1988 comecei a participar da Federação Metodista de Jovens - eu já tinha 27 para 28 anos. Sei que o conhecimento que eu não tinha e que o pessoal tinha, lendo os textos da Teologia da Libertação e a experiência que eu não tinha através dos textos, eu tinha através da vivência com trabalhadores rurais do Acre. É... a minha própria história de vida, de filho de agricultor. O pessoal valorizava a prática. E aí, comecei uma leitura, e comecei a organizar mentalmente - a organizar teoricamente aquilo que eu conhecia na prática. Aí, houve certa junção. Parece que um equilíbrio. Aquele equilíbrio que eu não encontrava antes. Eu comecei a ver que aquela igreja era uma igreja muito boa. Aquela igreja tinha respostas. Não a igreja, mas algumas pessoas da igreja que tinham um sonho e proposta de mundo e de mudança. E eu casei isso com meu sonho de socialista do início de 1980 (...) a coisa fluiu.*

“Luiz Carlos-militante-metodista-progressista” encontra nos “camaradas” de militância o equilíbrio que lhe faltava para organizar sua vida. Esse grupo de jovens “metodistas-progressistas” o ajuda a conciliar: prática com teoria e fé.



No final da década de 1980, essa liderança perde o poder dentro da igreja, não para o grupo tradicional, mas para o grupo carismático, que é um grupo mais conservador teológica e politicamente do que o grupo tradicional. Luiz Carlos, durante muitos anos carregava um conflito com o grupo tradicional que não era tão conservador politicamente quanto o grupo carismático, que ele chama de reacionário. Ele acaba sendo “empurrado<sup>3</sup> para fora da igreja”; avalia isso como bom, porque aquele grupo que estava militando na igreja, teve que voltar a sua militância para fora dela, e foi militar exclusivamente por movimentos sociais como o MST e grupos da terceira idade. Luiz Carlos torna-se “Luiz Carlos-metodista-cidadão”.

*Em 1988 perdemos a federação (de jovens) para um grupo de radicalismo superior (movimento carismático). Naquele maldito congresso a radicalidade baixou. Nós perdemos naquele congresso e nós resolvemos trilhar outros caminhos, atuando em movimento popular. E aí, naquela experiência de trabalhar com movimentos populares a idéia de que a igreja não seria transformada, somente pela ação política, somente pela formação dos documentos, mas ela poderia ser transformada pela ação concreta da igreja, foi uma coisa maravilhosa. Nós começamos o movimento, entramos de cabeça e foi muito legal. Descobri o verdadeiro metodista que eu era, o verdadeiro cidadão e foi nesta questão de uma igreja que promove a liberdade, a religiosidade que não vem pra passar, mas pra promover a liberdade, pra promover o ser humano, foi muito boa. Fizemos uma extensa leitura da Bíblia, ajudada por algumas pessoas, Maria Olga, inclusive. Manuela e o pessoal todo do CEBI<sup>4</sup>. (...) Eu comecei a trabalhar junto aos trabalhadores rurais sem terra.*

---

<sup>3</sup> Esse ser empurrado pra fora da igreja tem a dimensão da militância e não da fé. Luiz Carlos, assim como seus colegas militantes, continua sendo metodista e freqüentando a igreja, porém, sem o poder que tinha antes. A perda do poder é que faz com que esse grupo volte suas AÇÕES prioritariamente, e quem sabe exclusivamente, para os movimentos sociais.

<sup>4</sup> Para divulgar, aprimorar e capacitar pessoas no uso da Leitura Popular da Bíblia foi fundado em 20 de julho de 1979 o Centro de Estudos Bíblicos - CEBI, no Rio grande do Sul, por Jether e Lucilia Ramalho, Agostinha Vieira de Mello e Carlos Mesters. O CEBI constitui uma associação ecumênica sem fins lucrativos.

A perda do poder na igreja é vista por Luiz Carlos como providencial. Foi a oportunidade, a chance, de crescer na militância, de ir além da hierarquia da instituição religiosa que antes era o lugar de salvação e agora é o lugar de empecilho. A instituição religiosa dá a oportunidade da militância, mas num determinado momento ela mesma barra esta militância que esbarra na hierarquia. A militância fora da igreja ainda orientada pela religião também é orientada por um ideal, por uma ideologia – a Teologia da Libertação.

*Foi providencial perder a federação. Não sei se teríamos crescido como crescemos em termos de compreensão, de envolvimento se tivéssemos permanecido naquela instância burocrática. Porque era uma instância muito burocrática. Quando você trabalha numa instância como essa, você tem limite para o trabalho. Você sabe que a igreja cerceia. Você sabe como é. Você obedece, você trabalha em cima de diretrizes de planos, e, o nosso trabalho fora da Federação de Jovens, apesar de também estar sob o guarda-chuva da igreja (porque nunca quisemos romper com a igreja) tinha muito mais liberdade. Ninguém queria, ninguém ia querer se meter com os sem terra, ninguém tava querendo se envolver com os indígenas. Assim como ninguém estava também a fim de se envolver com fé ou com os idosos. Um trabalho fantástico que realizamos, que marcou, que era emocionante, antes mesmo de trabalharmos com os sem terra, antes mesmo de trabalharmos com indígenas, foi um trabalho que nós realizamos com idosos, em alguns asilos de Ribeirão Preto. Então era um trabalho marginal que a igreja não tinha hábito de fazer. Nós resolvemos fazer, alicerçados teoricamente, teologicamente, inclusive.*

Os jovens com quem Luiz Carlos milita são os que respaldam sua militância avaliando-a como boa e também sinalizam que ele precisa de formação, informação e estudo, a fim de que sua militância não se torne estanque. Luiz Carlos volta a estudar, faz supletivo, faculdade de história, mestrado e doutorado em história.

Luiz Carlos casa-se com uma metodista que é advogada e que milita no MST. A partir daí “Luiz Carlos-historiador-militante” se dedica

exclusivamente ao MST, o conflito com a igreja se transforma, agora não mais por ser pobre ou por não ter formação e informação, mas porque a igreja não tem espaço para sua fé, que é uma fé militante.

*(...) um amigo me deu um toque. O Joaquim falou: “Oh, Luiz Carlos você leva jeito. Você tem uma experiência, você precisa estudar! Você não vai longe. Tudo que você quer falar, tudo que você quer fazer vai parar na sua falta de horizonte de conhecimento cognitivo. No teu limite no cognitivo. Seria melhor você voltar a estudar. (...) termina o colegial, faz do jeito que puder. Entra numa faculdade, mesmo que privada”. Eu agradeço esse meu amigo. E aí, comecei a estudar. Com 28 anos eu acabei fazendo supletivo. Prestei um vestibular numa faculdade privada no curso de História também foi legal porque parte daquilo que eu não compreendia, da minha incompreensão do mundo, pude ver. Aí eu peguei gosto pela coisa. Peguei gosto pelo estudo e terminei a graduação em 1993. Em 1994 ingressei no mestrado e terminei o Mestrado em História. Aí, resolvi estudar o metodismo. Minha dissertação de mestrado foi sobre a organização dos metodistas aqui em Ribeirão Preto. O gozado é que o que eu trabalho na minha dissertação é a normatização de condutas. Trabalhei a organização social e como os metodistas nessa normatização de condutas. (...) deve ser coisa de acerto com o passado também. E, terminei o mestrado em 1997, e em 1999 ingressei no doutorado.*

Luiz Carlos faz um acerto de contas com o passado no nível intelectual, e, enquanto ele e seus amigos militavam nos movimentos sociais; os conservadores metodistas de Ribeirão Preto se movimentavam para implementar normas de condutas morais para seus membros. “Luiz Carlos-militante-metodista-progressista” acerta suas “contas” com a igreja escrevendo e defendendo seu mestrado, bem como, na seqüência, ingressando no doutorado.

A militância progressista de Luiz Carlos foi assumida de corpo e alma fazendo com que aos poucos ele se distanciasse da família. Algo que “Luiz Carlos-homem-de-família” vê hoje como uma perda na sua identidade. Hoje, Luiz Carlos tenta, aos poucos, uma reaproximação da família de origem, como uma retomada do tempo perdido. A militância na década de 1990 foi incompatível com a família – o coletivo não dava lugar ao individual.

*Uma coisa que eu sinto nesse entusiasmo todo que foi a década de 1990 é que ao me lançar de corpo e alma a esse movimento progressista da igreja, esse trabalho com movimentos populares, movimento estudantil, a vida acadêmica me distanciei um pouco da minha família. Minha família sentiu isso. Eu cortei um pouco, eu comecei a trabalhar coletivamente na esfera da sociedade e deixei a família um pouco de lado. Hoje eu tenho tentado, assim, com um pouco de dificuldade, (porque eu assumi uma série de responsabilidades) cuidar um pouco da minha família, ter um pouco de contato com a minha família que fiquei uns dez anos distanciado dela. Mas é assim, um processo lento de aprendizado.*

#### **4.3. “Luiz Carlos-militante” e a fé progressista**

Com a perda do poder na igreja, Luiz Carlos e seus amigos, livres da burocracia decidem ser “*uma voz na igreja*”, que levaria a mesma aos movimentos populares. A militância não esbarra mais na burocracia, não abandona a igreja, e adquire um lugar de liberdade dentro da instituição religiosa. Luiz Carlos e seus “camaradas” têm a ajuda do precursor da Teologia da Libertação na igreja metodista – Ely Eser Barreto César. É este teólogo que dá apoio ao trabalho do grupo de Luiz Carlos.

*Quando nós decidimos que continuaríamos na igreja, seríamos uma voz na igreja, nos movimentos populares, nós fomos ao concílio de 1990. Resolvemos conversar com o Ely Eser Barreto César; quando nós colocamos para o Ely Eser os nossos planos de trabalhar com movimentos populares e de ser a voz da igreja no movimento*

*social, eu lembro como hoje que os olhos dele brilharam, nós almoçamos juntos, já começamos a planejar algumas coisas.*

Assessorados por Ely Eser Barreto César os participantes do grupo de Luiz Carlos começam a entender melhor o movimento “*Dons e Ministérios*” – assumem esse movimento como expressão prática da fé. A fé passa a ser militante, a fé não é algo separado da militância - passam a ser os dois lados de uma mesma coisa.

*Nós passamos quase todo o ano de 1990, lendo os documentos Dons e Ministérios. Lendo os documentos de Vida e Missão. Aliás, o Ely Eser, a função dele foi de nos deixar em contato com esses documentos Dons e Ministérios. E eu, fiquei maravilhado. O CEBI nos deu esse embasamento da Teologia da Libertação, e o contato com alguns assessores católicos inclusive. Essa questão mais macro, mais de América Latina, foi do CEBI. A releitura da Bíblia pelo viés da Teologia da Libertação, veio do CEBI. Agora, essa leitura mais progressista da igreja, veio pelos documentos Dons e Ministérios. Então nós ficamos com o pé nessas duas canoas. Dons e Ministérios e movimento ecumênico. Tanto é que esses encontros que nós fizemos, assessorados pelo Ely Eser, chamava Dons e Ministérios nos Movimentos Populares.*

Esse processo de formação cobrou do grupo a prática nos movimentos.

*Começamos uma gritaria geral que nós precisaríamos ter prática. Nós precisamos colocar o pé nos movimentos. Ai uns falavam: “Oh! Eu quero trabalhar com a questão indígena” e foi se envolver com a questão indígena. Outro, “eu quero trabalhar com os sem-terra”. O grupo de Araraquara, que tinha dois assentamentos pertinho, se envolveu com os sem-terra. Aqui, no início de 1990, não tinha, um movimento de trabalhadores rurais e os sem-terra não eram muito organizados. Não tinha nenhum*

*assentamento, nenhum acampamento aqui. Mas eu me envolvi através da igreja católica. Junto com militantes ecumênicos da igreja católica e com os trabalhadores assalariados rurais. O movimento dos assalariados rurais sem terra, dos assalariados rurais era muito forte aqui na região, porque tinha acontecido um movimento, um levante, forte, conhecido historicamente no país, que foi o levante de Guariba. Então a pastoral da terra em Ribeirão Preto era muito forte. E como a pastoral da terra tinha abertura a outras igrejas, ela nos convidou a participar - e eu comecei a trabalhar.*

O movimento progressista teve uma importante atuação ecumênica nas décadas de 1970 a 1990. Isso foi significativo para a militância das pessoas que, de alguma ou outra forma, desejavam militar a favor dos carentes, empobrecidos e marginalizados do Brasil e América Latina como um todo. As instituições religiosas se uniram contra um sistema de exclusão social e de dependência econômica dos países tidos como desenvolvidos. Quando um militante metodista não tinha em sua cidade um grupo ou um movimento social metodista para militar, o movimento ecumênico dava suporte, permitindo que militasse junto aos católicos ou outras denominações cristãs, tais como presbiterianos independentes, luteranos, anglicanos e outros.

*(...) a igreja deu abertura pra usarmos o colégio metodista. Fizemos grandes congressos de trabalhadores rurais sem-terra lá. Incrível como a igreja não tinha resistência com esse tipo de trabalho. Eu acho que a questão era quem fazia a coisa e não extrapolar os limites que ela (a igreja) tinha. Os católicos ficaram maravilhados com a nossa presença na pastoral, e aí, a coisa fluiu. Tinha jovens, pessoas de mais idade, na igreja presbiteriana, na igreja católica, que eram as igrejas tradicionais que tinha aqui na região que também estavam vivenciando esse mesmo processo. Resolvemos organizar encontros ecumênicos, reunimos os metodistas, os católicos e os presbiterianos-independentes da região de Ribeirão Preto e de São José do Rio Preto.*

Ao poucos essa militância foi perdendo espaço para o movimento carismático. Os grupos progressistas foram perdendo espaço na igreja e o “cuidar da vida” foi tomando lugar na vida dos “metodistas-progressistas” e a militância passa a ser indireta. Mas, “Luiz Carlos-militante-progressista” percebe que a igreja necessita voltar a esta prática.

*E por que paramos? Não paramos porque desanimamos, porque, pelas circunstâncias as pessoas tiveram que cuidar da sua família. O movimento parou. O que precisa era de gente na igreja que resolvesse isso, ou nós mesmos, de uma forma ou de outra, ter o envolvimento outra vez.*

É preciso retomar a militância, pois é ela que deu e que dará sentido à vida dos progressistas.

*(...) o motivo de eu ter me afastado da igreja durante um bom tempo (1982 até 1986) foi esse: o desencantamento com a igreja. Quando eu voltei para a igreja, entrei em contato com um modelo de interpretação muito mais fácil de compreender a igreja por aquela vertente. Adotei o modelo como solução e depois eu fui convertido por aquele modelo. Vendo naquele modelo, realmente o significado de fé que eu não tinha vivenciado antes.*

Atualmente, Luiz Carlos se coloca à disposição da igreja para um trabalho mais solitário – representar a instituição em alguns movimentos ecumênicos, em algumas pastorais que, segundo Luiz Carlos, ninguém quer assumir.

*Hoje estou muito tranqüilo. Estou numa fase muito tranqüila dentro da igreja. (...) o fato de eu ter militado, o fato de termos construído e apresentado para igreja um determinado período, propostas sérias de envolvimento, de colocar a mão na massa e de executar projetos, de tentar viver essa questão social na igreja de forma bastante séria, a igreja acabou reconhecendo. Posso dizer que a igreja*

*acabou reconhecendo sim e nos últimos cinco anos me coloquei a serviço da igreja.*

Luiz Carlos assume um novo lugar na igreja, num nível mais indireto, faz parte de comissões e assume tarefas vinculadas aos projetos anteriores de militância, sem o compromisso de freqüentar a igreja ou participar do culto metodista.

*E eu tenho participado de alguns projetos no âmbito geral da igreja (...) eu fiz parte da comissão que organizou a campanha da fraternidade de 1999, que foi ecumênica. Eu fui convidado pela igreja pra coordenar a pastoral da terra da igreja metodista, a pastoral foi organizada (...) Depois a igreja me convidou para ser a pessoa de referência nessa questão. Tarefa que eu assumi.*

Para “alimentar” sua espiritualidade “Luiz Carlos-homem-de-fé” freqüenta outras igrejas. Diz-se mais tranqüilo com isso. Não quer mais lutar para que a própria igreja metodista assuma e vivencie os documentos progressistas que ela tem.

*(...) eu tenho tido abertura de participar de outras igrejas. (...) e com muita tranqüilidade... exerço essa minha religiosidade numa igreja luterana, numa igreja católica. (...) minha fé não tem diminuído, mas (...) eu ando meio cansado de participar na igreja (metodista), porque participar ativamente numa igreja metodista local, significa participar de um jogo político. Hoje, com esse retrocesso que tem acontecido na igreja metodista, não é fácil falar dos sem-terra, hoje na igreja metodista, não é fácil falar de crianças de rua. (...) sinto hoje que muitos progressistas têm medo de perder seu espaço na igreja e eles estão direcionando a ação social para o assistencialismo. (...) A partir daquele discurso mais politizado, aquele discurso de atuação junto aos movimentos organizados. Criou-se o estigma de iniciação política que a igreja tem em nome do pluralismo de idéias, em nome da diversidade religiosa, e você acaba assombrando essas*



*diferenças, coisa que não deveria ocorrer na igreja. Eu acho que uma igreja plural que respeita a divergência, deveria conviver com as divergências. Agora você apara uma série de arestas e você não manifesta o seu jeito de ser igreja. E pra você exercer essa religiosidade, a sua fé, segundo os princípios que você adota não que tenha sinônimo da verdade, mas pra adotar você teria que brigar, você teria que travar uma luta política. Você deveria convencer pessoas do seu projeto.. Você tem que constantemente convencer para que você tenha espaço de atuação num ministério local, você tem que convencer pessoas (...) e isso tem me cansado.*

Como dito acima, durante os anos 1980 e 1990 Luiz Carlos e seus “camaradas” militavam dentro e fora da igreja. Dentro da igreja propagando os documentos, realizando cursos de leitura da Bíblia na perspectiva progressista da Teologia da Libertação. Atualmente “Luiz Carlos-cansado” é um metodista que desiste de lutar para que sua própria igreja assuma na prática aquilo que possui nos documentos e na Teologia.

