
T

ESTEMUNHO: CRISTÃO E SECULAR

*Eduardo Dullo*¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre
Rio Grande do Sul – Brasil

Introdução

Em 2004, alguns meses após iniciar minha pesquisa de campo no Centro Social Marista, uma ONG católica situada na periferia de São Paulo, pude presenciar uma conversa entre alguns dos educadores. A inquietação girava em torno da “baixa autoestima” dos jovens da região. Um dos educadores dizia que quando o jovem conseguia terminar o Ensino Médio, nunca passava pela cabeça dele que era possível fazer um vestibular para uma universidade pública. Mesmo quando o desejo de prosseguir nos estudos era intenso, isso só se concretizava por meio de uma faculdade privada, com altos custos para alguém que já vivia em situação de pobreza. A única resposta que os educadores conseguiam encontrar para esse problema era a “baixa autoestima”. Os jovens da região, continuou o educador, não acreditam que são capazes de passar numa universidade pública, não imaginam que aquele possa ser o seu lugar.

Um dos meus principais informantes encaixava-se perfeitamente nesse caso. Apesar de cursar Educação Física numa faculdade de qualidade reconhecida, o fato de ser privada era um elemento relevante. Outra informante, que fez a transição de jovem da localidade a educadora (da oficina de cidadania), também havia estudado Ciências Sociais numa faculdade privada. Dentre os jovens que almejavam um ensino superior, era constante a busca por instituições privadas de baixo custo.

O objetivo aqui é menos o de discutir o acesso à universidade pública e mais o de salientar como este diagnóstico conduzia a certas estratégias para aumentar a autoestima dos jovens e proporcionar a eles um novo senso de futuro, produzindo

a percepção de que eram capazes de agir no mundo e alcançar horizontes que, até então, estavam fora das suas expectativas. Uma das maneiras de promover essa mudança de subjetividade era o estímulo e, por vezes, a convocação para que os jovens bem-sucedidos no processo de inclusão social oferecessem seus testemunhos. Ao narrarem suas trajetórias de vida, os jovens ofereciam a si mesmos como exemplos de que a transformação era possível.

A realização mais bem acabada dessa estratégia (que pude presenciar) ocorreu quatro anos depois, em 2008, quando foi feita uma celebração para comemorar os primeiros cinco anos de uma parceria público-privada com o Banco do Brasil para que os jovens tivessem uma inserção profissional.

Veremos que este Centro Social faz uso de uma reflexão pedagógica canônica entre movimentos sociais e grupos progressistas no Brasil, derivada de leituras e interpretações de Paulo Freire, para promover uma transformação do horizonte de possíveis dos jovens excluídos e inseri-los socialmente (educação e trabalho formal) por meio de uma parceria público-privada com uma política pública.

Este não é um caso isolado, mas algo recorrente por todo o Brasil. Existem centenas de Centros Sociais que oferecem educação não formal para crianças e adolescentes, cursos preparatórios para o vestibular e até para pós-graduação, como a etnografia feita por Anna Massoz (2014) nos revela. Este curso preparatório para a pós-graduação é mantido por uma ONG na favela da Maré, no Rio de Janeiro e, interessantemente, opera com estratégias muito similares às que encontrei em minha própria pesquisa de campo. Ali, muitos dos professores possuem uma trajetória semelhante à dos alunos, colocando a si mesmos como um outro significativo que ofereça um horizonte e um campo de possibilidades (Massoz 2014:53, 167), operando na mesma lógica da exemplaridade e do testemunho de sucesso e empoderamento pela via da inclusão educacional.

Portanto, poderíamos realizar uma descrição etnográfica desse fenômeno sem que haja qualquer menção à religião. Poderíamos discutir como tal proposta de inclusão social está ancorada em nossa tradição secular e obliterar os elementos religiosos presentes no local. Porém, proceder dessa maneira seria reforçar a percepção secular estabelecida, isto é, nos manteria ignorantes de que o processo de mundanização do catolicismo resultou na constituição de uma secularidade singular no Brasil, uma *secularidade católica*².

A diferença entre o registro de Massoz (2014) e o meu é que neste último o Centro Social é de uma congregação católica, ao que se soma a importância da pedagogia de Paulo Freire para tal empreendimento, sua filiação católica e, ainda, que a estratégia utilizada está articulada com uma das práticas mais antigas do cristianismo: o testemunho e a exemplaridade.

O objetivo principal deste texto é apresentar o testemunho como uma prática capaz de transitar entre diferentes contextos e situações, evidenciando uma série de imbricamentos. O caráter flexível do testemunho, tal como o estou entendendo aqui, não se prende a uma forma fenomênica rígida e única, como um indivíduo

realizando presencialmente uma longa narrativa sobre a intervenção divina em sua vida, contando suas experiências inefáveis como um desdobramento da Verdade para a audiência que o escuta atentamente, isto é, não se trata de reificar o testemunho ao modelo evangélico encontrado centralmente nos cultos, mas de compreender aquilo que Seligmann-Silva (2008, 2009, 2010) chamou de “teor testemunhal”, isto é, a sua recusa em delimitar um gênero literário do testemunho e optar por identificar características que o compõem e que podem ser encontradas em uma pluralidade de formas narrativas. Procuo, assim, avançar o argumento – presente em Pierron (2010) – de que dimensões religiosas, políticas, jurídicas ou literárias podem estar mais ou menos presentes, mas que reduzir o testemunho a uma ou outra envolve a perda de aspectos relevantes³. Ao final do texto poderemos, inclusive, ampliar nossa compreensão do que é e do que faz um testemunho ao observá-lo em seu imbricamento de narrativa informativa e prática performativa, o que nos levará a uma percepção de sua transposição de um indivíduo a outro como um ciclo a ser reencenado por novos sujeitos.

Com isso, quero enfatizar a importância do testemunho para compreendermos a transição e o deslocamento realizado historicamente entre uma determinada posição católica e a formação da secularidade no Brasil. Ou seja, tendo em consideração sua flexibilidade e seu múltiplo desdobramento (religioso, literário, jurídico e político), meu argumento não é de que o testemunho foi secularizado, e sim de compreendermos que o testemunho, tal como o apresento aqui, é ao mesmo tempo cristão e secular – e pode ser compreendido como político ou como religioso de maneiras divergentes pelos atores envolvidos na situação.