*Eu não tenho muita disposição pra ficar convencendo pessoas. A igreja tem documentos. Ela se manifesta à sociedade com esses documentos. Então nós estamos tentando convencer quem? Nós estamos tentando convencer católicos? Estamos tentando convencer budistas, judeus, espíritas. Eu acho estranho ficar tentando convencer a igreja disso. Eu não consigo, eu não preciso. Mas eu tenho exercido minha fé, dentro da medida do possível, com pessoas que compartilham a mesma visão de mundo, e, quando a igreja me pede, tenho participado. (...) eu estou à procura de uma igreja hoje que pelo menos dê abertura a um fazer religioso mais comunitário, mais envolvido com a sociedade. Sem moralismo, sem estigmatizar pessoas.*

“Luiz Carlos-inconformado” com a opção (camuflada)<sup>5</sup> da igreja em ser carismática e se dizer pluralista. Acredita que o movimento carismático com seu conservadorismo teológico e político é um retrocesso na história da igreja. Faz alusão à reforma protestante como uma forma de ruptura com o conservadorismo.

*(...) a Igreja Metodista brasileira já passou por tantas experiências, não é possível que numa hora dessas não tenha condição de fazer uma opção. É o momento d'ela optar. Ela está optando pela experiência carismática. Dizem que o Espírito Santo age (...) mas, é uma espiritualidade que cerceia as pessoas. É uma espiritualidade que não respeita o outro. É uma espiritualidade calcada num moralismo muito grande. Parece que não passamos por uma reforma.*

Para Luiz Carlos a fé carismática não é voltada para a militância, para o que ele chama de caminhada. Hoje ele está fora da igreja, se percebe casado com uma metodista, se identifica com a fé metodista, com a Teologia metodista, com a doutrina metodista, mas, de acordo com uma outra interpretação da Teologia progressista (a Teologia da Libertação). Diz não ver hoje espaço para progressistas dentro da igreja, reclama que a liturgia não é voltada para os progressistas, que o cancionário progressista foi extirpado da igreja.

*Na minha igreja hoje, há espaço só para o movimento carismático anunciado pelo conservadorismo, pior que o protestantismo norte-americano - norte-americano dessas coisas de neo-pentecostalismo. (...) Resolvi não me magoar assim, na verdade é o seguinte: Eu estou bem com a minha fé. Eu encontrei o ponto de equilíbrio, e não acho que nós hoje devêssemos ficar dentro da igreja brigando, lutando politicamente pra que uma determinada visão de mundo prevaleça. Não é por esse caminho.*

---

<sup>5</sup> A palavra camuflada é usada a partir da compreensão de que, segundo Luiz Carlos, os documentos da igreja são progressistas, mas a prática é carismática. Os documentos são públicos e a prática é interna.

Afirma que a igreja não é plural, não contempla as várias manifestações de fé que afirma em seus documentos.

*Esta nossa igreja não é plural. Ela não é plural, só por que há o respeito à tendência carismática da igreja, ou, há um respeito à tendência tradicional da igreja, mas porque não há um respeito à tendência progressista. (...) Para formular documentos os progressistas servem, mas parece que na hora de formular liturgias, de formular o conceito de igreja, não servem. Os nossos cânticos foram retirados dos cancioneiros. Olha que respeito à diversidade é esse que os nossos cânticos foram retirados da liturgia? E que (...) hoje tradicional é sinônimo de coisa maravilhosa?!*

Luiz Carlos reconhece que a igreja não deu espaço para a militância, e isso fez com que seus progressistas fossem para as instituições de ensino, encontraram nessas instituições o espaço para o mínimo de militância, mesmo que indireta.

*A gente vê nas instituições da igreja, que durante muito tempo, os progressistas que não foram encaixando nessas comunidades foram passando pras instituições. Só que essa trupe, foi morrendo. E agora parece que a igreja está tendo que ir atrás de todos esses progressistas que ela foi meio que empurrando pra fora. Esse pessoal da década de 80, porque ela não tem gente capacitada, não tem quadro pra poder administrar as instituições, universidades, hospitais da igreja, etc. Porque os carismáticos se preocuparam em salvar a alma de todo mundo, e também não se capacitaram, não conhecem lei, não estudaram, são incompetentes nesse sentido. Porque uma coisa que falta pra eles é poder. Poder político. Eles não têm poder político ainda nos concílios. Eles não sabem se manifestar politicamente. Mas eles vão adquirir esse poder. Eles vão adquirir essa prática de disputar poder. Mas, quando eles começarem a ter quadro capaz de formular propostas, capaz de estabelecer projetos, esses projetos se consubstanciarão em poder. A igreja, não será pentecostal só na prática, mas também nos documentos.*

Segundo Luiz Carlos, os carismáticos tomaram o poder nas igrejas (paróquias), mas em breve também tomarão as instituições de educação. Reformularão os documentos e a Teologia.

*Ainda não foram (mudados os documentos) porque os poucos progressistas que estão na igreja têm uma habilidade incrível de garantir uma Teologia capaz de justificar esse documento. Conseguem convencer a partir de uma interpretação teológica esses documentos. Mas quando, eles (carismáticos) tiverem também, a competência de justificar teologicamente determinados projetos, determinadas propostas, os documentos serão reformulados (...).*

Os “camaradas” de militância das décadas de 1980 e 1990 se encontram cansados da igreja. Os progressistas não lotam as paróquias de gente e de dinheiro que, segundo Luiz Carlos, é o atual objetivo dos bispos metodistas.

*Esses amigos que militavam na década de 80 e 90 nos encontramos algumas vezes, e o papo vem à mesa... estão todos com a mesma expectativa. Não conseguem se encaixar na igreja. Não dá pra desenvolver um projeto? Não dá. Não dá. É a mesma coisa. Teria que começar do zero, sabe! As forças também vão acabando (...) A igreja não é mais receptiva. (...) Existe uma questão que é a força atual da igreja, de onde nós podemos falar de coisas muito simples e que direcionam a política no colégio episcopal. De onde vem a arrecadação da igreja? Quem paga o dízimo? Juntando todos os progressistas da igreja, sustentam a igreja com seus dízimos? Juntando todos, vocês são capazes de encher os cultos? Olha, é uma coisa pesada isso que eles estão dizendo. Vocês enchem? Vocês vão encher a igreja? Porque... os carismáticos, eles enchem as igrejas? Eles enchem a igreja.<sup>6</sup>*

---

<sup>6</sup> Isso nos reporta a fetichização da mercadoria. Segundo Carone (1984/1999) “Dizer que mercadoria é fetiche (...) significa dizer que a mercadoria é um objeto não trivial dotado de poder sobre as nossas necessidades materiais e espirituais. Não é, pois, a mercadoria que está a serviço de nossas necessidades e sim, as nossas necessidades é que estão submetidas, controladas e manipuladas pela vontade e inteligência do universo das mercadorias!” (p. 25).

#### 4.4. Conclusão Parcial

Luiz Carlos se emancipa de uma Teologia tradicional que não dava respostas para a situação social em que se encontrava. A Teologia da Libertação mostra que a questão da pobreza é uma questão social, que não era castigo, assim como Luiz Carlos acreditou durante muito tempo. A Teologia da Libertação proporciona a ele a possibilidade de mudança social, de metamorfose, de transformação de sua identidade e de mudança da realidade coletiva. Isso se expressa nas suas ações e nas suas escolhas.

A própria escolha do curso superior que fez é fruto da convicção de se ter que recuperar a história; escolhe a profissão re-significada pela vida e isso é: metamorfose e emancipação. Luiz Carlos se emancipa da instituição religiosa, pois, a instituição não responde às necessidades espirituais, e por fim, entra em qualquer igreja. Identifica-se como metodista e com os documentos progressistas da igreja, mas o poder que dirige a instituição religiosa não tem mais domínio sobre Luiz Carlos. Atualmente assessora movimentos sociais e populares porque acredita nesse processo e não porque a igreja indica esse caminho.

---

## Capítulo 05

---

### Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Maria Olga

*“A experiência religiosa sempre foi o meu sustentáculo na realidade. No auge das crises, a experiência religiosa era o meu espaço de sanidade. (...) Tem uma constante na minha vida religiosa, que é: Deus se indigna com a injustiça.”*  
(Maria Olga)

#### 5.1. Maria Olga: família e vocação

*Eu me referencio muito na minha identidade ao meu nome. Quando nasci o meu pai queria homenagear uma tia avó, que se chamava Maria Rodofina. Ele queria que eu me chamasse Maria Rodofina. Essa tia avó é freira (...). Mas aí a minha mãe falou assim: “Não, Rodofina é muito feio, põe Olga”, que era uma professora que ela tinha na época. Daí ficou Maria Olga! E, coincidentemente essa matriz forte da minha vida na educação e na religião! (...) a*

*intencionalidade do meu nome, identifica quem eu sou.*

Maria Olga faz ligação das personagens que vivencia no cotidiano com a intencionalidade da escolha de seu nome – um nome composto que traz em si uma freira e uma professora. “Maria Olga-teóloga-educadora” tem em seu nome a raiz de sua opção de vida.

Uma mulher que cresceu numa família católica e que na adolescência tornou-se metodista. Nascida e educada em Brasília, associa a vida com a construção desta cidade sem passado – só com o presente e perspectivas de futuro – sem memória. O pai é boliviano radicado no Brasil, a mãe é retirante que vai tentar a vida em Brasília. Maria Olga cresce nesta cidade onde seus pais não têm raízes - cidade sem memória do passado, sem história passada. Assim como Brasília, Maria Olga cresce olhando somente em direção ao futuro e isso é forte em sua adolescência, pois não tinha parentes em Brasília, não tinha histórias para contar.

*(...) Sou nascida em Brasília. Eu sou descendente de (...) uma parte boliviana, meu pai é boliviano, e, descendente por parte de mãe, de sírios e candango, brasileiro mesmo; português misturado com índio e com negro, que era a minha avó. Meu avô (...) mudou pra Brasília pra construí-la. (...) minha mãe tinha então seus 18 anos (...) isso era em 1959. E meu pai nessa época já era exilado da Bolívia. (...) Eles, meus pais, se conheceram por acaso num ônibus. (...) O crescimento de Brasília como cidade foi o crescimento da gente, e sou testemunha da primeira geração crescida em Brasília. E aí essa identidade marca muito a minha existência.*

Ser filha de uma cidade sem memória do passado marca a vida de Maria Olga, que se vê orientada a somente olhar para frente, para o futuro, pois não estabelece vínculos em sua história com o passado.

*(...) nessa coisa de Brasília eu tenho uma referência iconográfica que é música da Legião Urbana, (...) que começa: “ela se jogou da janela do quinto andar, nada é fácil de entender”. Essa música pra mim é marcante, (...) adolescência, a gente ia no “FICO” (Festival Interno do Colégio Objetivo). (...) Era um festival estudantil (...) E o tema dessa música refere a uma condição de juventude em Brasília da minha época, que é o fato de uma cidade que não é cidade, onde (...) convivíamos com situações onde gente de nossa idade tentava se matar!? E essa cena “ela se jogou da janela do quinto andar” é uma coisa que aconteceu no prédio em que eu morei. Isso me marcou muito. (...) nossa geração ficou marcada por essa demanda de uma cidade em formação, que não tem referência de memória do passado, e que só se constitui tua identidade para frente. A minha memória do passado é fragmentada em diferentes regiões do país e do mundo.*

Maria Olga referencia-se a uma falta de história do lugar onde nasceu, sente necessidade de um passado para sua cidade. Identidade envolve memória (história) e projeto (futuro), segundo Ciampa (1987/2005).

Na solidão de Brasília, Maria Olga escolhe como companhia os livros de filosofia da biblioteca municipal. Na busca de respostas para a vida cotidiana, para os fenômenos do dia-a-dia, “Maria Olga-a-procura-de-respostas” se embrenha nos livros que se propõem a responder suas inquietações.

*(...) eu passei a minha adolescência estudando filosofia. Eu saía da escola e ia pra biblioteca (municipal). Eu li os pré-socráticos até os quatorze anos. Era apaixonada pelos pré-socráticos. Porque essa pergunta era uma pergunta muito recorrente nos pré-socráticos. A explicação de todas as coisas.*



Nesta época, Maria Olga conhece, através de uma vizinha de infância, uma família metodista com quem faz amizade. Com essa família que “Maria Olga-ainda-católica” começa a participar de um grupo de estudo bíblico para adolescentes – o que faz Maria Olga ficar mais perto da igreja metodista.

*(...) eu conhecia uma família metodista que é a Célia Wolff e o Nelson, e os filhos que são da minha idade, Carina, a filha mais velha da Célia, o Herbert Wolff (...) minha família era toda de tradição católica. A minha relação com o metodismo era muito intensa, porque eu tenho uma amiga de infância que é a Ângela (metodista de terceira geração). (...) Ângela e eu fomos criadas juntas, no mesmo condomínio em Brasília, desde os três anos de idade. (...) que nossas famílias se mudaram para esse condomínio e a gente cresceu junto. Freqüentava os espaços da igreja católica que minha mãe freqüentava, tinha festas e ela ia comigo e quando tinha as coisas na igreja metodista, eu ia com ela. Freqüentei escola dominical, EBF (Escola Bíblica de Férias). Então eu já conhecia a igreja metodista de perto. (...) A Célia começou a fazer estudo bíblico para juvenil e eu comecei a freqüentar. Eu li a Bíblia em um ano. (...) a leitura moral da bíblia marcou as minhas escolhas de juventude.*

Suas escolhas começam a ser orientadas por uma leitura moral da Bíblia – o que difere de uma leitura exegética e hermenêutica da Bíblia. “Maria Olga-orientada-pela-Bíblia” fica na dúvida de qual religião seguir: católica ou metodista?

*Quando eu já estava com uns quinze anos, lendo a Bíblia em casa para cumprir os três capítulos diários, eu tomei decisão de ser metodista, aquela frase do “ninguém pode servir a dois senhores” no texto bíblico que se refere às riquezas. (...) na época, a interpretação existencial que eu fiz é que eu não poderia continuar sendo metade católica, metade metodista. Interessante que nessa época eu freqüentava assiduamente o grupo de jovens da*

*igreja católica. (...) eu então tomei a decisão de me tornar metodista.*

É do contexto histórico em que vivemos que decorrem nossas determinações, conseqüentemente, emergem as possibilidades e impossibilidades, modos e alternativas de identidade. “Somos *personagens de história que nós mesmos criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo*” (CIAMPA, 1987/2005, p. 127).

A leitura da Bíblia feita por Maria Olga naquele momento de sua vida era uma leitura tradicional, muitas vezes conservadora, que se limitava a uma interpretação emotiva do texto – orientada pela mística.

*Então, na tradição carismática, que era a tradição do estudo bíblico da Célia, tinha uma formação moral rigorosa ali. Então a Célia falou assim: “Não, a bênção dos pais sobre tudo que você faz é muito importante pra Deus. Teus pais têm que abençoar o que você decide”. Bom, depois a coisa se ajeitou.*

“Maria Olga-metodista” ocultou de seus pais a informação de sua nova opção religiosa. Mas, Célia Wolff, que fazia uma leitura moral da Bíblia, a orienta a pedir a bênção de seus pais para ser metodista. Com o tempo, embrenhada nesta comunidade metodista, conservadora teológica e politicamente, Maria Olga sente o desejo de ser missionária, mas há um conflito na família, principalmente com o pai, que queria filhos profissionais liberais.

“Maria Olga-obediente-ao-pai” decide seguir os desígnios de seu pai. Opta por ser profissional liberal como orientava seu pai. Faz vestibular na UNB, e não obtendo bom desempenho, decide ir pra Bolívia estudar engenharia.

*(...) prestei vestibular na UNB, não passei e na época tinha um intercâmbio, e um estímulo entre*

*Brasil e Bolívia. Eu fui estudar na Bolívia, fazer Engenharia Química lá. Fiz um ano e meio e porque meu pai entendia que os filhos dele tinham que ter uma profissão liberal. Tinham que conseguir conquistar a profissão de engenheiro, de médico, algo chique e importante, que desse muito dinheiro.*

Mas, ao mesmo tempo em que obedece a seu pai e vai estudar engenharia, Maria Olga deseja ser missionária metodista. Não desobedecendo seu pai, segue para Bolívia no intuito de alcançar o que ele almejava para ela.

*Eu já metodista (...) tinha vontade de ser missionária. Na época, missionária obviamente pra mim era dedicar exclusivamente ao trabalho de Deus lá na “Conchinchina”, na África... Eu pensei que era o meu destino. (...) pensei “vou fazer uma engenharia e depois eu vou me dedicar à missão”.*

Na Bolívia, Maria Olga tem contato com uma prima que era militante do MIR (um movimento revolucionário da Bolívia). Essa experiência foi impactante para Maria Olga, que decide voltar ao Brasil e comunicar sua família da sua decisão de ser missionária.