Para o caso empírico observado, o testemunho foi formulado pelos agentes sociais em um Centro Social Católico na periferia de São Paulo tendo em vista o pertencimento político-religioso dos seus propositores, mas sem que fosse enunciado em si mesmo como uma posição religiosa. Mais ainda, esses agentes católicos estavam todos envolvidos na promoção social secular e utilizaram o testemunho como uma ferramenta para produzir o envolvimento e estimular a capacidade de agir de populações “oprimidas” e “excluídas”. Veremos como essa ferramenta articula a lógica católica com a secular e como a temporalidade relacional é importante para a legitimidade e para a autoridade do testemunhante.

Se, por um lado, podemos discutir a temporalidade do próprio testemunho, por outro, podemos analisar a historicidade dessa prática na sociedade, pelo menos a partir da sua fundamentação na pedagogia de Paulo Freire. É parte da intenção deste texto apresentar a singularidade do testemunho cristão em sua relação historicamente constituída com o contexto nacional e com a produção da secularidade. Entretanto, apreender a historicidade do testemunho não significa desvendar a origem cristã subjacente à retórica secular, mas analisar os usos e deslocamentos operados por certos sujeitos sociais ao longo das décadas.

O material coletado para apresentar essa argumentação deriva de duas pesquisas⁴. Uma pesquisa documental sobre as décadas de 1950 a 1980 e uma pesquisa etnográfica

realizada de 2004 a 2008 junto a um Centro Social católico na periferia de São Paulo. Essa articulação de dois momentos históricos é crucial para compreendermos essa historicidade do testemunho e sua transformação em relação à secularidade brasileira.

Para o primeiro momento, irei me debruçar sobre a pedagogia de Paulo Freire, sua proposta de conscientização e a centralidade do testemunho em sua tentativa de transformação da subjetividade. Para o segundo momento histórico, discutirei como essa pedagogia foi apropriada no Centro Social católico por meio de indivíduos exemplares, com vistas a promover uma maior “autoestima” entre os adolescentes socialmente “vulneráveis”.

Era central na proposta pedagógica do Centro Social um entendimento do catolicismo que não se diferenciava das preocupações mundanas, entendidas usualmente como responsabilidade social (e estatal), isto é, em que os aspectos religioso e social não estão dissociados. A esta postura, construída desde a segunda metade do século XX, corresponde o processo de mundanização do catolicismo e a formação da secularidade católica brasileira.

Entre o aprendizado e a transmissão

Embora tenha sido pouco sublinhado pelos pesquisadores, a importância do testemunho na prática pedagógica de Freire é reconhecida pelo próprio autor em diversos momentos. Em seu livro de maior impacto, ele afirma: “O testemunho, na teoria dialógica da ação, é uma das conotações principais do caráter cultural e pedagógico da revolução” (Freire 2005:203).

A sua pedagogia foi caracterizada como dialógica, isto é, fundada no diálogo ao invés de ordens e comandos unilaterais. O diálogo não é apenas entre o emissor e o receptor do discurso. É preciso não esquecer que aquele que ensina também aprendeu no passado. Em suas falas e livros, Freire faz sempre a rememoração de um episódio anterior, no qual aquilo que ele pretende transmitir se tornou parte de sua experiência.

Em seus testemunhos, podemos identificar duas interpelações centrais: uma católica e uma social. Ainda que possamos reconhecer a recorrência dos dois elementos, a frequência da dimensão social é muito maior, o que caracteriza a percepção de sua pedagogia como um discurso secular. Porém, como discutirei adiante, classificá-la como secular apenas por esse elemento “social” é um equívoco.

Em *Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha prática*, Freire apresenta os dois elementos em conjunto, mas enfatizando o aprendizado e a transformação, e não a interpelação em si:

Talvez seja esta uma das positivities da negatividade do contexto real em que minha família se moveu:

1) o de, experimentando-me na carência, não ter caído no fatalismo;

2) o de, nascido numa família de formação cristã, não ter me orientado no sentido de aceitar a situação como sendo a expressão da vontade de Deus, entendendo, pelo contrário, que havia algo errado no mundo e que este precisava de reparo (Freire 2003:38).

Os dois elementos, o social e o cristão, poderiam ser fonte para o fatalismo. O que fez com que essa “negatividade” se tornasse “positiva”? A experiência da carência, da pobreza e da fome nos anos 1930, foi decisiva para marcar a sua subjetividade desde a infância. Freire (2003) recorda em sua narrativa o “corpo anguloso” dos ossos saltados pela magreza da fome, as dificuldades junto da mãe para comprar comida quando não tinham mais dinheiro e as humilhações passadas ao tentar comprar fiado um pedaço de carne. Diante dessa situação, ele conseguiu um auxílio para estudar em um dos melhores colégios de Recife. O colégio, privado, não era confessional, mas tinha como donos um casal católico que seria bastante importante em sua vida em diferentes momentos. Aceitaram-no como aluno, sem os custos regulares, ofereceram posteriormente o seu primeiro emprego como professor de língua portuguesa nesse mesmo colégio e estiveram sob seu comando como membros da Ação Católica em uma das primeiras experiências de alfabetização na periferia de Recife. Vê-se já aqui o imbricamento do aspecto “social” com o católico. E do católico como *ação* social no mundo.

O livro *Conscientização*, publicado no Brasil em 1980 (data do seu retorno após o exílio), traz como primeira parte “O homem e sua experiência”. É ali que, sob a rubrica de “Paulo Freire por si mesmo”, veremos mais uma narrativa testemunhal. Iniciando pelo próprio nascimento, outros elementos são enfatizados em sua trajetória, como as relações familiares e o pertencimento religioso. Mais ainda do que a dimensão religiosa familiar, é relevante em sua narrativa a interpelação que promoveu o retorno (após um ano de abandono) à Igreja Católica: “Voltei a ela através, sobretudo, das sempre lembradas leituras de Tristão de Atayde, por quem, desde então, nutro inabalável admiração. A estas imediatamente se juntariam as leituras de Maritain, de Bernanos, de Mounier e de outros” (Freire 1980:13-14).

Podemos dizer que esse é o momento de reconversão ou de retorno. O catolicismo que ele recusou foi o que entende a posição do fiel como passiva. Ao cristão, de acordo com essa perspectiva, somente caberia orar e esperar pela Graça divina, em suma, a posição que ele identificou como fatalista. A posição que o trouxe de volta à Igreja era diametralmente oposta a essa. Pregava um catolicismo ativo, capaz de transformar o meio social no qual se localizava o fiel. Vem daí, com Amoroso Lima – mencionado por Freire sob o pseudônimo de Tristão de Athayde –, o movimento da Ação Católica (AC) desde o final dos anos 1930⁵.

A AC é sustentada pelo princípio de *Ver, Julgar, Agir*, tal como foi elaborado pelo padre belga Joseph Cardjin, vigário em uma região industrial. Sua preocupação já parte da assunção da relevância do social na conformação do homem, pois,

ao acreditar que este é produto do seu meio, passou a considerar necessário que se melhorasse o ambiente em que ele vive para que a “reforma espiritual” pudesse ser eficaz (Costa 2007). Sua articulação e vivência nos meios operários, conta Serbin (2008:160), tinha como objetivo a “revisão de vida sob a luz cristã”, sendo este o sentido buscado pelo princípio tripartido. Ver “era identificar propósitos temporais e eternos, tomar consciência da realidade, preocupar-se com os semelhantes, começar a exercer a fé” (Serbin 2008:160), ainda que essa percepção do que fosse *ver* tenha sido relida a partir de outras referências quando fora da experiência originária de Bruxelas. No mesmo sentido, o *judgar* “envolvia a análise das causas históricas e estruturais, bem como a interpretação da vida à luz da fé, a fim de especificar mais claramente os objetivos temporais e espirituais” (Serbin 2008:160). Por fim, *agir*, “o objetivo final, significava comprometer-se com Deus e com o amor” (Serbin 2008:160). Podemos dizer que o Método Paulo Freire é uma variante dessa formulação da Ação Católica a partir da sua experiência religiosa e social.

Chega-se, assim, nos anos 1950, em meio a mudanças tanto na maneira de se pensar a identidade do cristão leigo e de seu papel na sociedade e na Igreja quanto a uma modificação no pensamento de uma parcela da Igreja, “que via a urgência de novos posicionamentos religiosos diante da profunda desigualdade social do país, propondo uma nova conceituação teológica para possibilitar essa transformação” (Paiva 2003:166). Paulo Freire inseria-se nesse cenário de maneira exemplar, como se pode observar a partir de suas leituras e anotações⁶.

A tese que Freire apresenta em 1959 estava orientada a partir de experiências sociais com camadas populares, coordenando uma equipe com militantes da Ação Católica. Segundo Ana Freire, sua viúva, durante boa parte dos anos 1950 Paulo coordenou um grupo de casais da Ação Católica do Recife⁷, engajados em trabalhos sociais educativos em escolas de uma região de camadas populares, no bairro de Casa Amarela (Ana Freire 2006:85-90). A tese *Educação e Atualidade Brasileira* (2003 [1959]) apresenta diversos pontos de convergência com a coetânea posição da Igreja (é ainda no ano de 1959 que João XXIII anuncia o Concílio Vaticano II, que se iniciaria em 1962), como a busca por explicações histórico-sociais, a valorização da emergência do “povo” na vida nacional, a necessidade de formar a sua mentalidade para uma vida democrática, da qual seria corresponsável, tudo isso integrando o sujeito à atualidade histórica brasileira, isto é, estimulando-o a ver, julgar e agir no mundo: “Desta ingerência resultaria aprendizado existencial da democracia, pela substituição de velhos e culturoológicos hábitos de passividade por novos hábitos de participação e autogoverno, em relação de organicidade com o novo clima cultural em elaboração que vivemos” (Freire 2003 [1959]:115)⁸.

A promoção da capacidade de agir não era destinada apenas a uma determinada classe social, mas visava alastrar-se por toda a sociedade. Porém, sua pedagogia focou aqueles que ele conceituou como “oprimidos”, isto é, sujeitos que não eram plenamente livres para agir e que enfrentavam limitações do ponto de vista socioe-

conômico, político, cultural e psíquico. A modificação da estrutura social não seria suficiente sem que houvesse, como o trecho acima deixa claro, uma mudança tanto pessoal e interna, da subjetividade, quanto uma valorização da “cultura popular” (Dullo 2013:140ss).

A positivação da ação dos oprimidos passa, necessariamente, por uma valorização do conhecimento que eles possuem e uma valorização da capacidade de ação dos sujeitos. Ao invés de propagar a percepção de que são ignorantes, incultos e incapazes, a pedagogia de Freire visa justamente o oposto: fazê-los perceber que já são produtores de cultura. O sapato, o cordel são parte da cultura e mostram que aquelas pessoas são capazes de agir e produzir.

Paulo Freire aparece, portanto, como exemplar da transição do catolicismo brasileiro, pois sua recusa da posse, do domínio, da conquista do mundo é acompanhada pela defesa de um retorno pacífico ancorado no diálogo e no respeito mútuo, valorizando a presença do sujeito (cristão ou não) no mundo. Essa transição reverbera a análise do período feita por Azzi (2008:420, grifo nosso):

A partir dos anos 1950, a militância de conquista vai sendo paulatinamente substituída pela militância da *presença*. Não se trata mais de uma simples retomada das duas posições anteriores, que de uma forma ou de outra permaneciam associadas à idéia da sociedade ou do Estado cristão, da cristandade. Vai-se sendo elaborada uma nova consciência do cristão com relação ao “mundo”. Nesse sentido, fala-se da necessidade de uma *presença* atuante do cristão no meio social em que se encontra, *cristianizando-o através do seu testemunho de vida*. Nem fuga, nem conquista acintosa. Os cristãos são convidados a se inserirem na realidade, a fim de procurar *transformá-la mediante a sua presença*.

As duas interpelações que marcam a experiência e a transformação da subjetividade de Freire, isto é, do catolicismo da época e do “social”, estão entrelaçadas e aparecem como um só fenômeno. Em ambas, a recusa da passividade e a promoção da ação visam a ênfase num plano imanente, ainda que esse plano de imanência seja pleno da transcendência. A presença – em oposição ao regime da representação e do símbolo – é a entrada da transcendência nesse plano de imanência, em que é o homem quem age, obliterando Deus na narrativa testemunhal. É preciso compreender que a teologia da presença de que fala Azzi quer dizer que cada sujeito deve, seguindo a proposta de Jacques Maritain, enquanto cristão e como cristão ser uma presença no mundo, oferecendo a si mesmo como um exemplo e a própria vida como um testemunho.