*E fui pra Bolívia (...) e fiquei muito próxima de uma prima minha e essa prima era militante do “MIR”. É um dos movimentos revolucionários na Bolívia. Minha prima fez minha iniciação no marxismo, na militância social. Foi aí que eu fiquei com um impacto muito forte sobre a minha experiência de vida (...) não conseguia fazer engenharia química. (...) Falei pro meu pai que eu ia voltar pra casa (...) e ia fazer outra coisa na vida. (...) Voltei para Brasília e falei: “Eu não vou estudar o que o senhor quer, eu quero ser missionária”.*

As personagens que são construídas a partir dos papéis vão se constituindo umas às outras ao mesmo tempo em que constituem o universo de significados que as constituem (CIAMPA, 1987/2005, p. 154).

Maria Olga descobre que para ser missionária é necessário estudar Teologia. Assim manda a tradição metodista – a Teologia é que orienta a missão. Sem o apoio e a bênção dos pais, “Maria Olga-professora-de-violão” permanece em Brasília ensinando violão, e com o que ganha, financia seu curso de matemática – até que seu pai aceite sua vocação missionária.

*(...) na tradição metodista pra ser missionária tinha que ter formação teológica pastoral. (...) Fiz vestibular numa (faculdade) particular e passei em matemática. Comecei a dar aula de violão (...) para pagar a faculdade. E (fiquei) esperando meu pai pra ir fazer Teologia; fiz um ano de matemática, quando tava fechando o ano o meu pai me chamou e me falou: ‘desisto. Você pode ir pra faculdade de Teologia (...) eu permito, mas não concordo’.*

Na constituição da identidade de Maria Olga, verificam-se as mediações entre os universos de significações, objetivados pela sociedade, principalmente pela comunidade e instituição da qual participa e o processo de subjetivação, devido ao fato de que esses significados fazem sentido para sua vida (Cf. BERGER & LUCKMANN, 1966/2000).

Um dos requisitos para ingressar na faculdade de Teologia Metodista era fazer um curso chamado de pré-teológico. Neste mesmo período, na igreja metodista, borbilhava o curso de “Agentes da Missão” (curso de formação dos metodistas sobre o “Plano para Vida e Missão da Igreja”), ministrado por Ely Eser e Clory Trindade. “Maria Olga-candidata-a-Teologia” faz o curso “Agentes da Missão” como pré-teológico preparando-se pra ingressar na faculdade de Teologia em São Bernardo do Campo.

*E essa época era em que o Clory Trindade e o Ely Eser estavam fazendo os cursinhos de Agente da Missão na região. (...) Fiz o Agentes da Missão (como) pré-teológico. (...) Fiz o Agentes da Missão e participei de dois ou três encontros de formação (...) fui ao Concílio. (...) Fui para faculdade de Teologia, estava com 20 anos. (...) Fui pra faculdade de Teologia com esse peso de ter sido uma decepção pro meu pai. E em alguma medida, tomar essa*

*decisão de estudar Teologia representou uma decepção profunda pro meu pai e criou rupturas na nossa relação. (...) Alguma coisa quebrou o vínculo da gente.*

## **5.2. “Maria Olga-convertida-à-fé-progressita”**

Maria Olga finalmente vai para a faculdade de Teologia, com a bênção de seu pai, porém com vínculos abalados. Tem contato com a Teologia da Libertação e com a maneira de viver comunitariamente, descobrindo-se “Maria Olga-estudante-de-Teologia”.

*Na faculdade de Teologia, isso foi em 1986. Na realidade eu estava fazendo 21 anos. (...). O primeiro ano da faculdade de Teologia nosso era um fenômeno. Tinha oito mulheres (...) Metade da turma mulheres (...) nos dividimos em dois grupos. Grupo das santinhas e o grupo das não tão santinhas. (...) E a gente era questionadora, impertinente.*

Ao ver-se “Maria Olga-estudante-de-Teologia”, torna-se questionadora impertinente. Junto a outros colegas de Teologia, Maira Olga auxilia na criação do projeto “Meninos e Meninas de Rua” em São Bernardo do Campo. Neste contexto, Maria Olga descobre uma Teologia diferente da experienciada na adolescência em Brasília. Descobre uma Teologia voltada para a realidade cotidiana, para as minorias, para os marginalizados.

*(...) naquela época, nós presenciamos a criação do movimento do Projeto Meninos e Meninas de Rua. Iniciou ali na nossa cozinha na nossa casa. (...) E sempre confeccionando as coisas ali na nossa cozinha. Por muitos anos. Acho que quatro anos. (...) Nossa casa, o nosso quarto era ponto de organização do trabalho. E também foi um tempo que na faculdade de Teologia discutia-se a concepção das pastorais, pastoral carcerária, pastoral negra... e isso aí foi o que veio no bojo da concepção da Teologia da Libertação.*

“Maria Olga-estudante-de-Teologia” compreende a Teologia como formação para a militância e não para o sacerdócio, vê a Teologia como formação para a missão, a qual diferencia da missão conservadora e carismática, que tem por objetivo salvar as pessoas do “inferno” e levá-las ao “céu”. Maria Olga entende a missão como libertar as pessoas das desigualdades sociais, da divisão da sociedade em classes sociais, da miséria, da fome, do preconceito...

*(...) a Teologia seria uma preparação teológica não só para quem fizesse a manutenção pastoral das igrejas, mas também “capitaneasse” os processos. (...) Porque a gente entendia que a faculdade tinha obrigação de formar para essas situações também. Não somente pra formalidade do púlpito. (...) Naquele momento estavam criando a pastoral da terra, pastoral indígena, vários seguimentos de pastorais... que é a lógica de inserção na realidade (...) na questão com criança de rua - nós amadurecemos com essa experiência de estar tão inserido na realidade. A consolidação do PT como o partido de esquerda, uma alternativa política partidária pra sair da ditadura, a coisa toda recente da política no país, e, nós participávamos disso porque a UMESP<sup>1</sup> participava disso. As universidades metodistas daquele tempo eram extremamente parceiras desses movimentos de mudança.*

“Maria Olga-estudante-de-Teologia” descobre que o Deus que ela acreditava e tinha se disposto a servir era um Deus de parcialidade – no caso um Deus que está do lado dos pobres, dos fracos, dos oprimidos pelo sistema. Descoberta esta, possibilitada pela Teologia da Libertação.

*É o envolvimento da UMESP nas lutas sociais. No caso da faculdade de Teologia, as pessoas podiam ter a alternativa de estar meio “out” a tudo isso, ou engajadas. (...) Havia muitas pessoas engajadas nos movimentos sociais, mas como a nossa formação era da ordem teórica e na ordem teórica estava latente essa coisa da imersão, da inserção, o*

---

<sup>1</sup> UMESP – Universidade Metodista de São Paulo.

*compromisso incondicional da opção por um locus, (...) e descobrir que o Deus dos cristãos não é um Deus de imparcialidade, mas um Deus de parcialidade. Isso a gente aprendeu com os professores de Teologia: (...) que a juventude tem maior capacidade de transformar isso em inserção real na prática cotidiana.*

A identidade é formada, mantida ou modificada pelas relações sociais, por meio da internalização “*dos submundos institucionais*” em que é permitido observar a intersecção entre o indivíduo e o grupo onde se insere (Cf. BERGER & LUCKMANN, 1966/2000).

“Maria Olga-estudante-de-Teologia” passa a fazer leitura da Bíblia a partir da realidade dos pobres, o que faz com que ela descubra uma forma diferente de pensar e vivenciar a fé, uma forma diferente de pensar e vivenciar a Teologia. “Maria Olga-estudante-de-Teologia” descobre também que teoria e prática tem a mesma relevância na Teologia da Libertação.

*(...) Você lia lá parábola dos trabalhadores da vinha, que há uma plataforma salarial totalmente distinta desse modelo que todo mundo trabalha por quantidade de horas que ganha. Eu lembro de uma reflexão que eu fiz na Pastoral Operária, daquela parábola. Todo mundo dizendo: “pô esse aqui é uma discussão de piso salarial dos trabalhadores”. O cara não conseguiu trabalhar, pelo desemprego, mas quando ele conseguiu trabalhar, ele tem que ganhar pelo menos o que é digno pra manter a família. (...) E era a Bíblia que fazia pensar a vida o tempo todo. Quem viveu isso aquela época, ainda hoje faz isso. (...). E eu fiz mestrado em Bíblia.*

Maria Olga encontra as razões históricas de uma sociedade dividida em classes, e, com essa consciência de classe, desenvolve consciência de si mesma (Cf. LANE, 1984/1999), e assim, possibilita novas representações e sentido às novas significações sociais, na verdade, para

pressuposição de novos personagens, o processo de “*vir-a-ser*” (CIAMPA, 1987/2005).

No último ano do curso de Teologia Maria Olga vai para Nicarágua (intercâmbio) onde conhece Jorge Pixley, um dos grandes teólogos que fazia a leitura da Bíblia a partir da realidade (a partir da Teologia da Libertação); foi uma experiência que “Maria Olga-convertida” denomina de “conversão”, pois se apaixona por essa nova forma de ler a Bíblia.

*(...) E o meu último ano de faculdade de Teologia foi intercâmbio com o seminário batista na Nicarágua (...) do Jorge Pixley, que é um dos primeiros biblistas, desse movimento de leitura bíblica latino-americana protestante. (...) Eu tive o privilégio de participar de um grupo de estudo bíblico com Jorge Pixley que era na casa dele. Isso foi em 1989. (...) era fazer leitura da Bíblia a partir da realidade nicaragüense. (...) essa experiência com Jorge Pixley foi uma **conversão** pra mim - da história pra Bíblia. Porque a história está na Bíblia também. Logo que voltei (...) o bispo me nomeou pra uma igreja lá de Brasília. (...) Eu disse assim: “Benedito, eu to chegando da Nicarágua, eu estou em crise. Em crise. Eu não sei exatamente o que eu vou ser na vida, e se eu for pra lá e assumir essa igreja, eu vou ser infeliz e a igreja vai ser infeliz”. (...) Era uma posição que eu tinha na época, eu que entendo ser a mais digna.*

Diante do impasse de tornar-se sacerdotisa da igreja metodista, “Maria Olga-teóloga” vai até o bispo e lhe declara não ser vocacionada para o sacerdócio. Como dito antes, Maria Olga se sentia vocacionada à missão – uma missão que via a realidade a partir da vida dos pobres, com os olhos dos empobrecidos – não uma missão de salvação e/ou evangelização. Maria Olga se assume “teóloga-militante”, não pastora.



### 5.3. “Maria Olga-em-crise” e a Igreja Metodista

Maria Olga vivencia algumas situações de crise em relação a Deus e à instituição religiosa. Para “Maria Olga-em-crise” a situação de crise foi lugar de amadurecimento, crescimento, momento de reflexão, re-significação da fé e da militância. Essas crises são frutos de uma relação frustrada com a instituição religiosa. Maria Olga aproveita a situação de crise pra aprofundar a experiência com o divino.

*(...) Na minha vida houve crises profundas referentes à relação com Deus que foram derivadas dessas experiências. Mas eu nunca desisti de organizar a minha experiência a partir do código da fé. Então eu não entendi que aí houve contradições. Houve amadurecimento. Então a minha experiência de Deus se ampliou profundamente. A experiência de Deus que se amplia para mim, não é a eliminação do espaço eclesialístico. (...) Esse ideário da sociedade justa é tão equívoco quanto achar que a igreja é o espaço ideal da vida dos cristãos, da prática dos cristãos, este é uma utopia inadequada, em minha opinião agora. (...) **A experiência religiosa sempre foi o meu sustentáculo na realidade. No auge das crises, a experiência religiosa era o meu espaço de sanidade.** (...) Tem uma constante na minha vida religiosa, que é: Deus se indigna com a injustiça. E isso vem desde a minha formação carismática. (...)*

O amadurecimento é dialético, mas a experiência religiosa é o lugar de sanidade de Maria Olga. A crise de Maria Olga com a instituição religiosa percorre dois caminhos: 1) a burocracia da instituição (tráficos de influências e outras situações de incompatibilidade com sua opção teológica-militante); 2) a descoberta da afetividade, a sexualidade (ser protestante e ao mesmo tempo ser homossexual parece ser incompatível dentro da instituição religiosa).

*O locus da minha crise religiosa foi na minha vida afetiva. (...) Eu tive que romper paradigmas morais. Então, a ruptura da moralidade pra mim foi muito difícil. A minha principal crise com Deus não foi a*

*contradição social. Perceber que a sociedade é injusta e que os cristãos são injustos, essas coisas. Foi ter que **me aceitar como homossexual sem a condenação de Deus**. Entendeu? Porque eu tive que superar a idéia de que Deus me condenava, porque tanto eu como a minha companheira, achávamos que era errado e que Deus nos condenava. E a gente procurou por um bom tempo se libertar daquilo com a ajuda de Deus. Então, tive que abrir mão da ajuda de Deus. Quer dizer, abri mão dessa idéia de Deus.*

Maria Olga se descobre homossexual, algo incompatível com a Teologia metodista tradicional-carismática na qual foi doutrinada na adolescência. Neste momento da sua vida, “Maria Olga-homossexual-em-crise” teve que romper, definitivamente, com os resquícios da Teologia tradicional/conservadora que ainda trazia consigo; esta parece ser a única alternativa pra continuar cristã – encarar na vida privada (afetos, valores, ações) uma Teologia que dava conta das diferenças, das minorias, dos marginalizados – a Teologia da Libertação.

*(...) a Teologia te qualifica, ela não te elimina como pessoa da fé. Só elimina na medida em que a pessoa não agüenta o tranco de experimentar Deus mais intensamente. (...) quando eu fui pro Amazonas, uma das coisas foi deixar de freqüentar a igreja por cinco anos. Foi muito bom. Foi bom porque eu senti saudade. Tinha alguma coisa que me fazia falta. Por isso hoje é tranqüilo freqüentar a igreja aos domingos, com todas as contradições de discurso e de forma (...) eu sou cristã. A igreja é espaço de comunidade dos cristãos.*

Maria Olga se emancipa da instituição religiosa, não só de sua dimensão objetiva, mas daquilo que foi subjetivado na sua vida, na sua identidade; Maria Olga se emancipa da instituição externa (templo) e da instituição internalizada, interiorizada. Maria Olga descobre nesta situação que

o *locus* da militância e de interlocução não é a instituição religiosa, mas sim, homens e mulheres que acreditam na mesma ideologia, no mesmo ideal de sociedade, de vida e de mundo. Maria Olga descobre que a opção feita pela hierarquia da igreja não são os pobres, como aprendeu na Teologia da Libertação, mas a manutenção, o crescimento e o fortalecimento da instituição religiosa, e isso, a Teologia da Libertação não consegue. O movimento carismático (teológica e politicamente conservador) é que abarrota os templos de gente e de dinheiro.

*(...) O meu maior espaço de interlocução, não é com gente da igreja, nessa questão da militância social. Porque a igreja metodista abandonou a militância social. Resolveu virar carismática. Resolveu cuidar do próprio umbigo. Se a estrutura formal da igreja está caminhando pra essa tendência, eu não vou caminhar pra essa tendência porque eu não preciso. O metodismo é elástico suficiente pra caber todos nós. (...) Vamos ter que ajudar a igreja cair na realidade. Sair desse transe carismático e retomar o seu compromisso com a sociedade. (...) No IPA (Centro Universitário Metodista Portoalegrense) nós estamos tentando exercitar a identidade de um compromisso eclesialístico de educação que significa responder às demandas da sociedade. E estamos tentando colar isso nos documentos da igreja. (...) Vai virar reflexão. Vai virar produto teológico e estratégias eclesialísticas. Só que é pra daqui uma década.*

Maria Olga acredita no ser humano e na mudança, mesmo que atualmente se veja cerceada pela instituição metodista. Acredita no coletivo, pois a ação coletiva é para Maria Olga um ato de fé, um ato litúrgico.

*(...) Existe a reflexão do coletivo. Isso pra mim é uma forma litúrgica<sup>2</sup> muito boa. Me alimenta bastante.*

---

<sup>2</sup> O termo que os cristãos usam para definir liturgia é *latreúein* ou *leitourgein*, que significa originalmente prestar serviço não remunerado. Foi empregado religiosamente para definir a relação de serviço religioso dos fiéis ao seu Deus. Liturgia, segundo a tradição cristã, é serviço; e, Jesus é o “servo” que prestou serviço ao povo (PAULINO-PEREIRA, 1998, p. 8).

#### 5.4. “Maria Olga-teóloga-militante”

*Em todos os momentos que eu vivi, eu fui absolutamente sincera, e, claro que eu não fui beneficiada com os privilégios que são da categoria. Vamos dizer (...) pegando o pastorado como categoria. A igreja só tem benefícios pra categoria. (...) Eu fui pra São Paulo pra fazer mestrado (...) Falei pra igreja: “Olha, eu tive na Nicarágua, pra mim foi uma experiência muito forte. Eu preciso continuar estudando”.*

Ao abdicar do sacerdócio, Maria Olga perde os privilégios de bolsa, de ajuda de custo, de salários e outros benefícios do sacerdócio, e passa a viver da caridade dos amigos. “Maria Olga-teóloga-militante” ao fazer opção por uma classe social, no caso os empobrecidos, torna-se um deles. “Maria Olga-teóloga-militante-empobrecida” opta por apoiar-se nos amigos e na militância para continuar sua formação – base e sustentáculo da sua militância - na *práxis*, a partir de um conjunto de experiências que Maria Olga desenvolve com novas representações de si mesma, uma nova compreensão de si, e como sujeito que na relação com o outro constrói sua individualidade (CIAMPA 1987/2005). Maria Olga opta por um tipo de vida diferente.