Um aspecto curioso das narrativas de Freire é que sua dimensão dialógica faz com que ele atribua um importante papel àqueles que o interpelaram e o motivaram a repensar suas premissas. Assim, seu testemunho era, com frequência, um proces-

so de aprendizado decorrente de uma interpelação sofrida⁹. Esse elemento permite ampliar a nossa compreensão do próprio testemunho, na medida em que ele é frequentemente ignorado ou esquecido. O testemunho de Freire não se atém, portanto, à centralidade do sujeito narrador como um realizador isolado nem se submete ao testemunho cristão que apresenta a intervenção divina como catalisador da mudança, mas enfatiza a interpelação e o caráter dialógico, trazendo a relacionalidade para dentro de sua forma narrativa. Nem sempre, porém, isso será visível, muitas vezes sendo obliterada pela ligação entre a experiência narrada e o acesso à verdade com a consequente transformação da subjetividade.

Uma das versões da sua narrativa de aquisição da consciência de classe e da percepção da importância da dimensão sociológica da existência no processo de educação foi relatada em uma entrevista a Carlos Lyra em 1983. Exatamente como as narrativas míticas, não há uma mais verdadeira. Eu a utilizarei em detrimento de outras por ser mais completa e extensa (Lyra 1996:183-186):

Você veja o que é o poder ideologizante que a gente vai guardando dentro da gente. [...] Eu me lembro de uma noite em que eu fazia um discurso aos pais de alunos de uma escola primária que eu dirigia, uma área proletária do Recife, chamada Vasco da Gama. E eu falava – nunca esqueço isso! – sobre, veja bem, código moral da criança em Piaget. Minha Nossa Senhora! E, necessariamente, fazia críticas à repressão, à violência das surras. Quando eu terminei, um operário levanta-se e diz:

– Muito bonito o discurso do doutor superintendente (era superintendente). Doutor, eu não conheço a casa onde o senhor mora, mas vou me arriscar a descrever ela. O senhor deve morar numa casa que, primeiro, ta sortida dos dois lados (uma casa independente no terreno). O senhor deve ter um quarto só pro senhor e sua mulé. Quantos filhos o senhor tem?

– Dois meninos e três meninas.

– Um quarto para cada menina e, no mínimo, então, um quarto pra os dois meninos, dentre de casa.

Rapaz, parecia que ele tinha ido lá. Respondi:

– É isso mesmo!

– Tem banheiro, o senhor tem essas coisas todas que se liga na eletricidade e que derrete as coisas, e espreme.

Era exatamente a linha Arno. Desculpe eu estar fazendo propaganda. [Risos] Descreveu a minha casa, e disse o seguinte:

– O senhor sai de manhã, seus filhos toma banho, come. Se tem uma doencinha, o médico vêm. De noite, quando o senhor chega, eles estão bem porque comeram. Eles estão felizes, tão de roupinha limpa. Então o senhor pode falar com eles, pode beijar eles, perguntar como foi o dia na

escola. Quando dá sete horas eles vão dormir direitinho, não apoquentam a cabeça do senhor nadinha. Agora a casa de nós, seu doutor, não é essa não! A casa de nós é uma casa que tem uma sala só, e nós dorme tudo dentro, ali, misturado. Os meninos não come, os meninos não têm água pra tomar banho, os meninos não têm, doutor, os meninos não têm nada. Quando eu chego do trabalho de noite, doutor, os meninos são uns danados porque estão com fome, tão cansado, tão irritado. Acontece que no outro dia, às quatro horas da manhã, a fábrica me acorda!

É! Porque as fábricas, neste país, acordam as comunidades todas com seus apitos, elas se dão ao direito de despertar uma cidade apitando, porque está chamando aquilo que lhes pertence, que é a mão-de-obra, que é a força do trabalho. E ele disse:

– Agora o senhor vê, se na sua casa não existisse diálogo, o senhor merecia todas as críticas. Mas ter diálogo lá em casa, doutor, não dá. Porque o que eu preciso é de dormir, e aí eu bato neles para se calar, pra se acalmar e eu dormir.

Bem, eu ouvi vários desses discursos. E eu voltava pra casa e dizia: “Puxa, mas não é possível! Como custou!”.

Veja você, então, que quando a gente fala, por exemplo, na importância de classe do educador, da importância que o educador tem de refletir sobre a sua própria posição de classe, aí vem um bando de gente: “Tá vendo! Já está usando uma expressão marxista. É comunista, este velho danado! Quer comer gente de bife”.

Nada disso! Mas é preciso ser um pouco mais sério. É preciso ser um pouco mais rigoroso. É preciso ser um pouco mais decente. [...] Então, por trás do meu espanto, estava, também, a ideologia dominante morando em mim, apesar da minha opção popular.

Essa narrativa traz os aspectos que me levaram a formular, a partir destas duas pesquisas, um conceito abrangente de testemunho, isto é, a importância da experiência, o acesso a uma verdade e a consequente transformação da subjetividade, como também – e isso é bastante importante aqui – a interpelação sofrida e a própria narrativa como uma replicação dessa interpelação.

É a partir da interpelação do pai-operário que Freire é constituído como um sujeito de uma determinada classe. É ao se perceber constituído como tal a partir da fala de um outro que todo o ciclo do testemunho se inicia. É a partir dessa experiência que ele pode transformar-se para “prestar contas de si mesmo” (Butler 2005), o que envolve, por sua vez, interpelar o seu ouvinte/leitor retransmitindo a experiência e promovendo um novo acesso àquela verdade. Ele se oferece, assim, como um exemplo, ainda que um exemplo de fracasso. Esse testemunho será recebido e terá como audiência os educadores sociais que fazem uso de suas teorias e práticas pedagógicas

para replicar – com importantes modificações – a própria prática do testemunho na interface entre o catolicismo e as ações sociais transformadoras.

Em suma, podemos observar que a narrativa de Freire traz como tema a sua própria falha, mas não é uma confissão (ver Hahn 1986; Pollak e Heinich 1986). Seu erro não é um pecado, e o cerne de sua narrativa não é pedir perdão, mas passar adiante a verdade transformadora a que ele teve acesso: a importância do conhecimento da realidade do outro e da diferença de classe no processo educacional. Interpelação, experiência, acesso à verdade e transformação da subjetividade estão presentes nesse trecho da sua narrativa testemunhal, bem como seu objetivo de transmissão dessa verdade. Por essas características, vê-se bem que o testemunho opera como uma pedagogia, ou melhor, nos termos de Foucault, uma psicagogia (2004, 2010)¹⁰.

O testemunho que encontramos em Freire é, portanto, parte integrante tanto de sua pedagogia quanto de sua fé. Um testemunho que, apesar de manter a forma narrativa em primeira pessoa – como os testemunhos cristãos mais eloquentemente conhecidos –, traz a marca da sua transformação dialógica, incorporando não apenas a voz do outro na narrativa como realçando a importância da interpelação. Pela sua inserção no contexto sócio-histórico de um catolicismo em processo de mundanização, a narrativa não enfatiza e por vezes até mesmo oculta elementos transcendentais.

Por essa razão não é possível afirmarmos que sua pedagogia é secular devido à sua preocupação “social”, mas também não é possível recusarmos a importância dessa pedagogia e dessa corrente católica na formação da secularidade brasileira. O que ocorreu pode ser descrito como uma formação da secularidade por meio e a partir da posição religiosa, como um efeito da própria mundanização operada por essa corrente católica. É essa posição católica mundanizada que vemos atualizada no campo etnográfico com os educadores do Centro Social a seguir.

Um ato de fala empoderado

Quando questionei o Irmão que dirigia o Centro Social a respeito dos pertencimentos religiosos dos jovens, ele me respondeu que isso não era o mais importante. Segundo dados de que ele dispunha, mais de 50% dos jovens eram evangélicos. Porém, reafirmava que eram todos irmãos e visavam o mesmo objetivo – que, para ele, era Cristo – ainda que por caminhos distintos. Embora ele explorasse a pluralidade interna ao cristianismo, sua percepção de que a denominação não era relevante é um traço característico de uma determinada posição católica, não sendo necessariamente partilhado por outros grupos cristãos. Para muitos dos jovens, o “mesmo objetivo” não era Cristo, mas a salvação secular da inclusão social.

Nesse cenário, em que jovens “excluídos” e com “baixa autoestima” frequentavam um Centro Social católico que era gestor de políticas públicas de inclusão social, pude perceber o quanto a tentativa de dissociar religião de política era artificial. A diretoria do Centro Social era composta por membros das mais variadas posições:

do ateísmo marxista (como um professor de história) a católicos carismáticos (como a responsável pelo serviço social). Individualmente, esses membros enxergavam as práticas como mais ou menos religiosas, de acordo com a sua posição subjetiva. O meu argumento, porém, é o de que a posição constituída se encontrava aquém da separação das esferas, pois dava prosseguimento à história recente de formação de uma sociedade civil secular no Brasil a partir de determinadas posições católicas.

Tanto os agentes sociais católicos quanto os não religiosos faziam um extenso uso da pedagogia de Paulo Freire. As oficinas seguiam o padrão circular, de maneira a promover a visualidade horizontal dos jovens entre si e, apesar de existir um conjunto de conhecimentos a ser transmitido, boa parte da preocupação estava em promover o diálogo e em estimulá-los a falar e a expressar suas próprias ideias.

As ideias de Freire mais próximas ao marxismo e aos apelos revolucionários não encontravam a mesma força que suas proposições mais “metodológicas” como as mencionadas acima. Freire, bem como a vasta literatura advinda da Teologia da Libertação, via a transformação das pessoas em coisas como o principal obstáculo a ser superado para que houvesse uma sociedade mais justa, adequada à vivência cristã (ver Dullo 2013). Diferentemente do entendimento prevalecente nos anos 1960 a 1990, o problema a ser vencido não era mais o capitalismo em sua supressão da humanidade e criação de “oprimidos”. No presente, muito mais do que lutar contra o capitalismo, a tarefa que os agentes do Centro Social reconheciam como necessária era a de incluir no sistema aqueles que estavam à margem dele.

Desde os anos 1990, no contexto daquele Centro Social, bem como em muitas periferias de grandes cidades brasileiras, o mundo do crime era compreendido como uma fonte de maldade e de perdição. O Mal contra o qual se deveria insurgir era, muitas vezes, a associação dos jovens com esse universo. Alguns educadores e membros da Diretoria me explicaram que os jovens lhes diziam que estavam “pensando/fazendo maldade” quando estavam envolvidos com atividades criminosas¹¹. Além disso, os educadores opunham os jovens entre os que tinham sido salvos e os que “acabaram se perdendo”, mesmo que essas posições não fossem permanentes. Foi com grande tristeza que me informaram que um jovem que era considerado salvo e bem-sucedido tinha “se perdido”¹². Ele, que havia terminado os estudos e poderia vir a ser um jovem bem-sucedido na inclusão formal, havia sucumbido à tentação de dinheiro fácil do tráfico.

A fala de um jovem sobre o próprio irmão permite-nos acessar a tentação e a percepção do risco decorrente do envolvimento com o mundo do crime:

Eu não sou evangélico, mas meu irmão é evangélico. Ele prega e tudo. E é uma prova, ele tá preso, tá passando por uma prova... será que ele tá lá porque ele perdeu a fé ou porque é uma prova de Deus? É a fé dele ou é a prova de Deus? Eu acho que é uma prova de Deus... e quem venceu? Foi o Inimigo. ... assim, tem dois caminhos, o certo e o errado, e qual você

escolhe? Você vai ficar no meio dos dois... se o Inimigo tá de um lado e Deus tá de outro e você tá no meio... e quem vai falar mais alto? O Inimigo ou Deus? A gente, que é jovem, tenta os dois lados... o Inimigo dá... e a voz de Deus tá à altura, mas quem tem um olhar mais certo, não vai atrás do Inimigo.

A fala deste jovem, um dos poucos que se autodeclarava católico, reforça a percepção de que o transcendente habita este mundo e não está escondido ou exilado, mas se faz concreto nas escolhas e nas oportunidades para escolher o caminho certo ou o errado, o caminho oferecido por Deus ou pelo Inimigo. Esta *mundanização* do catolicismo segue a trilha já colocada por Freire e pela Igreja desde o Vaticano II, fazendo com que o trabalho do Centro Social possa ser compreendido como uma salvação religiosa. Se há o caminho errado, oferecido pelo crime e pelas circunstâncias socioeconômicas de privação, o caminho certo é oferecido pelo Centro Social com o estímulo aos estudos e ao emprego formal, isto é, a inclusão social como salvação própria ao indivíduo que vive no mundo e do mundo.