*E o quê que era meu patrimônio na época? Eram os meus livros que eu tinha comprado durante a faculdade de Teologia. Uns quatro caixotes de livros e uma mochila de roupa. (...) E foi aí que eu conheci Manuela que me convidou pra trabalhar com ela no CEBI criança. (...) nessa época eu vivi com a caridade dos amigos eu não tinha emprego. E, aí a Manuela dividia o salário dela, do CEBI comigo. (...) No final de 1990 eu fui contemplada com bolsa da CAPES. Então eu fiz mestrado. (...) Foi ali que eu decidi que eu não seria a pastora; porque o teólogo pra ocupar funções eclesiais na estrutura da igreja, ele tem que ser pastor. (...) Eu era tão pobre como os pobres. Tem um pouco de obrigatoriedade nisso também, por causa da recepção teológica. Eu me lembro que a gente falava muito de coerência na época. Na época era incondicional. Você tinha que saber tratar sua vida rigorosamente.*

“Maria Olga-teóloga-militante” preza por uma militância que seja condizente com sua vida. A militância era incondicional, rigorosa; a vida privada deveria dar conta da pública – não poderia haver diferenças entre ambas. Suas férias eram dedicadas à militância, ao trabalho em assentamentos, junto aos empobrecidos.

*Eu lembro que uma vez, (...) logo que entrei na pastoral da UNIMEP, peguei minhas férias e fui trabalhar no assentamento. Fui limpar horta, carregar estrume, catar abacaxi. Fui trabalhar num sistema de cooperativa num assentamento. Por causa dessa obrigatoriedade, acho que isso me marca como pessoa. Em termos de escolha, do que fazer, não sei, se voltar um pouco à pergunta do “quem sou eu”, eu acho que o que me salvou sempre nessa lógica perversa, dialética, e não menos perversa que a igreja, foi o fato de que alguém me ensinou (...) que amar e ser amado é uma das coisas mais fundamentais na vida. E de que a vida é muito curta e não vale a pena ser infeliz, você tem que acreditar que você consegue ser feliz (...)*

A Teologia orienta a militância de Maria Olga o tempo todo. É a Teologia da Libertação que dá suporte, referencial teórico e subsídios para uma *práxis* transformadora. E é esta mesma Teologia que contesta as instituições religiosas que também forma sujeitos contestadores. Maria Olga opta por morar com os indígenas numa aldeia, ao permanecer numa instituição burocrática.

*A ida pra os povos indígenas, tem a ver com a minha formação. (...) Porque a burocracia de uma estrutura institucional te faz ser injusto. Instituição necessariamente tem mecanismos de injustiça. Na UNIMEP eu escutei muito, ‘Você não pode sacrificar o fortalecimento institucional por causa dos interesses pessoais’. Tem frase mais perversa do que essa? Ou seja, a tua vida não interessa. Interessa a vida da instituição. Você não pode sacrificar o projeto institucional, (...) Essa contradição é violenta. (...) Você via explicitamente o tráfico de relações que protegiam outras pessoas.*

*Então, essa lógica protege uns e condena outros. Isso é muito pesado numa instituição. Importante de ter ido trabalhar com os povos indígenas é o deslocamento teórico epistemológico que a experiência me deu, e que é o que eu estou tentando sistematizar agora no doutorado.*

Maria Olga é crítica da situação de desumanização do ser humano. Tem consigo que as instituições consomem os homens e mulheres, principalmente aqueles que lutam por democracia, por liberdade, por direitos iguais e por uma vida justa e sem exclusões.

*Tenho uma contribuição na minha experiência que diz respeito mesmo à possibilidade ou de ordenamento da sociedade que não seja tão perverso e de sacrificar seres humanos. A gente hoje está inserido na lógica onde a instituição consome seres humanos. (...) Então ter um trabalho com povos indígenas, te dá perguntas, te dá questões, te dá focos de deslocamento teórico pra poder fazer enfrentamento disso. Ou seja, eu continuo muito atrelada àquele velho compromisso que nasce lá na formação teológica. (...) dá pra intervir na realidade... dá pra ouvir o clamor das pessoas que estão sofrendo processos de exclusão, (...) dá pra transformar essa situação como locus da ação teórica. E as teorias. Elas estão aí múltiplas. Elas estão fragmentadas. Elas deveriam trabalhar com outra lógica de organização sistêmica, que já não é o formato de ciência clássica (o positivismo), mas tem um trabalho teórico pra fazer e é por isso que estou fazendo um doutorado.*

A militância de Maria Olga não é algo isolado, solitário, não apenas pessoal. É uma militância coletiva, que integra sentido e significado. Ao mesmo tempo, a militância é dialética, contraditória, assim como a vida humana, assim como a vida cotidiana.

*(...) a militância social, não é um dado da coletividade meramente. Quer dizer, é a capacidade de indivíduos convencidos dos seus direitos, de*

*serem criativos o suficiente pra se articularem e dá uma aparência... de uma articulação que não existe no mundo real. Existem contradições, (...) mas na hora de fazer ver, de mostrar um bloco hegemônico você mostra. Quer dizer, é claro, tem temas que você nunca vai conseguir consciência. (...) Tem alguma coisa de sociedade que é eficaz. Mas a contradição que a gente não sabe lidar...*

“Maria Olga-teóloga-militante” encontra na Educação o lugar de continuidade ao seu ideal de sociedade - sua militância. Diante das frustrações, a experiência da militância se expande para a Educação. “Maria Olga-educadora” acredita que na Educação seus ideais de vida e sociedade terão continuidade, ficando eliminada a possibilidade de acabarem.

*(...) eu acho que a gente vai ficando velha, a gente vai desistindo. É por isso que é importante ter juventude. Eles fazem de outro jeito com outra lógica, com outra linguagem e (...) tão melhor como nós fomos capazes de fazer. Aquela coisa de contradição de gerações. Mas se não for o sangue de juventude querendo fazer a coisa diferente (...) e por isso que é bom dar aula (...) quer dizer, você não ensina ninguém. Mas se você é um bom professor, você transforma a experiência docente numa experiência permanente de pergunta: Como poderia ser?... E aí todo mundo está atento a participar. E aí a voz da gente ajuda um tanto nisso. Eu acho que a juventude tem um olhar sobre o mundo muito mais generoso que o nosso. Você vai ficando próximo de fazer 40 anos, você é menos generoso com a vida e com as pessoas ao seu redor do que nós já fomos. Eu já fui mais generosa com o ser humano. Então, eu acho que é um exercício de disciplina para eu não ficar uma chata, ranzinza, velha, é brincar com criança, tentar entender a vida na lógica deles.*

Maria Olga redireciona sua militância para a universidade, para a formação e capacitação – aquela veia educacional que ela identifica no próprio nome (por ter recebido o nome de uma professora). Acredita que com o passar

dos anos é necessário formar outros para militância – não só militar é importante, mas formar é essencial. Assim, Maria Olga, além de militar com os povos indígenas, milita na formação de jovens conscientes e politizados, numa sociedade neoliberal fundamentada na desigualdade social. A condição da militância é condição da formação teológica progressista.

*(...) a Teologia da Libertação ela tem esse chamado ético, de que você, nas situações de contradições, tem que tomar partido. Você não faz o caminho do meio. Quem é formado pela Teologia da Libertação e tem convicção desse princípio, sempre toma partido. Então, chegou o momento que eu tinha que tomar o partido. Eu tinha que fazer a escolha. E aí a escolha do trabalho indigenista tinha muito a ver comigo mesma. Eu acho, eu usei (o trabalho com os) índios pra me entender diante do mundo. Eu fui pro trabalho indigenista sabendo que era um trabalho de militância, que havia demandas e necessidades do trabalho de ordenação indígena. E o trabalho indigenista foi realmente a experiência que me fez virar gente grande. Até então eu acho que era uma adolescente sem saber o que fazer da vida. (...) Conhecer suas contradições, conhecer as demandas da sociedade brasileira em relação aos povos indígenas... ter que participar de conselhos, de articulações nacionais e locais pra garantia dos direitos, me fez muito bem.*

A sociedade indígena, a militância com os povos indígenas, fez Maria Olga crescer na militância, crescer como pessoa, crescer como “gente grande”. Percorre mais uma via emancipatória na metamorfose de sua identidade. Maria Olga perde a ingenuidade de uma sociedade sem contradições, mas acredita que a democracia se consolida na dialética das relações sociais.

*A tal da sociedade democrática que hoje eu acredito (...) não é da harmonização das relações ou da pacificação das relações. É mesmo das tensões que constroem plataformas que sustentam a vida dos diferentes num locus comum, de acordo/processos. E aí fica tudo muito dinâmico. Você fica com*



*obrigatoriedades pessoais bem mais concretas e menos, menos certeza (...) do que é certo, do que é errado.*

A sociedade em que Maria Olga acredita é uma sociedade com mais diálogos e menos certezas, mais dinâmica e menos dogmática - uma sociedade de sujeitos com identidades em movimentos emancipatórios, ou seja, sujeitos ativos e dinâmicos empenhados na transformação social.

*(...) a minha idealização de sociedade hoje, é o protagonismo dos sujeitos. (...) Vai permitir que a sociedade tenha uma dinâmica onde essa desigualdade entre o forte e o fraco se minimiza, porque todos são protagonistas. Mas não porque o produto final vai ser a maravilha. (...) Eu sou uma pessoa absolutamente teórica. Eu organizo minha vida, pensando teoricamente. Eu preciso de categorias epistemológicas que me expliquem o que eu estou vivendo para eu continuar vivendo. Então, essa experiência, foi uma ruptura teórica epistemológica na cultura da formação teológica. Aí a Teologia da Libertação está sob suspeita. Tá todo mundo sob suspeita. As categorias no método histórico crítico. Então, todas as categorias epistêmicas que consolidaram minhas práticas até então, falharam. (...) O diálogo da Teologia com a antropologia seria um locus interessante pra eu organizar epistemicamente toda essa experiência.*

O encontro da Teologia com a antropologia, a integração do teórico com o prático, propicia a Maria Olga uma outra direção à militância. Possibilita metamorfose em direção à emancipação - é materialidade e possibilidade. A partir disso. Maria Olga ingressa no doutorado a fim de sistematizar (de fazer teoria) a prática educativa com os povos indígenas.

*(...) Como objeto do meu doutorado, eu peguei a experiência que, uma das principais experiências minhas, lá junto aos Canamari, é acompanhar a formação da escola Canamari, e a formação dos professores Canamari. (...) O Estado tem uma*

*concepção de mapas curricular. Nessa pretensão, então eu vou estudando a matriz curricular do Estado do Amazonas que propôs formação pra professores indígenas naquela região. Estou estudando a pretensão do Estado, a pretensão epistemológica do Estado. (...) Eu vou fazer a investigação antropológica. Mas aí o locus tem que ser uma Universidade pra fazer essa antropologia e com potencialidade de eu poder ter recurso pra bancar a pesquisa. Porque aí eu vou ter que fazer etnografia. Eu vou ter que fazer pesquisa de campo. E é um jeito de eu voltar aos povos Canamari, ver de outro lugar. E o meu locus está centrado na questão indígena. Hoje a questão indígena é um espaço de militância social.*

Maria Olga encontra um sentido para sua militância – a questão indígena - e esse sentido ela encontra a partir da Educação.

### **5.5. Conclusão Parcial**

Maria Olga, na busca de se emancipar de uma Teologia católica, converte-se ao metodismo numa orientação carismática conservadora. Nessa experiência sente-se vocacionada para a missão. Então ingressa na faculdade de Teologia e passa por uma conversão ideológica<sup>3</sup> - muda o sentido do “ser missionária”.

Num primeiro momento, ser missionária era sair pelo mundo evangelizando, num segundo momento, seguindo uma Teologia progressista, ser missionária é ser militante. Está sempre à procura de formação e informação para militar. Usa os momentos de crise para refletir sobre sua *práxis* e redirecioná-la.

---

<sup>3</sup> Num sentido “clássico” do marxismo, ideológico é sempre “falso” (pejorativo); O sentido do termo ideológico aqui diz respeito à compreensão de GUARESCHI (1982) onde a ideologia consiste num sistema de representações vinculado às experiências vivenciais cotidianas dos homens.

Atualmente encontra na docência o sentido da continuidade de sua militância, e tem como foco a questão da educação indígena.

## Capítulo 06

---

### Encontrando um Sentido Emancipatório na Experiência Religiosa e na Militância de Ernesto

*“(...) Vi a imagem de uma criança indígena e aquilo me marcou muito. Foi quase uma visão pra mim. E naquele momento eu me senti vocacionado pra trabalhar com a questão indígena. E foi isso que me levou a fazer Teologia.”*  
(Ernesto)

#### 6.1. Ernesto, infância e família.

*Tenho 40 anos, sou filho de Antônia de Souza Lobo Mendes, e Roberto Margarido Mendes. Nasci em Goiânia, meu pai, foi ministro evangélico da igreja metodista e minha mãe educadora. Ambos do interior de Goiás.*

Ernesto nasce numa família metodista na qual o pai é sacerdote metodista de formação teológica tradicional e conservadora, do ponto de vista moral. O pai sacerdote metodista é itinerante (sempre viajando, mudando de cidade, mudando de paróquia), fazendo com que Ernesto sinta-se sem vínculos, sem raízes e sem amigos na infância. No máximo a cada seis anos o pai de Ernesto era transferido de paróquia e tinha que recomeçar do zero a conhecer a comunidade.

*Minha infância, (...) assim como aconteceu com outras famílias de pastores, transitei, mudei de cidade para cidade. Eu costumo dizer que não tenho, que eu não tive, não firmei raízes, pois, a cada quatro ou seis anos sempre a gente mudava de um lugar para outro. Então, até certo ponto, me considero goiano. Por outro lado, não.*

É goiano de nascimento, mas, ao mesmo tempo é um cidadão do mundo: sem raízes, sem vínculos com cidades. Ernesto é metodista desde o nascimento trazendo consigo, toda essa formação tradicional que herdou dos pais (de freqüentar escola dominical, de brincar de “cultinho”).

*O cerrado, quando eu caminhava pelo campo à procura de flores, frutos, cavalo. A Escola Dominical que a gente ia a cavalo, não era o que eu gostava exatamente, mas sim do percurso. Preparar os cavalos, a viagem, o contato com a natureza, com a família, isso era muito legal. O leite com café bem quente no curral... isso tudo marcou muito a minha infância. Meu grande amigo na infância foi um cachorro, um pequinês, que eu ganhei da minha madrinha, seu nome era “Kiquer”. (...) eu o batizei, eu fiz o funeral do “Kiquer”. Adorava brincar de cultinho.*

Desde sua infância uma característica forte em Ernesto é a transgressão. Desde os cinco anos de idade, “Ernesto-criança” transgride na escola - prefere ir pra fora da sala, a assistir aula.

*(...) Aos cinco anos de idade, um período importante na minha vida foi a escola. Minha primeira professora foi minha tia (...). Por mais que eu tentasse ter uma relação mais privilegiada, dentro da sala de aula, eu não tinha, talvez porque as pessoas sabiam que eu era sobrinho dela. Era muito farrista e não foi apenas uma vez que ela me colocou pra fora da sala de aula e fui pra diretoria. Mas na diretoria eu tomava chá, comia bolo. Aquilo era muito melhor que a aula (...) e eu repetidamente pedia pra ser expulso da sala de aula.*

A memória de “Ernesto-criança” sobre sua infância reporta a uma contradição – o que ele chama de imagens negativas e imagens positivas. A imagem negativa está vinculada principalmente à relação com o pai que ao seu olhar era distante e inatingível. Segundo Ciampa (1987/2005), a vida cotidiana só existe devido a contínua interação e comunicação com os outros. Assim, de acordo com os papéis desempenhados e personagens encarnadas, busca-se a emancipação num movimento contraditório, múltiplo e mutável; tal contradição “*não é cisão, rompimento, mas sim possibilidade de superação inscrita na biografia dos indivíduos e presente em seu cotidiano*” (ALMEIDA, 1999, p. 108).

*(...) Mas também eu tenho imagens negativas. É, uma infância com aspectos positivos e negativos. Recordo-me da dificuldade que eu tinha de me aproximar do meu pai como companheiro, como amigo. Talvez por ele ter muitos filhos, ou muitos compromissos, não tinha muito tempo pra mim. (...) uma imagem negativa, em relação à figura paterna.*

A solidão na relação com o pai o leva a uma aproximação maior com os irmãos, o que facilita viver em comunidade, ou, em família. “Ernesto-criança” aprende desde muito cedo a dividir suas coisas com seus irmãos.

*Ceres foi uma cidade que marcou a minha infância. No Natal, por exemplo, a gente tinha um costume, em casa, de fazer uma vaquinha durante todo o ano, juntar os centavos e meus irmãos mais velhos*

*tinham um livro caixa (...) então chegava ao final do ano, na véspera, a gente dividia aquela grana e cada um comprava presente para o outro. Eu lembro que meu sonho de consumo era ter uma caixa de chicletes. Até que um dia eu consegui. Claro, mas não só pra mim. Pra todos. Acho que foi um presente comum, e a gente dividiu aquela caixa entre nós, foi muito legal.*

Na ausência do pai, “Ernesto-criança” vê em seu avô materno a figura masculina, traduzida na figura do pai.