O testemunho de salvação desses jovens é ao mesmo tempo cristão e secular e evidencia a secularidade católica brasileira. É preciso pontuar que a prática do testemunho não foi iniciativa dos jovens do Centro Social, mas uma demanda por parte da instituição. Alguns me contaram que ficaram surpresos quando receberam o pedido de contar um pouco da própria vida. Eram poucos os que, sendo cristãos, já tinham “dado testemunho” em suas igrejas. A maioria nunca tinha feito algo parecido, pois ou não eram cristãos, ou não tinham passado por essa experiência.

A narrativa testemunhal não estava preparada nem era derivada de outro contexto, mas produzida sob demanda. Ela era resultado da interpelação sofrida pelos agentes sociais e religiosos e visava uma audiência específica que eles conheciam muito bem: os jovens que estavam excluídos, que ocupavam a mesma posição que eles ocuparam pouco tempo antes¹³.

Pude verificar que a narrativa testemunhal segue um determinado enredo e sequência de acontecimentos¹⁴. De maneira antagônica à narrativa confessional, o testemunho é um ato de fala público endereçado a uma comunidade. O passado memorado não é, necessariamente, o de um pecado ou erro individual sobre o qual o narrador precisa pedir perdão, podendo ser enunciado como algo que aconteceu com o narrador, de maneira mais aproximável à narrativa do trauma que à da confissão (ver Seligmann-Silva 2008). O testemunho de Freire relatado acima traz essa marca do erro e da transformação, mas o testemunho dos jovens não apresentava invariavelmente essa condição, muitas vezes bastando o contexto de pobreza (e a tentação evocada acima) como os elementos negativos a serem superados. Assim, o começo era, sempre, uma descrição do cenário anterior à ruptura salvífica.

Ouvía-se sobre a experiência da pobreza e a associação com o mundo do crime, seja por parte do próprio narrador, seja por parte de seus familiares e amigos.

Nesse último caso, o jovem está numa situação de perigo iminente, correndo o risco de cruzar a fronteira entre o Bem e o Mal. Essa situação configurava um determinado modo de ser, uma subjetividade daquele jovem naquele contexto. As narrativas apresentavam como ele era no passado, pontuando coisas vistas como erradas aos olhos do narrador atual, pós-salvação.

Vê lá perto do Centro Social... tem muita biqueira, tem muita biqueira... tem muita gente lá que hoje é usuário de droga, traficante, tá preso, tá morto... muitos colegas nossos lá, tá morto. Gente que fez dois meses de Agente Jovem lá e virou usuário, ladrão, tá morto, tá na Febem... a gente mora no meio da favela, eu, por exemplo, moro no meio de duas favelas. De um lado tem ponto de droga, do outro tem ponto de droga, de um lado tem traficante, do outro tem traficante, tem bandido.

Nas narrativas testemunhais a importância do erro anterior reside em atestar a força da transformação. O testemunho é uma narrativa da ruptura, assim como as que enunciam a conversão. Porém, não se trata necessariamente de uma conversão religiosa, nem de uma ruptura radical (Robbins 2007). O testemunhante não esquece nem abandona o seu passado, ele o rememora continuamente, isto é, revive o passado em sua narrativa, atualizando e negando a tentação dos erros anteriores.

O processo de inclusão social é uma salvação individual e que pode desenvolver-se em uma salvação individualizante. A interpelação dos agentes sociais e religiosos para que esses jovens se tornem testemunhantes e exemplares visa justamente evitar esse último desenvolvimento, reforçando os laços comunitários, de parentesco e de vizinhança, ou seja, forçando a balança para a relacionalidade. Com isso, esses jovens não podem romper com o passado em absoluto, pois o que é passado individual para eles é presente (e talvez mesmo futuro) para muitos familiares e amigos. O testemunho coloca em jogo um complexo imbricamento, não apenas entre religião e secularidade, como também entre temporalidades – fazendo coincidir o passado de um com o futuro de outros – e de uma trajetória individual com a expectativa e as esperanças coletivas. Os trechos de rememoração do passado trazem, quando não a participação direta no mundo do crime, a presença desse mundo por meio das relações próximas de familiares e amigos.

O momento de ruptura advém de um apoio financeiro e moral por parte dos educadores do Centro Social. É a potência da “ajuda” (Dullo 2011) e das oportunidades que eles visam oferecer para que o jovem possa perseverar na tentativa de superar o cenário no qual está imerso. A partir dessas ajudas os jovens passavam a experimentar a ideia de que era possível conseguir uma mudança de vida. Certamente o caminho não era fácil e, como eles próprios diziam, a grande maioria não conseguiria, mesmo com o auxílio das políticas públicas, do Centro Social e dos educadores com quem se relacionavam diariamente.

Mas tinha parado de estudar... na quinta série. Aí foi mudando minha visão... Aí passei a conhecer um pouco mais dos ensinamentos. [...] Eu era matriculado, mas não ia, aí minha orientadora [do Centro Social] ia me buscar em casa... ela ia todo dia de manhã me buscar na minha casa. Aí passou um ano, mais, passou quatorze meses na verdade. Aí eu passei a ser voluntário: no serviço social, depois passei a ser voluntário na biblioteca, depois voluntário no “Pequeno cidadão”...

A ruptura com o contexto é resultado da ação humana e não da intervenção divina. Ao narrarem como essa ruptura se instaurou eles acabavam por valorizar o trabalho do próprio Centro Social e dos agentes religiosos e sociais, ao mostrar como é a intervenção deles que modificou a trajetória de cada um. Talvez seja por isso que a narrativa testemunhal acontecia com maior frequência em celebrações, inexistindo um momento ritual cotidiano que a incorporasse. No dia a dia não havia espaço nem justificativa para reunir jovens egressos e os presentemente atendidos, não havia nenhuma cerimônia religiosa compulsória nem qualquer atividade que se assemelhasse a um culto. A prática do testemunho como um ato de fala empoderado e ritualizado só foi observável – em contraposição à exemplaridade cotidiana ancorada na presença na comunidade, como argumentei anteriormente (Dullo 2011) – numa celebração da parceria da política pública com o Banco do Brasil (Programa Jovem Aprendiz). Assim, o testemunho tornava-se ao mesmo tempo uma narrativa individual e coletiva, uma exibição de que a salvação era possível e um apelo para que os laços comunitários com o Centro Social fossem reforçados e celebrados.

O curioso é pensarmos que essa narrativa era oferecida para uma audiência que era demasiadamente semelhante ao narrador, composta por jovens que tinham a mesma vivência do bairro, da favela, a experiência da pobreza, da violência, do crime. A audiência já frequentava o Centro Social, conhecia os agentes religiosos e as ações que eles e elas desempenhavam ajudando-os. Qual a razão de oferecer esse testemunho? O que eles ofereciam era um testemunho da viabilidade da inclusão social e da mudança de vida. De que uma ruptura com o fluxo da vida de marginalidade e privação era possível.

Porém, se a experiência que os jovens exemplares repassavam para os demais era a de que era possível mudar de vida, o que tornava o testemunho desses jovens eficaz para que a almejada salvação ocorresse? O argumento que quero fazer avançar aqui é o de que certas condições são necessárias para a eficácia social do testemunho, ou seja, que a dimensão performativa depende de certas características que encontraremos no conteúdo, na dimensão informativa da narrativa.

A partir de Bourdieu (1998) e da crítica feita por Butler (1998), podemos delinear alguns caminhos para a eficácia da ação social. Por um lado, um ato de fala deve cumprir determinadas condições lógicas: não é possível que o comando de abrir a porta seja eficaz se não existir uma porta fechada. Por outro lado, o ato de fala

precisa cumprir determinadas condições sociológicas para que seja eficaz, a principal delas é a relação de semelhança entre a trajetória do narrador e da audiência, como discutirei a seguir.

A principal discordância entre os dois autores, no que interessa à nossa discussão, se dá acerca da legitimidade para realizar o ato de fala. Bourdieu enfatiza que aquele que realiza o ato de fala precisa ser autorizado a falar, ao passo que Butler enfatiza a potencialidade do sujeito falar com autoridade, mesmo sem ter sido autorizado socialmente. Assim, de acordo com a crítica de Butler, para Bourdieu o ato de fala dependeria da posição social do enunciador e seria autorizada na medida em que o agente incorporasse o habitus daquele campo por meio de uma série de práticas miméticas, terminando por reproduzir o status quo. Butler, por outro lado, está mais interessada no ato de fala como uma performance política capaz de subverter a ordem normativa e em ver como um ato de fala injurioso e ofensivo (como falas machistas e racistas, entre outras) pode ser subvertido por sujeitos menos qualificados na balança do poder.

Ao observar o ato de fala dos testemunhos pude constatar que a eficácia social e simbólica reside na relação entre o narrador e o receptor do ato de fala. É essencial que o testemunhante possua legitimidade para que sua fala seja eficaz, mas essa legitimidade não advém da atribuição feita por outro sujeito, mas da relação entre a sua trajetória e a daqueles que o ouvem. Ou seja, o testemunho precisa ser direcionado para uma audiência específica, de maneira a ressoar com as experiências subjetivas dos ouvintes para que possa ser replicado. É preciso que a audiência seja composta por indivíduos cujas subjetividade e situação social se assemelhem às do narrador no passado. O cerne da condição sociológica de eficácia é a relação entre o passado e o presente do narrador e o futuro do receptor.

Porém, a própria semelhança entre eles é também parte de um processo que reúne tanto a lenta incorporação de um habitus no dia a dia da instituição quanto a interpelação performativa que interessa a Butler. Ao falarem de si a partir de um coletivo relacional, eles incluem sua audiência como sujeitos da narrativa: cria-se um nós ao qual todos eles pertencem, um nós que os interpela como excluídos ao comprimir a temporalidade do presente da audiência com o passado do narrador.

Essa relação temporal pode igualmente ser observada após analisar que o Centro Social optava por contratar como funcionários alguns moradores da comunidade. Isso não ocorria apenas entre funcionários da limpeza e manutenção, mas centralmente com os educadores sociais. O importante era aproximar os jovens da percepção de que alguém oriundo das mesmas condições que eles poderia mudar de vida e ser “incluído socialmente”. Nesse sentido, o Centro Social funciona como criador de um contexto e promotor de uma prática. Uma das educadoras confirmou essa interpretação ao mesmo tempo que lamentava a recente mudança nessa diretriz:

No passado, a maioria dos funcionários era da mesma comunidade da gente, moravam todos ao redor do Centro Social... tinha gente que

não era dali, tinha que pegar condução, era de Cidade Tiradentes, mas até aí, tudo bem, não é da burguesia, é pobre, é favelado... Só que não tinha ninguém do centro, do financeiro. Eles batalharam para pagar a faculdade deles. Agora, os que tão chegando lá, não, os pais que bancaram a faculdade deles... eles estão colhendo o que os pais plantou. Eles não viveram a experiência... eles não têm a vivência da comunidade.

A proximidade e a semelhança entre o testemunhante e o receptor podem atingir extremos, como o de membros da mesma família. Nesse sentido, quando um jovem narra seu passado e rememora a transformação pela qual passou, ele se lamenta que isso tenha acontecido individualmente e demonstra sua intenção de transmissão da experiência e da verdade alcançada. O testemunho cotidiano da experiência de transformação é essencial na replicação do processo.

Meus irmãos entraram [no Centro Social] depois que eu saí. Eu falava para eles participarem, primeiramente que a gente não tinha nada pra fazer e... coisa ruim tem um monte né, tem sobrando. E primeiro eu colocava isso, depois da verba que a gente ganhava, né [do Programa Agente Jovem], e depois do ensino que eles ofereciam. [...] Então eu e meus irmãos, a gente gostava pra caramba das oportunidades que eles ofereciam. E a gente não tinha opção também. Gostava pra caramba por conta das atividades. Tivemos até teatro lá... e você sabe que hoje o jovem é alienado, né, limitado, não tem expressão, não sabe falar. Eu, antes, não falava nada, só comecei a falar depois que entrei lá. Dão oportunidade de debate, em roda, aí você vai colocando a sua ideia e vai falando... aí vem alguém e faz uma palestra, aí você elabora pergunta e tal, é uma forma de você se expor também. Show de bola. Meus irmãos gostavam também.