*Meu avô materno morreu quando eu tinha cinco anos de idade. Ele fez esse papel da figura masculina com que eu pude realmente me relacionar, aproximar-me. Ele era muito carinhoso. (...) As fogueiras que a gente fazia pra reunir tanto a família quanto a vizinhança. Os cultos, os cânticos, as histórias... Tudo tinha uma liturgia espontânea, sem começo e fim.*

A infância, mesmo com a ausência do pai, é lembrada com saudade, com nostalgia, pois marca a forma com que Ernesto se relacionava com os outros. A liturgia, o serviço, o coletivo, o carinho do avô, a amizade dos vizinhos, tudo isso é memória do passado que orienta o presente - orienta sua militância, suas escolhas.

*De Goiânia eu lembro mais da minha adolescência, ou o início dela. (...) o Liceu de Goiânia, onde eu estudei, ali tive a primeira experiência de ser reprovado numa escola. Aquilo foi importante (...) me despertou. Eu falei assim: “Bom, eu acho que eu tenho que começar levar mais a sério meus estudos”. (...) Descobri meu interesse pela literatura, (...) prestei um concurso de redação e (...) ganhei o concurso. Aquilo me estimulou muito. Também tive no Liceu a primeira professora de artes plásticas que marcou a minha vida, era uma pessoa idosa, muito maluca mesmo; a forma dela ser, se vestir, exótica ou excêntrica, permitia que a gente bagunçasse, aprontasse na sala de aula. Pra você ter uma idéia,*

*a janela eu pulei. (...) Ao mesmo tempo em que eu era super arteiro na escola, na igreja, eu fazia todas as atividades. Mas, procurava fazer o melhor com ela. A professora de artes sempre me estimulando e ao mesmo tempo, permitindo que eu fosse o que eu era: bagunceiro.*

Na escola, Ernesto podia ser como realmente queria ser, visto que na igreja ele era apenas o filho do pastor e não um sujeito com identidade autônoma. Ao mesmo tempo em que “Ernesto-criança” ou “Ernesto-adolescente” se igualava às demais crianças e adolescentes da igreja metodista, ele se distinguia e se distanciava delas por ser o filho do pastor. Isso fez com que Ernesto não gostasse da igreja, onde o pai era sacerdote.. O que Ernesto gostava na igreja era a cultura – as músicas, as peças de teatro, etc.. Na instituição religiosa, o tratamento que o pai lhe dava, aviltava a pessoa de Ernesto.

*Na igreja, o que me vem à memória são as cantatas, o teatro, a arte. A vivência da arte na igreja. (...) Nela não podia fazer muita bagunça. (...) eu acabava dormindo no banco. Uma coisa que eu gostava muito era de desenhar, então eu levava papel em branco e lápis e ficava desenhando durante o culto. **Enquanto meu pai pregava, não prestava atenção em absolutamente nada e ficava desenhando até quando me vinha o sono e eu dormia.** (...) Mas eu cheguei a receber severos castigos por insistir em correr (dentro da igreja). Era castigo absurdo. O que meu pai fazia, era me colocar em pé em pleno púlpito olhando pras pessoas de castigo.*

Para Ernesto, igreja e família não se separam. A identidade de Ernesto durante sua infância mescla duas instituições que para ele deveriam fazer parte de um processo separado de socialização: família e igreja; porém, ambas estão vinculadas à primeira socialização que aconteceram juntas devido à profissão do pai.



*(...) igreja e família pra mim não dá pra separar. É difícil, impossível. Filho de pastor. Filho de missionário. Toda minha família foi conhecida como a família que sempre trabalhou na igreja<sup>1</sup>. Minha mãe, a esposa de pastor.*

## 6.2. A conversão de Ernesto aos empobrecidos de Belém

Ernesto e sua família seguem com seu pai para Belém do Pará. Como missionário, seu pai tem a missão de organizar uma comunidade metodista na periferia da cidade. Ali Ernesto tem seu primeiro contato com os empobrecidos, e, essa experiência faz com que ele olhe de forma diferente para o cotidiano, em comparação com a experiência anterior nas paróquias previamente organizadas.

*(...) minha vida sempre muito limitada, absolutamente limitada à escola e igreja. Alguma diversão eu tinha na rua com a vizinhança. (...) no começo da adolescência lembro de alguns dos amigos, (...) com os quais formamos uma banda musical - eu era o baterista. Tudo com sucata. (...) **foi o período que eu comecei a por mais o pé na rua. Comecei a distanciar um pouquinho da família.**<sup>2</sup> (...) comecei a descobrir meu corpo, minha sexualidade. Nessa época, aos 14 anos de idade (...) meu pai resolveu ser missionário em Belém do Pará. (...) essa experiência em Belém foi definitiva em termos da formação da minha identidade, da minha opção pela Teologia (...). Em Belém, não havia igreja (...), tinha uma família metodista que havia se mudado do sul para Belém. (...) nessa família, só a mulher era metodista, de São Paulo. (...) nós fomos pra periferia (...) e, além da cultura paraense que realmente é muito diferente, tinha essa diferença social, de classes sociais (...) e a dificuldade não só de se adaptar à cidade, à cultura paraense, mas também se adaptar à igreja, que era composta de gente muito pobre. A gente morava muito próximo às palafitas. (...) muita pobreza mesmo. E eu me*

<sup>1</sup> A igreja funcionou como comunidade de origem – socialização primária.

<sup>2</sup> Aqui começa a experiência de socialização secundária de Ernesto.

*confrontei assim, com um mundo totalmente diferente.*

Refletir sobre as contradições e as atividades desempenhadas na produção da vida material permite à Ernesto o desenvolvimento de uma nova consciência da realidade social mais ampla e, conseqüentemente, de si mesmo. É um avanço no processo de conscientização (LANE, 1984/1999).

Belém significa o novo, o diferente, a oportunidade de ser um outro que Ernesto não era em Goiás. A possibilidade de se ver livre do controle da instituição, da moral institucionalizada da igreja formada em Goiânia. Em Belém nem igreja havia; o que havia eram pessoas empobrecidas formando um agrupamento social com outras crenças, outros valores e tudo isso era novo para Ernesto.

*Em Goiânia (...) todo mundo era muito conhecido da minha família - na igreja e na escola. Absolutamente protegido. (...) era um mundo no qual nada me incomodava. Em Belém - o novo. Tudo era novo, tudo diferente, tudo era desafiador, (...) a começar pela sexualidade, a gente deixa uma comunidade que tem uma característica cristã, a moral puritana-protestante e vai pra periferia de Belém, cuja moral, o comportamento, é muito diferente desse referencial e com forte influência indígena. Então a ética protestante (...) não existe em Belém, pelo menos na nossa época, era praticamente inexistente.*

Viver em Belém era desafiador e, por isso também era assustador. A tentação e o medo estão presentes neste momento da vida de Ernesto. Em Belém, “Ernesto-com-medo” tenta se proteger dos seus desejos, dos seus sentimentos, da possibilidade de ser diferente, tentando exteriorizar

uma identidade com que, na verdade não se identificava: “Ernesto-goiano”. Como defesa, Ernesto encara os estudos de outra forma; em Goiânia Ernesto era bagunceiro, em Belém Ernesto era “CDF”. Isso seria exemplo de alternância “fria” segundo Berger e Luckmann (1966/2000) – ou de ação estratégica talvez.

*(...) E foi nesse momento, que talvez, pra me reafirmar, numa identidade que eu trouxe de Goiânia, que eu me tornei “CDF”<sup>3</sup> na escola. Porque tudo aquilo me ameaçava, tudo aquilo de fato que eu gostaria de viver, que era uma liberdade, era dar vazão aos meus instintos - todos eles - porque eu tive uma educação muito reprimida<sup>4</sup>, então eu negava tudo aquilo e me voltei pros estudos.*

A experiência de Ernesto é marcada pelo contato com a diferença cultural, social e econômica. A privacidade, os valores e costumes adquiridos em Goiás não diziam respeito aos valores e à cultura da periferia paraense.

*(...) a missão começou dentro da nossa casa. E esse confronto entre culturas foi muito grande, porque o outro, o diferente entrou na nossa casa. Então as pessoas abriam a geladeira sem permissão nenhuma, sem perguntar se podia ou não. A sala era uma classe de escola dominical. A copa era uma classe da escola dominical. Então a gente não tinha privacidade nenhuma. Isso na vida da família de um pastor é muito complicado.*

Ernesto sai de um bairro de classe média em Goiânia e vai pra periferia de Belém. A experiência é um choque cultural - Ernesto é afetado pela cultura paraense transformando seus conceitos sobre a fé, a religião e a igreja.

*E também porque ali nós começamos a desenvolver atividades de vôlei. (...) alguns passeios que a gente fazia à praia com os adolescentes, jovens e crianças*

---

<sup>3</sup> Defesa contra opressão interna.

<sup>4</sup> Defesa contra opressão externa – identificação coercitiva.

*ali do bairro que freqüentavam a igreja. E eu passei a me aproximar do outro, da cultura paraense, me abri um pouco mais a ela, e me transformei. (...) passei a me distanciar cada vez mais daquele referencial que eu tinha em Goiânia, da igreja... passei viver uma outra igreja. Totalmente diferente. Popular. Então a gente era muito criticado por outras igrejas evangélicas, porque a gente ia de short, calção para escola dominical, porque depois da escola dominical a gente ia jogar vôlei, jogar ping-pong. A gente não tinha essa frescura com roupa.*

A experiência religiosa e o contato com os empobrecidos da periferia de Belém, diferente da experiência de Goiânia, se configuram para Ernesto como a abertura para experimentar futuramente uma Teologia progressista. É nesse *locus* (Belém) que Ernesto sente-se vocacionado a trabalhar com as minorias, com os empobrecidos, com os marginalizados, e fazer uma escolha de vida, de futuro e de luta.

*(...) a minha experiência religiosa e minha aproximação com Deus, devo muito a minha vida em Belém, e a minha convivência com as pessoas de lá. Com aquelas crianças, com aqueles jovens, com o povo paraense, com a cultura paraense. Lembro que eu fui ao aeroporto buscar uma pessoa, um dos vários gringos que nos visitava lá, e, eu vi a imagem de uma criança indígena e aquilo me marcou muito. Foi quase uma visão pra mim. Naquele momento me senti vocacionado pra trabalhar com a questão indígena, e foi isso que me levou a fazer Teologia - tive a convicção aos 16 anos de idade, mas muito claramente. (...) e não pretendia fazer outra coisa a não ser isso. (...) Antes de decidir e comunicar essa decisão, aos meus pais, havia lido todos os velhos livros de Teologia que meu pai tinha. (...) Mas quando decidi, foi interessante como essa comunicação se deu entre mim e meus pais, mas meu pai não sabia, obviamente do que estava acontecendo comigo e minha intenção nunca foi ser pastor, mas trabalhar na questão indígena. Se eu pudesse, eu nem passava pela faculdade de Teologia. Eu ia direto. Mas tem esse protocolo, esse pré-requisito.*

### 6.3. “Ernesto-estudande-de-Teologia”

De Belém Ernesto vai para São Bernardo do Campo, estudar Teologia. Assim como Maria Olga, Ernesto sai de casa com o objetivo de ser missionário. Como era necessário estudar Teologia, por ser uma exigência da igreja metodista, ele se dispõe a esta tarefa.

*(...) E de Belém que eu vim pra São Paulo fazer Teologia. Seguindo (...) o exemplo do pai, mais ou menos. (...) Eu queria ser missionário e trabalhar com índios, valorizando a experiência que a gente teve em Belém, obviamente, e aquela imagem que eu tive no aeroporto. (...) mas na medida em que eu fui me aprofundando no conhecimento da Teologia, nos estudos, na vivência, eu me despertei sim pra um trabalho pastoral. Aí eu entendi mesmo, pelo menos de uma outra forma, o que poderia ser a vida pastoral.*

A mudança nas relações sociais é mudança em sua história de vida, – como já foi dito, determina um processo contínuo na compreensão de si mesmo – é mudança no sentido e nas representações, seja como ação de representar, como de coisa representada (CIAMPA, 1987/2005).

Ernesto tinha como modelo pastoral a imagem de seu pai – um pastor tradicional, rígido, distante dos filhos e da família. Ernesto descobre aos poucos que há outras formas de atuação pastoral e descobre isso na faculdade de Teologia. Não abandona a idéia do trabalho missionário com os índios, pois tem a ilusão<sup>5</sup> de que essa experiência lhe garantiria raízes. Durante sua vida toda Ernesto foi um itinerante acompanhando seu pai, sem firmar raízes. Ernesto parece sentir falta de uma identidade firmada num *locus*.

*(...) me transfiro para São Bernardo, passo a descobrir um leque de possibilidades na atuação pastoral, mas nunca larguei mão da idéia da questão*

---

<sup>5</sup> A palavra ilusão é utilizada aqui, pois há uma diferença entre ser missionário e ser migrante – missionário vai e volta; migrante vai e permanece. Ser missionário com os índios pressupõe viver **com** e não **como** os índios.

*indígena. Hoje eu entendo também que é uma forma de eu buscar a minha origem, pelo fato de eu nunca ter fincado raízes, sempre ter mudado de cidade em cidade, de igreja em igreja, de amigos para amigos, de escola para escola. (...) eu entendo hoje que esse meu interesse pela questão indígena, foi e é também interesse pela busca da minha identidade, de um referencial. (...) porque a imagem do índio é a imagem do primitivo, do ancestral, do passado, da origem.*

A faculdade de Teologia dá a Ernesto a oportunidade de refletir sobre a missão, mas não de viver essa missão no cotidiano. Uma única experiência foi dada a Ernesto – fazer um estágio no Mato Grosso do Sul, com duas tribos indígenas (os Caiowás e os Guaranis). Nesta experiência “Ernesto-estagiário” descobre que a raiz que ele busca e a identidade que acredita encontrar na comunidade indígena não existe<sup>6</sup>. Os indígenas se vinculam a tudo e a nada ao mesmo tempo, como forma de se protegerem.

*(...) a faculdade me proporcionou muito pouco essa oportunidade. Mas eu tive um estágio no Mato Grosso com os Caiowás e os Guaranis, (...) comunidades que viviam uma crise que comprometia seu futuro, naquela época um alto índice de suicídio nessas comunidades, na região de Dourados - MS. (...) Foi importante para eu ver como era o dia a dia, pelo menos daquela missão. Algo que me impressionou, naquela época, foi que os índios se batizavam em tudo quanto é igreja. É a forma que eles encontravam de se proteger. Era aderir a tudo e a nada ao mesmo tempo. **E me identifiquei bastante com a proposta da igreja junto aquelas comunidades, que não era de catequese.**<sup>7</sup> (...) que ia muito mais pelo viés da organização econômica da comunidade.*

<sup>6</sup> Somente aqui Ernesto reconhece o equívoco de antes.

<sup>7</sup> Na verdade aqui estão as raízes de Ernesto – vai viver com os índios para “intervir” segundo a orientação que recebe da “fonte” – a igreja.

“Ernesto-estagiário-de-Teologia” valoriza o trabalho da igreja com as comunidades indígenas, por ser um trabalho de respeito a cultura, um trabalho mais de militância que de catequese. Mas, “Ernesto-estudante-de-Teologia” não encontra na comunidade indígena uma identidade-raiz. Na faculdade de Teologia, Ernesto se aproxima de alguns colegas que se identificavam com a Teologia da Libertação.

*Essa turma, da qual eu me aproximei, era uma turma que estava muito identificada com a Teologia da Libertação. Agora, eu sempre tive certa reserva pra com esses chavões, em relação (...) a Teologia da Libertação<sup>8</sup>. Eu não me lembro de dizer assim: eu sou da Teologia da Libertação. Eu sempre procurei ser eu mesmo. Eu me recordo que quando eu estava no curso de Ciências Sociais (Sociologia), um colega me perguntou: “por que você acredita em Deus?” (...) Aí eu disse: “porque isso me dá sentido pra vida”. (...) Eu procuro ser eu. E nesse sentido nem Jesus eu sigo, porque Jesus já foi. Ele não está aqui pra eu segui-lo agora. O que eu tenho são histórias sobre ele (...) Eu sempre recusei em me enquadrar, nessa linha ou naquela.*

Ernesto não se “afirma” militante da Teologia da Libertação, mas “afirma” identificar-se com esta Teologia e a escolhe como referencial para sua militância política. Se isso é o que propõe então, em certo sentido, Ernesto é militante (sim) desta Teologia. Ernesto se propõe a militar a favor dos pobres, dos marginalizados, das crianças de rua... Recusa-se a ficar preso na teoria.

*A Teologia era um mundinho muito bom. (...) A rua era uma realidade totalmente diferente pra mim, e desafiadora. (...). Eu tinha um fascínio por aquilo, hoje eu tenho consciência que eu não ia só para dar, eu também ia em busca de algo. E me envolvi muito com a capoeira. (...) mas o meu forte (...) foi artes plásticas, mas muito pouco dirigido. Era uma atividade muito espontânea. Eu chegava à rua com papel, tinta e colocava aquilo ali à disposição da molecada. (...) o mais importante era a minha*

---

<sup>8</sup> O que parece é que Ernesto recusa o “estereótipo” – um entendimento errado da Teologia da Libertação.

*relação com a molecada. E procurava dialogar com eles a partir do que eles pintavam. (...) A gente fazia exposição do que eles pintavam, na tentativa de valorizar o trabalho de cada um deles. A vida dele. Durante muito tempo me identifiquei com as idéias libertárias, com a Teologia da Libertação. (...) Além da atividade artística, nós chegamos a desenvolver um grupo de pagode. (...) a gente organizou um grupo de teatro, e, (...) nesse momento, o projeto passa a ter vínculos mais próximos com a comunidade. (...) Os educadores davam uma ênfase excessiva à questão política, e eu dava muita importância à relação com a molecada. O projeto tinha um discurso maravilhoso, (...) colocar a molecada à frente, nesse fazer político, na busca de seus direitos.*

Ernesto preza por relacionar a Teologia com a prática da militância com a “molecada” da rua onde podia unir teoria à prática, fazer *práxis* participativa através da arte. “Ernesto-estudante-de-Teologia” se torna “Ernesto-educador-de-rua”, que mantinha uma relação de troca com a “molecada” – ensinava sua arte e aprendia a por em prática o que aprendera na Teologia da Libertação.

*(...) a Teologia da Libertação na faculdade de Teologia, não foi um fato isolado. Quero dizer, a gente tava dentro de um contexto maior. Os sindicatos estavam se organizando, os movimentos populares e tal. Que quero dizer com isso? (...) a impressão é que o compromisso que os alunos tinham com esses movimentos ou o envolvimento deles com a Teologia da Libertação era muito mais por conta deles do que dos próprios professores. Porque é claro, eles pisavam em ovos, em função dos vínculos institucionais. Eu me lembro que na greve dos metalúrgicos nos envolvemos favoravelmente à greve muito por nossa conta.*

A Teologia da Libertação dá sentido à militância de Ernesto, bem como aos seus estudos como uma outra forma de ver e experimentar a fé e a



atuação pastoral. O contexto que Ernesto está vivenciando a Teologia da Libertação é o da década de 1980, em São Bernardo do Campo; na efervescência dos movimentos sindicais com o surgimento do PT, da CUT<sup>9</sup>, etc.. A faculdade de Teologia proporciona à Ernesto a militância em prol das crianças e adolescentes, tanto dentro como fora da igreja.

*(...) por meio da faculdade também eu pude participar de um processo importante, tanto pra mim, e acredito também pra igreja, que foi de procurar trazer toda experiência dos movimentos populares, incluindo o movimento nacional de meninos e meninas de rua, experiência do próprio projeto, pra dentro da igreja - através do Instituto de Pastoral. (...) Organizávamos encontros, na tentativa de divulgar o Estatuto da Criança e do Adolescente. No esforço de mobilizar os educadores da igreja, educadores de creches e até professoras da escola dominical, (...) A tentativa era também de proporcionar a organização desses educadores pra tentar mobilizar a igreja no sentido dela se comprometer com a causa da criança e do adolescente.*

Na faculdade de Teologia, “Ernesto-missionário”, converte seu foco dos índios para a “molecada” de rua e vai dando lugar ao “Ernesto-educador-de-rua”. Como “educador-de-rua” Ernesto empenha todos seus esforços por uma pastoral voltada aos marginalizados e empobrecidos.

*(...) de fato, o meu envolvimento se deu com a questão da educação da criança e do adolescente - isso na faculdade de Teologia. Então eu acredito que no meu terceiro ano de faculdade, eu comecei a me envolver com um projeto que surgiu fora da faculdade. Por iniciativa de uma pastora (...) o projeto surgiu à margem da igreja, e sempre procurou ficar à margem dela.*

---

<sup>9</sup> Central Única dos Trabalhadores.

“Ernesto-estudante-de-Teologia” encontra no projeto “Meninos e Meninas de Rua”, em São Bernardo do Campo, a possibilidade de vivenciar uma pastoral diferente de seu pai, pastoral essa, onde Ernesto assume o papel de “educador-de-rua”. Ernesto trazia consigo, desde Belém, a experiência de vida,, que pôde partilhar e relacionar com a Teologia que era estudada na faculdade: Teologia da Libertação.

*Eu já cheguei estourando naquela faculdade. (...) Porque a minha formação em Belém me dava esse respaldo. Em Belém eu tive um contato com o partido comunista. Eu tinha 15 anos, e naquela época o partido ainda era clandestino. (...) Meus pais nunca souberam disso, nunca contei nada. Eu tinha uma identidade muito grande com a questão política. Também porque meu pai sempre foi muito crítico ao regime militar. E eu me despertei muito mais pra questão política, em função da minha experiência com o povo, com a pobreza, com a miséria, aquilo que as pessoas estavam lendo na faculdade de Teologia eu vivi em Belém. Obviamente não com os conceitos, mas era experiência de vida, o que era muito mais forte.*

Ernesto assume a identidade de “educador-de-rua”, “veste a camisa” do projeto, e passa a ser identificado como militante da Teologia da Libertação. O significado da militância de Ernesto para com seus colegas de faculdade era de teólogo da libertação.

*(...) entrei no projeto meio que aos poucos, mas depois, quando eu percebi, eu já estava lá. E aí vesti realmente a camisa. Por mais que eu não dissesse: “eu sou da Teologia da Libertação”, eu era visto dessa forma. As pessoas me tachavam dessa forma, fiquei por um bom tempo no projeto, como voluntário, desenvolvendo atividades artísticas. E, interessante que aquela mesma experiência que eu tive de insegurança, de confronto com o diferente, com o outro, um mundo totalmente diferente pra mim do que eu tive em Belém do Pará, eu tive agora em São Bernardo, na rua. O mundo das drogas, o mundo da violência, da insegurança, da infância abandonada, que eu conhecia, mas ao meu modo.*

*Aquilo que eu vivi no Pará, eu comecei a viver nas ruas.*

Ernesto identifica sua militância com a “molecada”, através da arte, e não, através de reuniões ou burocracia.

*(...) eu falo em relação ao movimento nacional de meninos e meninas de rua. Então, tínhamos alguns educadores que se envolviam em demasiado com o movimento e davam pouca atenção à molecada. (...) Eu nunca participei de reuniões, nunca tive interesse, no movimento nacional de meninos e meninas de rua. Eu achava interessante. Claro que eu concordava com tudo aquilo, e eu queria que tudo aquilo desse certo. Mas eu dava muito mais importância para minha relação com a molecada, (...) era a minha forma de fazer política. Por meio da arte, eu encontrei a forma da aproximação. Não só de mim pra comigo mesmo, mas entre as pessoas. A arte possibilita um encontro, um verdadeiro encontro entre as pessoas.*

A experiência de Ernesto com os meninos e meninas de rua é tão forte e tão significativa para ele que até os dias de hoje, mantém contato com o projeto; contato esporádico, pois era/foi necessário “cortar o cordão umbilical” para Ernesto crescer, percorrer outros caminhos emancipatórios. A identidade coletiva não pode sufocar a identidade pessoal, é necessário ir embora, percorrer outros caminhos.

*(...) muito esporadicamente eu tenho contato com o projeto, (...) chegou um momento em que eu percebi que era necessário romper com tudo. Não só com o projeto, mas com a faculdade de Teologia, porque eu disse assim: “Gente, eu preciso cortar cordão umbilical”. É preciso crescer (...) porque eu me cansei de não ver muitos resultados na vida desses moleques. O Estatuto foi aprovado, hoje a gente tem uma das melhores leis do mundo, que diz respeito à criança e adolescência, mas ela não é colocada em*

*prática. (...) Eu me cansei e disse: “Oh, eu preciso cuidar de mim”.*

Ernesto, assim como Luiz Carlos, se afasta de muita coisa em função da militância. A juventude, a sexualidade, a diversão e as farras eram postas de lado em função da militância. Isso o identificava com a mãe, que abdicou de tudo para seguir o marido pastor. Ernesto não quer ser como sua mãe, quer ter uma vida própria, uma identidade própria.

*(...) eu não tive também juventude praticamente. Tudo que os jovens fizeram (...) os jovens normalmente fazem, eu não fiz, porque eu neguei a minha sexualidade, recusei a diversão, recusei as farras, recusei tudo que é próprio de um jovem, em função da igreja. Em função da militância. Eu até brinco que eu era “militonto”. (...) da minha forma eu reproduzi uma característica da minha mãe. Inclusive a família eu negligencieei.*

A faculdade de Teologia foi um marco na vida de Ernesto, pois é neste lugar que ele encontra sentido e significado para a militância e para a arte. Estas fazem parte da identidade de Ernesto.

*(...) A faculdade me proporcionou de uma forma mais sistematizada, relacionada à pesquisa, a produção, dar continuidade àquela experiência que eu sempre tive na infância, que foi da vida religiosa e arte.*

#### **6.4. Cuba e a Teologia da Libertação**

Ernesto experiencia um ano de estudo em Cuba. É o momento de unir a experiência do partido comunista de Belém, da militância com a “molecada” de rua, da arte e da Teologia da Libertação - tudo de uma só vez, tudo na experiência que pôde ter ao viver e estudar em Cuba.

*Surgiu a oportunidade de um intercâmbio com Cuba (...) e fui o aluno escolhido. (...) Fiquei um ano em Cuba, e por seis meses acabei nem estudando na faculdade de Teologia porque eu fiquei à mercê da burocracia. Eu fui estudar no seminário inter-religioso. Não necessariamente ecumênico, porque eram só as igrejas protestantes.*

Ernesto chega a Cuba.

*Em Cuba, na Cidade de Matanzas (...) é uma cidade que tem uma tradição artística muito forte (...) região dos poetas, dos artistas. (...) não foi difícil encontrar esses artistas, esses poetas. (...) E logo fiz algumas amizades com artistas cubanos, e pude freqüentar um ateliê de gravura. Já havia feito um curso de gravura em São Bernardo do Campo, e lá, eu me aperfeiçoei. (...) Freqüentei durante um ano esse ateliê, fiquei encantado com (...) a formação do artista em Cuba, e de como eles estão envolvidos com a educação como um todo. O que eu quero dizer com isso? O governo praticamente mantém o artista. Mas o artista dá um retorno pra sociedade. (...) eles estão à disposição da comunidade. (...) o cubano divide o que não tem, ou o pouco que tem.*

Acostumado a partilhar o que tinha, principalmente no projeto “Meninos e Meninas de Rua”, encontra em Cuba a partilha como cultura. Não é necessário participar de projeto social para partilhar, esta faz parte da vida, da cultura cubana.

*(...) E eu cumpri as minhas obrigações, freqüentei a igreja metodista, freqüentava aos domingos escola dominical e culto, numa igreja em Havana. Mas realmente eu me identificava com as pessoas da igreja anglicana.*

Em Cuba, Ernesto passa a conviver com pessoas que não tem experiência com a igreja, com a Bíblia – uma cultura ateuista. Ele desperta

atenção por ser religioso, porém, um religioso com uma identidade diferente, que não se enquadra na identidade religiosa tradicional.

*(...) foi uma experiência muito interessante conhecer pessoas sem nenhuma formação religiosa. Sem nenhuma noção de Bíblia, de igreja, de absolutamente nada. E ao mesmo tempo em que eu era uma atração pra essas pessoas (...) eu era brasileiro, a cultura brasileira é venerada em Cuba. E também por eu ser um religioso totalmente fora dos padrões que eles conheciam, eu me considerava revolucionário.*

“Ernesto-em-Cuba” experiencia a convivência com pessoas que foram criadas numa cultura diferente da sua. Ernesto foi educado numa família metodista (filho de pastor) e acompanhou o pai em seus trabalhos missionários. Em Cuba, Ernesto convive com outro tipo de formação – não baseada nos princípios cristãos, mas sim nos princípios marxistas. Porém na igreja metodista em Cuba havia jovens contra-revolucionários e isso chocava Ernesto.

*(...) foi por meio de outros jovens especialmente no meio dos artistas, que eu conheci o outro lado dos bastidores da revolução, da sociedade cubana, o drama do jovem cubano era (...) querer fazer a revolução dele. (...) na convivência com esses jovens eu passei a conhecer numa perspectiva crítica, revolucionária, o outro lado que, por exemplo, o livro “A ilha não revelava”. (...) Por outro lado, conheci jovens, especialmente da igreja, que eram extremamente contra revolucionários (...) uma mentalidade totalmente, distante ou contrária aos princípios da revolução. E aquilo me chocava muito.*

Ernesto se diferencia dos demais colegas na forma de vestir. E quando questionado, ataca com ironia. “Ernesto-irônico” se mostra defensivo no ataque.

*(...) Eu sempre fui meio esculachado. (...) nunca fui muito caprichoso na forma de vestir. E lá eu andava muito de sandália havaiana, (...) isso pro cubano, (...) ele jamais sairia com uma sandália havaiana pra rua. (...) o reitor veio com uma brincadeira irônica no meio da aula, sugerindo aos alunos que fizessem uma vaquinha pra comprar um sapato pra mim (...) Eu enfrentei o reitor, e ironizei. Devolvi a ironia. Nisso eu sou muito bom. É uma arma que eu tenho é a ironia. De defesa e ataque.*

A Teologia da Libertação nos demais países da América Latina tinha como conjuntura a luta contra a ditadura militar e a possibilidade de pensar uma sociedade socialista. Ernesto questiona a missão libertadora da Teologia em Cuba: “Se em outros países a função libertadora da igreja era contribuir para a derrocada da ditadura e a ascensão do socialismo, em Cuba qual seria a missão?” E ainda: “Qual seria uma terceira via possível de ser crítico sem ser comunista ou capitalista? É possível uma terceira opção?”

*(...) a Teologia da Libertação em Cuba, se deu muito mais em função de um contexto pelo qual os países da América Latina passavam, do que por Cuba em si. O desafio era ver qual era o significado, qual a missão libertadora da igreja em Cuba (...) da mesma forma que os militares no Brasil não davam outra alternativa, ou no contexto da guerra fria, a gente não tinha outra alternativa a não ser, comunismo ou capitalismo, em Cuba também tinha essa história. Ou você é revolucionário ou contra-revolucionário. Nunca houve uma terceira via, ser crítico à revolução e não ser contra-revolucionário, o sistema não permitia esse tipo de atitude.*

Ernesto aprende Teologia da Libertação no Brasil, na faculdade de Teologia, e quando vai para Cuba, se depara com uma outra Teologia da Libertação, que não é expressiva no sentido da pertinência junto a situação

sócio-política. E afirma: “A igreja nunca levantou a bandeira da Teologia da Libertação. A igreja ensina e ao mesmo tempo omite a ideologia”.

*Porque a instituição jamais assumiu a Teologia da Libertação como a sua bandeira. Como sua identidade ideológica. Jamais.*

### 6.5. “Ernesto-educador-sociólogo”

Ernesto, aconselhado por seu pai ao voltar de Cuba, escolhe outro curso superior para fazer: a Sociologia – escolha essa devida a ligação que tinha com a vocação de Belém, com o desejo de ser missionário e de trabalhar com os povos indígenas.

*(...) e acabei optando por Sociologia porque acreditei que esse curso tinha mais a ver com aquele propósito meu de trabalhar naquela área da questão indigenista. (...) Quando eu decidi fazer Teologia, meu pai disse: “Olha! É importante que você faça um outro curso além de Teologia”. Eu acho (...) ele me conhecendo, sabia que era importante eu ter uma outra referência.*

Seu pai antevê em Ernesto um educador, e não erra. Ernesto se torna e se afirma professor. “Ernesto-educador-sociólogo” passa a ensinar Sociologia, história e história da arte, as quais lhe dão sentido de continuidade da militância.

*(...) eu me recordo que meu pai tinha a mania de tecer o futuro dos filhos. Na verdade, se dependesse dele, eu ia seguir carreira no banco. (...) Mas ele me viu como um professor, ele não errou, **porque hoje eu sou professor (...) educador eu sempre gostei de ser. (...) E fiz o curso.***



Na faculdade de Sociologia, Ernesto se destaca por ser religioso. Um religioso fazendo Sociologia. Uma identidade contraditória – em plena época de efervescência dos movimentos sociais, dos movimentos sindicais no ABC paulista, Ernesto opta por fazer faculdade de Sociologia.

*(...) Sempre tive uma dificuldade com alguns rituais. Sejam eles religiosos ou não. Formalismo. (...) eu tinha certa liderança ali na faculdade, pelo fato de eu ser religioso, era um atrativo, as pessoas: “Pôxa! Um religioso fazendo Sociologia”.*

Ao terminar a faculdade de Teologia, e ingressar na faculdade de Sociologia, Ernesto assume seu papel de educador de rua, não somente como militância, mas também como profissão. A faculdade de Sociologia o ajuda na militância com a “molecada” de rua. Ernesto faz uma integração da Teologia da Libertação com a Sociologia que estudava na faculdade.

*(...) muitas coisas que eu estava aprendendo ali, eu vivia no projeto. Em termos de organização política. E quando se falava de classes sociais... eu estava vivendo aquilo, então eu estava vivendo um aprendizado diferente, não tão teórico, mas tão ou mais importante que o teórico - que é a vivência, a experiência. (...) Decidi por Sociologia, porque a leitura da Bíblia que a gente fazia era uma leitura muito sociológica, muitíssimo sociológica. A espiritualidade estava muito mais na liturgia, nas nossas relações pessoais do que na leitura da Bíblia. Infelizmente, porque a bíblia tem tudo isso. Ela não se reduz à análise sociológica. Mas acaba respaldando a nossa espiritualidade. Sendo um referencial. (...) Sociologia, eu aprendi muito mais por meio do estudo da Bíblia, das disciplinas relacionadas à exegese ou leitura do antigo e do Novo Testamento... do que à disciplina em si. (...) Quando eu voltei de Cuba (...) consegui que a igreja me liberasse pra trabalhar no projeto. A igreja não me sustentou, passei a ser um educador pago, contratado pelo projeto, e este projeto nunca quis ser uma instituição. Ele sempre tentou ser um movimento. Mas hoje ele é uma instituição. Ele*

*armou uma própria arapuca pra ele. Teve que se institucionalizar.*

Com a institucionalização do projeto “Meninos e Meninas de Rua”, Ernesto segue outro caminho. Deixa o projeto, deixa a igreja e vai ser o que chama de “ele mesmo”.

A identidade é compreendida como categoria dada às representações e sentidos que o indivíduo desenvolve acerca de si próprio, a partir das experiências cotidianas – *práxis* (CIAMPA, 1987/2005).

#### **6.6. Ernesto livre da igreja: uma nova identidade**

Ao deixar o projeto, Ernesto assume a identidade de sacerdote e assume uma paróquia no interior de São Paulo. Dedicar-se à vida religiosa, pois foi a única alternativa que a igreja lhe deu ao terminar da faculdade de Sociologia. A igreja nega à Ernesto a possibilidade de ser missionário com os povos indígenas. Somente o sacerdócio paroquial é dado a “Ernesto-pastor” – esse tem que construir uma nova identidade. Mas Ernesto, mesmo avaliando a experiência como boa, sentia-se infeliz.

*E de lá pra cá eu tentei trabalhar na igreja local. Tive uma experiência muito boa em Araraquara. Excelente experiência. (...) lá eu consegui desenvolver um trabalho respeitando e valorizando as características da própria igreja. Mas sem negar inclusive as minhas características. (...) Eu fui assim: ‘vou me dar uma chance de tentar ser um pastor de igreja local’, porque é aquilo que a igreja me possibilitou. Ela me negou a possibilidade de trabalhar na questão indígena. Que foi o que sempre eu quis. (...) E foi muito bom (...) mas da mesma forma que eu tive que romper com o projeto e com a faculdade de Teologia, eu tive que romper também com a igreja local, na tentativa de ser eu, de ser feliz, de me realizar.*

Ernesto aparece nesse momento do processo emancipatório com uma identidade com maior autonomia ao mesmo tempo em que é sacerdote, teólogo, militante e educador, se igualando às outras personagens formadoras de sua identidade, também se diferencia na singularidade, pois precisava encontrar no seu “vir-a-ser” um “Ernesto-militante-diferente”. Identidade é: igualdade e diferença, narrador e narrado, passado e futuro (CIAMPA, 1987/2005).

*(...) eu não preciso estar satisfazendo aos outros. Não preciso competir com os outros, não preciso satisfazer os meus pais. Não preciso competir com meu pai. Eu tenho que ser eu, porque eu sou diferente. Não sou igual meu pai. (...) Eu estou muito mais fechado, no sentido de buscar o auto-conhecimento. (...) eu tenho uma visão meio crítica de toda minha militância. Era uma forma de fugir, de fuga, e eu fugia de mim mesmo. Hoje, não que eu negue a possibilidade... aliás, eu desejo o retorno à militância. (...) Eu mal me fechei no meu universo, nesse processo de auto-conhecimento, mas já surge essa necessidade de voltar à militância.*

Ernesto fala do presente, de sua produção, desta nova forma de integração de sua identidade pessoal. Uma produção mais voltada para sua individualização, mas que de uma forma ou de outra também reflete elementos coletivos; fala do seu novo conceito de política, de militância e de individualidade.

*(...) o que eu produzo hoje é bem diferente do que eu produzia anteriormente. E é expressão dessa busca interior. (...) eu lido muito com o espelho. O espelho é muito ambíguo. Ao mesmo tempo em que ele pode dar margem ao seu narcisismo, o espelho, ele é passivo e ativo, ele acolhe a imagem, qualquer imagem. Se colocar uma coisa feia na frente do espelho, ela vai aparecer. Coloca uma coisa bonita, ele vai reproduzir. (...) Ele reproduz o movimento. E é a relação que eu busco ter para comigo mesmo, é o que o espelho faz também. (...) Meu conceito de política não é política partidária, porque hoje não da pra gente ver a sociedade, só a partir de sindicato,*

*de igreja e de partido. Hoje ela é muito mais do que isso. Aliás, minha experiência no projeto me ensinou isso. A gente pode se organizar e pode construir uma identidade fora desses centrinhos, desses guetos. Eu costumo brincar que meu projeto é criar uma “ING”. Indivíduo Não Governamental. (...) Eu já consegui romper com a igreja, então, eu me sinto um cristão sem igreja.*

Atualmente, Ernesto diz ser um cristão sem igreja, um homem de fé, mas de uma fé sem convencionalismo. Sua militância encontrou na Universidade – na educação – o lugar de sobrevivência. Livre da igreja, Ernesto encontra no projeto de educador a nova possibilidade de atuação.

*Eu tenho fé, mas é uma fé sem credo. Eu me sinto cristão. (...) O que eu quero é encontrar Deus em minha vida (...). Mas sem negar esse meu lado sombrio. (...) hoje eu não estou ligado a nenhum partido, ou a movimento social, nem à igreja. Procuro fazer um bom trabalho na faculdade.*

A nova identidade de Ernesto: “professor-universitário-homossexual”. O artigo que Ernesto se refere abaixo foi o instrumento de condenação do mesmo pela igreja metodista, o que resultou na expulsão do sacerdócio. Mas Ernesto não se prende a esse fato e segue sua vida como educador, já antevisto pelo seu pai.

*Sou professor universitário. Procuro ser eu na faculdade. (...) Eu escrevi um artigo na revista da Folha sobre a questão da homossexualidade. E era um texto meio poético, onde eu não revelava a minha homossexualidade. (...) o jornalista quis perguntar e perguntou se eu era gay. E eu, como nunca nego, eu falei: “eu sou”. Mas no texto eu não queria dizer isso (...) nem negar. (...) Três anos depois um aluno descobre essa revista e leva pra sala de aula. (...) obviamente eu fiquei surpreso, por que, três anos atrás... Como eu vou lidar com o que as pessoas falam. (...) ele tirou a revista da mesa e não tive condições... (...) falei assim: “Olha, você tá*

*muito preocupado comigo. Quê que tá acontecendo? Porque o importante aqui é o conteúdo da disciplina. Eu não sei por que você tá preocupado comigo”. (...) Porque eu não tinha dificuldade com a minha sexualidade. Ele que tinha.*

Ernesto não tem problema em dizer que é homossexual, mesmo afirmando que a sociedade imputa aos homossexuais a obrigatoriedade de assumirem ou negarem a condição.

*(...) Os heterossexuais não precisam dizer que eles são heterossexuais, porque eles são. Os homossexuais precisam negar que eles são homossexuais. Ou precisam dizer que são homossexuais.*

Ao assumir-se homossexual rompe com a igreja e dedica-se à educação, sente-se mais livre para estabelecer outra relação com sua família. Hoje, Ernesto consegue separar igreja de família, mesmo porque, foi expulso dela, mas ainda faz parte da família.

*(...) Minha relação com a família está muito mais aprofundada. Nessa tentativa de voltar pra mim mesmo, de auto-conhecimento, eu venho me aproximando aos poucos da minha família. Consigo, hoje, separar igreja e família. Não tenho relação com a igreja, mas com família eu tenho. A igreja, jamais a igreja aceitaria minha condição sexual. Mas com a família eu não tive problema nenhum.*

## **6.7. Conclusão Parcial**

Ernesto emancipa-se da Teologia tradicional e da igreja de Goiânia ao conviver com os pobres na periferia de Belém. Essa é uma experiência emancipatória e, a exemplo disso, há um momento em que diz que nem se sente mais goiano. Em Goiânia, o culto era monótono e cheio de

convenções. Em Belém, veste-se de forma mais informal, os fiéis moram na periferia, ele também, e vive uma vida mais simples.

Essa conversão, essa emancipação da identidade goiana e a construção de uma identidade paraense, possibilitam à Ernesto fazer Teologia e Sociologia, com as quais faz a militância com crianças de rua, uma vez que a igreja não lhe possibilita a militância com indígenas.

Entretanto, ainda vinculado a igreja, opta por ser sacerdote. Mais tarde, isso o enclausura e ele se assume homossexual, e acaba rompendo com a igreja metodista. Decide viver com seu companheiro e exercer uma militância indireta; distancia-se da militância coletiva para poder se auto-conhecer, e retornar para a militância de uma outra forma.

## Conclusão

---

*“A metamorfose humana de fato se concretiza durante todo o caminhar (...) metamorfose humana é emancipação; em consequência, desenvolver esta significa concretizar aquela”.*  
(Antônio Ciampa)

### Quanto aos Objetivos

A proposta deste trabalho, como foi dito anteriormente, previa discutir experiência religiosa e emancipação focalizando três eixos:

- 1) *Compreender a experiência religiosa como potencial de movimentos de reposição e/ou de emancipação da identidade humana.*
  - Ao final desse trabalho concluímos que as experiências religiosas de Anita, Luiz Carlos, Maria Olga e Ernesto foram possibilitadoras de movimentos de construção de identidades com sentidos emancipatórios;

2) *Estudar o processo de metamorfose da identidade, o papel assumido pelos sujeitos dentro da sociedade e dos movimentos sociais bem como as personagens encarnadas por eles.*

- “Metamorfose é um processo que visa à emancipação” e “identidade é metamorfose” como afirma Ciampa (1987/2005). Na leitura que fizemos das histórias dos sujeitos, vimos que eles através dos movimentos sociais vivenciaram vários personagens desempenhando papéis numa trajetória de movimentos de superação de identidades em busca de emancipação – na construção de novos afetos, valores e ações que deram sentido e significados à militância de cada um;

3) *Elaborar fundamentação científico-psicológica para a práxis do psicólogo social, visando à superação de preconceitos e abordagens reducionistas sobre a experiência religiosa, de forma a verificar se e como a mesma pode ter sentido emancipatório na história do sujeito.*

- Descobrimos ao longo do trabalho que a psicologia social deve/pode olhar para a experiência religiosa como possibilitadora de sentidos emancipatórios para o ser humano, na medida em que tais experiências não se excluam dogmaticamente do debate argumentativo aberto à esfera pública. Este trabalho nos permitiu ampliar a compreensão da Identidade como metamorfose em busca de emancipação, partindo da articulação entre Ciampa e Habermas, dentro de um pensamento pós-metafísico que nos levou a repensar as identidades políticas e as políticas de identidade.



## Quanto ao Referencial Teórico

O trabalho foi desenvolvido desde uma perspectiva do pensamento psico-sócio-histórico da compreensão do sintagma identidade-metamorfose-emancipação (CIAMPA, 1987/2005) no qual a identidade, segundo o autor,

*(...) concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia. No seu conjunto as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas, cada uma por ela. A questão da identidade, (...) é sobretudo uma questão social, uma questão política. Como tal, diz respeito a todos nós. (...) Identidade é metamorfose e metamorfose é vida (pp. 127-128).*

Seguindo pelo pensamento pós-metafísico de Habermas (1988/2002) que considera o pensamento racional como aquele que deve superar a religião via uma relação argumentativa, no qual a autoconsciência, afirma o autor, como vimos anteriormente, é gerada comunicativamente:

*A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente (HABERMAS, 1988/2002, p. 186-187).*

Porém, o que dificulta ou mesmo impede o processo emancipatório do indivíduo é a colonização do *mundo da vida* pelos imperativos sistêmicos da economia de mercado e do poder do Estado.

Para ambos os pensadores é na compreensão das políticas de identidade e identidades políticas que evidenciamos que o caráter emancipatório das ações coletivas se determina de acordo com o processo da constituição da identidade coletiva, sendo nas ações coletivas que o sujeito busca a igualdade de direitos sociais e também a liberdade de diferenciação.

Podemos compreender então que na política de identidade necessariamente o sujeito tem que atuar (coletivo), mas há um momento que é

necessário superar a militância pela individualização – identidade pessoal. Como visto no capítulo dois, os sujeitos podem ou não concretizar uma identidade política (individual), “*como sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo*” (CIAMPA, 2002b, p.144). Em termo de emancipação a pessoa deve construir uma identidade política sem se deixar “fetichizar” pela personagem da militância.

Também evidenciamos a partir de Habermas (1996), que o discurso teológico quando é aberto ao diálogo próximo com outros discursos, reduz a coerção de sentidos, facilitando um entendimento e uma visão para os contrastes. De acordo com a complexidade da sociedade, será também a “destraditionalização” e a pluralização de formas de vida que dará ensejo à individualização das histórias de vida; com isso pode ocorrer menor convergência de convicções afetando o processo de formação de consenso devido a um aumento nas tensões sociais que podem acabar por prejudicar a integração social, mas que também podem permitir essa integração dentro de uma perspectiva pós-convencional de identidade.

No momento da inter-relação entre Ciência, Estado e Religião, no qual alguma questão relevante para a existência humana chegue às vias políticas de forma a interferir no existir humano, qualquer cidadão, tanto religioso quanto não religioso, poderá entrar em conflito devido ao pluralismo existente quanto a concepções de mundo que tenham pretensões universalistas.

Dessa forma trouxemos à discussão sua principal questão: *Quais são as condições necessárias para que os indivíduos possam formar sua identidade de uma maneira livre e reproduzir esta identidade de uma maneira livre, realmente autônomos e emancipados?* Entendemos que um conjunto de condições sociais garantam uma formação livre da identidade, para que o indivíduo possa ser emancipado e, que as tensões são estabilizadas na integração mediada pelo direito positivo constituído, com vistas ao desenvolvimento da razão comunicativa contra a colonização do mundo da vida pela ordem sistêmica. O agir comunicativo, pressuposto pela razão

*comunicativa, na qual está embutido o poder democrático exercitado conforme o direito permite ultrapassar a oposição entre modelos sociais do direito formal burguês e do Estado social, superando um impasse que dificulta ou impede transformações sociais emancipatórias* (CIAMPA, 2002b, 135).

Assim, a autonomia dos sujeitos quando conciliada com o direito positivo democraticamente definido, dentro de uma moralidade igualitária e de uma eticidade libertária, permite a concretização das identidades políticas dos mesmos nas políticas públicas, articulando as demandas racionais do mundo da vida, interesses da comunidade e os interesses da ordem sistêmica, interesses econômicos e de controle do Estado.

### **Quanto ao Método**

A opção por uma coleta de dados junto aos sujeitos, teve como critérios da escolha: 1) Situação de adesão à Teologia da Libertação; 2) Situação de militância em movimentos sociais; 3) Ser membro da organização religiosa: igreja metodista nos possibilitou uma melhor compreensão da construção das identidades de sujeitos históricos que orientados pela Teologia da Libertação trilharam caminhos emancipatórios em direção a identidades políticas.

As entrevistas com os quatro sujeitos nos possibilitaram a oportunidade de (re)construir através da memória, suas histórias de vida que serviram como elemento fundamental para as análises - a partir do referencial teórico adotado para a realização deste trabalho - com o olhar voltado para o objetivo de compreender o sentido do próprio sujeito em relação a sua história e às experiências de seu cotidiano e da narrativa de sua história de vida. Tais narrativas de história de vida dos sujeitos/participantes, foram analisadas como expressões potenciais da atribuição de novos sentidos à existência, na construção de uma identidade caracterizada por movimentos de reposição e/ou de superação, tendo em vista avaliar os eventuais sentidos emancipatórios (ou não).

## Quanto aos Sujeitos

*Anita:*

É filha de uma família metodista, cresceu em contato com princípios e valores protestantes, chegou à adolescência muito quieta e fechada – porém, foi nesta fase da vida que Anita começou a questionar a religiosidade e o porquê de uma salvação barganhada com Deus.

No final da adolescência entrou na faculdade de Direito em Piracicaba e logo depois que terminou esta graduação, foi para São Bernardo do Campo estudar jornalismo – sonhava em ser foto/jornalista para denunciar as injustiças sociais. Sem ter onde morar foi acolhida pelos alunos da faculdade de Teologia e teve, naquele momento, contato com um modo de vida onde todos partilhavam o mesmo espaço, a comida e o conhecimento. Nestas partilhas Anita aprofundou mais a discussão sobre as desigualdades sociais.

Por intermédio dos alunos de teologia teve contato com a Teologia da Libertação, e, a partir daí seus textos de jornalismo passaram a ser fundamentados em pensadores da Teologia. Conheceu um grupo que trabalhava com crianças de rua e interessou-se pela causa. Acompanhou e participou desse trabalho por algum tempo e ficou bastante impressionada com o grupo e com o trabalho.

No trabalho junto ao Projeto Meninos e Meninas de Rua, surgiu sua primeira oportunidade de atuar como advogada. Anita, então, se viu inspirada e descobriu que era isso que desejava: trabalhar no Projeto Meninos e Meninas de Rua, como educadora de rua e como advogada, se dispondo dessa forma, a ser um instrumento de transformação social.

Posteriormente trabalhou no serviço de defesa dos direitos humanos com a questão da defesa da criança e do adolescente. Nesse mesmo período, trabalhou na formação do Centro de Defesa da Criança e do Adolescente (CEDECA), onde atuou como articuladora-advogada, até que se instalou o primeiro conselho tutelar, do qual foi conselheira.

Anita se envolveu tão intensamente com a militância que encontrou no meio dos meninos de rua, o homem adequado para ser seu companheiro. Com ele, Anita teve dois filhos. Uma menina e um menino.

Atualmente Anita é professora universitária e faz questão que seus alunos tenham contato com essa realidade dos movimentos sociais - experiência prática com a comunidade, pois acredita que ser essa experiência que transforma.

As razões da escolha de Anita para este trabalho dizem respeito a sua história de vida que, em contato com a Teologia da Libertação, inicia sua militância junto a meninos e meninas de rua.

Podemos considerar que Anita percorre um caminho emancipatório, supera a Teologia tradicional conservadora que se propõe a resolver problemas coletivos no âmbito individual. Anita percorre vários caminhos, encontrando na Teologia da Libertação e na militância com meninos de rua essa singularidade que é enxergar problemas sociais na coletividade e atuar para que esses problemas sejam resolvidos no âmbito dessa coletividade; o que demonstra uma identidade em processo emancipatório, tanto no sentido da identidade pessoal quanto coletiva - vive essa dimensão na própria casa e no trabalho.

A inserção de Anita na comunidade se dá hoje via universidade, passando essa visão para os alunos e se inserindo juntamente com eles nas periferias, vivenciando uma prática libertária (ou *práxis* libertadora). Agora, Anita não só vivencia esta identidade libertária, como também socializa no projeto de extensão na Unimep, essa nova forma de ser advogada (advogada-militante) que ela não tinha na época da faculdade de direito.

*Luiz Carlos:*

É filho de uma família metodista, composta por nove filhos, nascidos em diversos estados, pois seus pais eram retirantes – mudando sempre em busca de trabalho.

Desde criança freqüentava a igreja como aluno da escola dominical. Nesta época, seus pais eram lavradores e a família sofria inúmeras privações devido à pobreza. Os filhos mais velhos não estudavam, devido à necessidade de ajudarem os pais no trabalho da lavoura.

Luiz Carlos foi o único que conseguiu concluir seus estudos. Com onze anos matriculou-se na primeira série, mas aos doze, deixou os estudos, aos quais só retomou na fase adulta.

Na adolescência, em Ribeirão Preto, numa paróquia orientada pela Teologia da Libertação, Luiz Carlos começou a entender a pobreza como um problema social e não como um castigo que Deus mandara para sua família.

Dos vinte e dois aos vinte e seis anos, afastou-se da igreja. Posteriormente voltou para a igreja e começou a participar da Federação de Jovens. Lendo os textos da Teologia da Libertação, conseguiu compreender melhor sua experiência com os trabalhadores rurais e sua própria vida; e partir daí, começou a organizar teoricamente o que conhecia na prática. Participou de movimentos populares de idosos, MST e indigenistas - juntamente com alguns amigos da igreja metodista - inspirados pela Teologia da Libertação.

Aos vinte e oito anos voltou aos estudos - fez faculdade, mestrado e doutorado em História. Atualmente reside em Ribeirão Preto e é docente de uma faculdade local.

A razão por tê-lo escolhido foi o fato de ser metodista orientado pela Teologia da Libertação, e ser público o seu envolvimento nos movimentos sociais - sempre militando com MST e no movimento nacional de promoção humana.

Luiz Carlos consegue se emancipar de uma Teologia tradicional, que não dava respostas para a situação social que foi criado. A Teologia da Libertação lhe possibilitou ver que a questão da pobreza é uma questão social, e, que sendo um problema social é passível de mudanças. A Teologia da Libertação proporcionou a ele a possibilidade de mudança social, de

metamorfose, de transformação de sua identidade e de mudança da realidade coletiva. Isso se expressa em suas ações e em suas escolhas.

A própria escolha do curso superior que fez, é fruto da convicção de se ter que recuperar a história; escolhe a profissão re-significada pela vida, isto é, metamorfose e emancipação. Luiz Carlos se emancipa da instituição religiosa, pois a instituição não responde às necessidades espirituais. A instituição religiosa não tem mais domínio sobre Luiz Carlos que atualmente assessora movimentos sociais e populares porque acredita nesse processo e não porque a igreja indica esse caminho.

*Maria Olga:*

É filha de uma família católica e descendente de bolivianos, sírios e candangos. Foi criada no plano piloto de Brasília e traz em sua memória as músicas que marcaram sua identidade, bem como a cidade em formação - que sugere uma sensação de falta de referência do passado: uma história que remete somente ao futuro.

Passou a pré-adolescência solitária lendo filosofia na biblioteca pública de Brasília. Aos treze anos começou freqüentar a igreja metodista a convite de uma amiga de infância. Foi com essa família que iniciou seu estudo bíblico juvenil. Como não podia continuar sendo “metade católica” e “metade metodista”, aos quinze anos decidiu ser metodista, sem contar aos seus pais.

Tinha grande desejo de ser missionária, mas os pais cobravam dos filhos uma profissão liberal. Foi para a Bolívia estudar engenharia química – onde aproximou-se de uma prima militante do “MIR”, um dos movimentos revolucionários daquele país.

Em 1986 entrou na faculdade de Teologia envolvendo-se com as pastorais. Questionadora, iniciou juntamente com outros amigos o Projeto Meninos e Meninas de Rua, entendendo a Bíblia como instrumento de socialização.

Estudou Bíblia com Jorge Pixley na Nicarágua a partir da realidade na qual vivia - da qual construía sentido. A leitura da Bíblia era feita a

partir da realidade social-cotidiana, e esta se tornou para Maria Olga um instrumento de hermenêutica, de interpretação da vida - era como que uma “chave” para entender o que estava acontecendo no cotidiano.

Afirma, Maria Olga, ter superado os mecanismos de “injustiça institucional” e que sua maior crise em relação à igreja foi quanto às restrições desta sobre sua homossexualidade. Atualmente mora em Porto Alegre, onde é coordenadora de extensão e ação comunitária do centro universitário metodista IPA.

Maria Olga foi escolhida para esta pesquisa por ser teóloga orientada pela Teologia da Libertação e ser militante em movimentos sociais - no início com crianças e adolescentes de rua e atualmente com povos indígenas.

Maria Olga emancipou-se de uma Teologia metodista carismática-conservadora, ingressando na faculdade de Teologia e passando por uma re-significação de sua identidade e de seus valores.

Almejava ser missionária e orientada pela Teologia da Libertação, compreendeu que sua missão era atuar junto aos empobrecidos e aos excluídos. Sempre fez uso dos momentos de crise para refletir sobre sua *práxis* e redirecioná-la.

Atualmente encontrou na docência o sentido da continuidade de sua militância que tem como foco a questão da educação indígena.

*Ernesto:*

Ernesto nasceu em Goiânia-GO e mora atualmente em São Paulo. É filho de pastor metodista e a mãe educadora - o sexto de sete irmãos - três homens e quatro mulheres.

Diz não ter firmado raízes devido ao fato de acompanhar sua família em mudanças constantes - o que é freqüente na vida das famílias de pastores. Da infância recorda a distância do pai, sempre cheio de compromissos. Na adolescência, em Belém do Pará, teve seu primeiro contato



com a arte por meio de uma professora de artes plásticas. Nesse período, se deparou com o conflito: a sensualidade e a sexualidade do povo paraense e sua formação puritana.

Aos dezesseis anos teve o que chama de “quase uma visão” - a imagem de uma criança indígena e sentiu-se naquele instante vocacionado para trabalhar com os pobres, o que o levou a ingressar na faculdade de Teologia. Desde o início deixou clara a intenção de trabalhar com a questão indígena e não de ser sacerdote assumindo uma paróquia.

Na faculdade de Teologia teve contato com a leitura da Bíblia orientada pela Teologia da Libertação, e pôde aproximar a prática da teoria. Logo depois do término do curso de Teologia, fez faculdade de Sociologia.

Em São Bernardo teve contato com crianças e adolescentes de rua, com o mundo das drogas, da violência, da insegurança, da infância abandonada - a rua foi uma realidade desafiadora. Iniciou um trabalho com meninos e meninas de rua, a princípio com atividades artísticas espontâneas.

Ernesto foi estudar em Cuba, onde teve contato com vários artistas. Frequentou por um ano um “*atelier livre*” e, por intermédio dos jovens artistas que conheciam os bastidores da revolução cubana, percebeu que o jovem cubano queria fazer a revolução do presente, a própria revolução.

Atualmente é professor numa faculdade em São Paulo, mora com seu companheiro e se diz um homem de fé, porém livre da instituição religiosa.

As razões da escolha de Ernesto foram por ser teólogo da libertação e por militar durante muitos anos em movimentos sociais com meninos e meninas de rua.

Ernesto se emancipa da Teologia tradicional e da igreja de Goiânia ao conviver com os pobres na periferia de Belém. Essa é uma experiência possibilitadora de caminhos emancipatórios na vida de Ernesto. A emancipação da identidade goiana e a construção de uma identidade paraense possibilitaram à Ernesto fazer Teologia e Sociologia. Militou com crianças e adolescentes de rua – porém não teve a oportunidade de atuar com os povos

indígenas. Distancia-se da militância coletiva para poder se auto-conhecer, e retornar para a militância de uma outra forma.

Evidenciamos de acordo com a história de cada sujeito que durante o processo emancipatório eles assumem as políticas de identidade contidas na Teologia da Libertação atribuindo sentido e significado a identidade de militante. Segundo Ciampa (2002b),

*Grupos sociais lutam pela afirmação e pelo desenvolvimento de suas identidades coletivas, no esforço, de controlar as condições de vida de seus membros; indivíduos buscam a transformação e o reconhecimento de suas identidades pessoais, na tentativa de resolver conflitos em face de expectativas sociais conflitantes. A questão das políticas de identidade de grupos envolve a discussão sobre autonomia (ou não), que se transforma para indivíduos em indagações sobre autenticidade (ou não) de identidades políticas, talvez refletindo duas visões opostas, dependendo de se colocar a ênfase na igualdade – uma sociedade centrada no Estado – ou na liberdade – ou uma sociedade composta de indivíduos (p. 134).*

Nesse processo de militância e da movimentação da identidade enquanto metamorfose, em busca de emancipação, percebemos que esses sujeitos concretizam identidades políticas ao se libertarem da burocracia da instituição religiosa caminhando rumo à individualização. Podemos afirmar que ao se apropriarem e superarem políticas de identidade é na individualização que desenvolvem suas identidades políticas e se tornam mais plenamente sujeitos políticos.

## Referências Bibliográficas

---

ALMEIDA, Juracy Armando Mariano. **Identidade e contexto social: projetos, armadilhas e emancipação**. Dissertação de mestrado em psicologia social, São Paulo, PUC-SP, 1999.

ALVES, Rubem. **Religión: Ópio o instrumento de liberación?** Montevideú, Tierra Nueva, 1970.

BERGER, PETER. & LUCKMANN, Thomas, **Modernidad, pluralismo y crisis de sentido – la orientación del hombre moderno**, Buenos Aires, México, Paidós, 1997.

BERGER, Peter. & LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento**, Petrópolis, Vozes, 1966/2000.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar, a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. **Da Libertação: o teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis, Vozes, 1979.

BONIFACINO, Hector Omar Ardans. **Apontamentos sobre a metamorfose humana: um ensaio de psicologia social**. Tese de doutorado em psicologia social, São Paulo, PUC-SP, 2001.

CARONE, Iray. A dialética marxista: uma leitura epistemológica. In: CODO, W. E LANE, S. T. M. (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo, Brasiliense, 1984/1999.

CIAMPA, Antônio da Costa. **Identidade Social como Metamorfose Humana em Busca da Emancipação: Articulando Pensamento Histórico e Pensamento Utópico**, Texto apresentado no 29º. Encontro da SIP, São Paulo, 2003.

CIAMPA, Antônio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de Psicologia Social**, São Paulo, Brasiliense, 1987/2005.

CIAMPA, Antônio da Costa. **A Identidade Social e suas Relações com a Ideologia**. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 1977.

CIAMPA, Antônio da Costa. Identidade. In: CODO, W. E LANE, S. T. M. (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo, Brasiliense, 1984/1999.

CIAMPA, Antônio da Costa. **Linha de pesquisa: Identidade social como metamorfose humana – Anotações sobre “fundamentos filosóficos” da Linha de Pesquisa, para sistematizar a abordagem teórica adotada**. São Paulo, PUC, Texto não publicado, 2005.

CIAMPA, Antônio da Costa. **Pluralismo Moderno Pós Metafísico na Discussão das Práticas Alternativas**. Palestra proferida no encontro “Psicologia em Debate” promovido pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. 2002a.

CIAMPA, Antônio da Costa. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In: Dunker, C. I. L. & Passos, M. C. **Uma Psicologia que se Interroga – Ensaio**. São Paulo, Edicon, 2002b.

COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA. **A Igreja dos Dons e Ministérios: uma visão dos bispos metodistas**. Coleção Dons e Ministérios – Programa Agentes da Missão, Piracicaba, Editora Agentes da Missão, 1991.

DURKHEIM, Emile. **Sobre a divisão do trabalho social**. Ffm, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis, Vozes, 1997.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. **Matrizes do pensamento Psicológico**. Petrópolis: Vozes, 1991/2002.

FRAAS, Hans-Jürgen. **A Religiosidade da Pessoa. Psicologia da Religião**. São Leopoldo, SINODAL, 1997.

GUARESCHI, Pedrinho A. **A comunicação e poder: a presença e o papel dos meios de comunicação de massa estrangeira na América Latina**. Petrópolis, Vozes, 1982.

GUTTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis, Vozes, 1972/1979.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do Materialismo Histórico**, São Paulo, Brasiliense, 1983.

HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do estado do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: **Novos Estudos**, nº 18, setembro/1987, pp. 103-114.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e Conhecimento**. Folha de São Paulo, Caderno Mais, 6 -11 06/01/2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988/2002.

HABERMAS, Jürgen. **Textos y Contextos**, Barcelona, Editorial Ariel S.A. 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: Ensaio filosófico**. São Paulo, Edições Loyola, 1999/2004.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosas – um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo. Cultrix, 1902/1991.

JAPIASSU, Hilton. **A psicologia dos psicólogos**, Rio de Janeiro, IMAGO, 1979.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **A crise do século XX**, São Paulo, Ática, 1988.

LANE, Silvia. T. M. e CODO, Wandelely. (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo, Brasiliense, 1984/1999.

PAULINO-PEREIRA, Fernando César. A dimensão da poimênica na liturgia. In: **O Girassol**. Campinas, 01/set, 1998, p. 8-9.

PORTA, Mario A. G. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo, Loyola, 2002/2004.

REBOREDO, Lucília Augusta. **De Eu e Tu a Nós: O grupo em movimento como espaço de transformação das relações sociais**. Piracicaba, Editora UNIMEP, 1995.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Leituras de aquecer o coração: um comentário sobre as publicações na área teológica e histórica do metodismo em língua portuguesa editadas no Brasil**. São Paulo, Editora Cedro, 2001.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa – estudos introdutórios**. São Paulo, Loyola, 1998.

## Bibliografia Complementar

---

CIAMPA, Antônio da Costa. "Identidade humana como metamorfose: a questão da família e do trabalho e a crise de sentido no mundo moderno", in **Interações**, vol. III, nº 6, Jul/Dez, 1998.

CIAMPA, Antônio da Costa. **Identidade: um paradigma para psicologia social?** Apresentação em simpósio no 10º. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO, Belo Horizonte – MG (08 a 12/10/99), Texto provisório (rascunho) para divulgação interna.

CROATO, Severino. **Los lenguajes de la experiencia religiosa: estudios de la fenomenología de la religión**. Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias", 1994.

FIGUEIREDO, Luís. Cláudio M. **Reflexões Acerca das Matrizes do Pensamento Psicológico**. Palestra proferida para alunos de Psicologia Geral da Faculdade de Psicologia da PUCSP, 1992. Mimeo.

FREITAG, Bárbara e ROUANET, Sérgio Paulo. **Habermas**. São Paulo, Ática, 2001.

GAGNEBIN, Marie Jane. **Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica**. Psicologia e Sociedade, vol. 13, n. 02, São Paulo; ABRAPSO, jul/dez de 2001.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**, editora Vozes, 2ª ed. Petrópolis, 1975/2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**, editora Guanabara Koogan, 3ª ed. 1988.

GUARESCHI, Pedrinho A. A ideologia: um terreno minado. In: **Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social - ABRAPSO**. V. 8, nº 2, São Paulo, jul/dez, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Fragmentos Filosóficos y Teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica**. Madrid, 1999.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo, Editora Paz e Terra, 2000.

KOLYANIAK, Helena M. R. **Tipicidade ou representatividade? Uma proposta de metodologia em investigações psicossociais sobre identidade e metamorfose**, São Paulo, texto não publicado, s/d.

LÜDKE, Menga. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 2003.

REBOREDO, Lucília. A Metodologia de Estudo da Psicologia Social da Vida Quotidiana in: **A transformação de um bairro operário numa comunidade: um estudo da psicologia social do cotidiano**. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 1983.

VV. AA. **A Psicologia e o Senso Religioso: Anais do Seminário**. Ribeirão Preto, SALUS, Associação para a saúde, 1997.



## Posfácil

---

### *Pescador de Ilusões*

(O Rappa)

*Se meus joelhos não doessem mais  
Diante de um bom motivo  
Que me traga fé, que me traga fé  
Se por alguns segundos eu observar  
E só observar  
A isca e o anzol, a isca e o anzol  
A isca e o anzol, a isca e o anzol  
Ainda assim estarei pronto pra comemorar  
Se eu me tornar menos faminto  
Que curioso, que curioso  
O mar escuro trará o medo lado a lado  
Com os corais mais coloridos  
Valeu a pena, eh eh  
Valeu a pena, eh eh  
Sou pescador de ilusões  
Sou pescador de ilusões  
Se eu ousar catar  
Na superfície de qualquer manhã  
As palavras de um livro sem final  
Sem final, sem final, sem final, final  
Valeu a pena, eh eh  
Valeu a pena, eh eh  
Sou pescador de ilusões  
Sou pescador de ilusões*