Para finalizar, gostaria de chamar a atenção para a compressão temporal operada nesse trecho. Após começar pontuando que os irmãos só entraram no Centro Social depois de ele ter saído e de afirmar que foi um dos incentivadores dos irmãos por ter sido bem-sucedido em seu processo de salvação da criminalidade, não é possível distinguir a temporalidade individual dos irmãos e a dele.

O testemunho articula uma temporalidade própria, em que o passado do testemunhante se assemelha ao presente da audiência, e o presente do testemunhante ao futuro da audiência. Na medida em que o indivíduo se oferece como um exemplo de trajetória possível, há uma compressão entre passado, presente e futuro que articula relacionalmente o testemunhante e a audiência, unindo-os num sujeito coletivo que participa do processo de transformação e ruptura, instaurando nos ouvintes a ampliação dos horizontes de possibilidade e interpelando-os para assumir não apenas uma

visão de si como excluídos, mas, sobretudo, a imaginar um futuro em que eles estarão na posição de testemunhantes.

Conclusões

A prática do testemunho não se limita a uma esfera ou domínio. Os casos apresentados neste texto procuraram demonstrar que a partir de posições de um determinado segmento católico, preocupado com questões sociais, o testemunho pode ser percebido como desvinculado dessa filiação religiosa e adquirir usos educacionais e políticos que foram fundamentais na formação da sociedade brasileira democrática. A possibilidade de percepção desse testemunho como desvinculado da religião é parte da secularidade vivida no Brasil, uma secularidade católica.

O deslocamento do testemunho entre posições tidas como religiosas, políticas ou educacionais nos permite compreender que a própria separação dessas esferas pode entrar em discussão. A historicidade do testemunho ao longo das décadas da segunda metade do século XX torna evidente que a formação da secularidade no Brasil se deu de maneira singular, dificultando a compreensão para aqueles que esperavam um progressivo declínio da importância da religião. O processo que procurei apresentar a partir da prática do testemunho mostra que agentes católicos, tanto os membros da Igreja quanto os do laicato, participaram da formação dessa secularidade por meio de uma entrada e permanência no mundano. Esse processo, que chamei de mundanização, não segue a interpretação de que o testemunho teria se “secularizado”, isto é, perdido sua dimensão religiosa, mas argumenta que a própria secularidade foi formada a partir de uma determinada posição religiosa – no presente caso, um catolicismo social.

Recuperar essa dimensão a partir de Paulo Freire é relevante para salientar que não se trata de um empreendimento de uma instituição, mas que um pensador de destaque e altamente congratulado pela sua contribuição à educação brasileira pode ser reconhecido como parte desse processo. Mais ainda, essa opção metodológica nos permite vislumbrar a relevância de experiências individuais em processos sociais mais amplos. A proposta pedagógica de Paulo Freire pretendia uma transformação das estruturas sociais a partir das transformações das subjetividades individuais. O primeiro passo oferecido foi o da sua própria experiência, com seu testemunho.

Ao fazer uso do termo ao longo de diferentes livros e falas, Freire mobilizava a sua experiência de vida – de infância – para justificar e explicar a sua proposta. Coincide aqui a razão pedagógica com a valorização do indivíduo, tanto no plano íntimo, da autoestima, quanto no plano social de afirmação da cultura e coletividade a que ele pertence. O testemunho, em Freire, nos permite ver a importância da presença (em contraposição à representação), da individualidade do povo e de seus membros (em contraposição ao amorfo da “massa”) e de seu potencial para o envolvimento com o mundo (em contraposição à apatia e distanciamento dos “bestializados”).

Tudo isso por meio da narrativa de uma experiência concreta e no interior de um processo de diálogo entre semelhantes.

O caso etnográfico opera deslocamentos em relação à proposta inicial de Freire. Se antes tínhamos a valorização do oprimido, agora vemos a ênfase ainda mais subjetiva e individual da categoria de autoestima. O objetivo, entretanto, é o mesmo: promover a percepção de que aquela população é capaz de agir e participar da vida social em sua integralidade. Em ambos os casos, o mal que impede essa participação é imanente e social, mas em Freire o aspecto econômico do capitalismo e da transformação das pessoas em coisas é o elemento central, ao passo que, no modelo atual, se busca a inclusão social, isto é, uma salvação atrelada a uma maior adequação à normatividade do mercado de trabalho. O mal a ser combatido não é o capitalismo desumanizante, mas o crime e a associação com a violência. Por fim, vimos como em ambos os momentos era central para a eficácia da transformação que houvesse um adequado conhecimento da realidade do outro. Porém, também aqui vemos o deslocamento operado de maneira relevante. Se para Freire era a pesquisa – inclusive a antropológica – que ofereceria dados para essa ação social, no caso contemporâneo há uma aproximação tão grande que não basta conhecer a realidade social, é preciso que tenha vivenciado a mesma experiência. Há uma intensificação da disposição, fazendo com que os melhores educadores sejam aqueles que vivem na mesma região ou sob as mesmas condições socioeconômicas. Este último aspecto ressalta ainda mais a importância do testemunho na vida contemporânea. “Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum” (Halbwachs apud Pollak 1989:4).

Uma das conclusões deste texto foi a de que o testemunho pode ser mais bem compreendido quando se leva em consideração as dimensões informativa e performativa da narrativa, analisando cinco elementos que operam em relação.

O primeiro elemento é a interpelação que constitui o sujeito e o vincula a um contexto. O segundo é a experiência capaz de promover uma ruptura na trajetória individual. O terceiro é o acesso a uma verdade derivada daquela experiência e a transformação da subjetividade anterior. O quarto é a narrativa propriamente dita, ou seja, a emissão é um momento intermediário no qual o testemunhante rememora os acontecimentos anteriores no seu ato de fala. O pesquisador só tem acesso aos primeiros momentos por meio da narrativa, e é a partir dela que pode recompor o ciclo. O quinto elemento é a replicação dessa interpelação para uma audiência e a formação de um ciclo testemunhal que, se bem-sucedido, se reiniciará quando a audiência passar pela experiência transformadora e oferecer o próprio testemunho.

O testemunho possui tanto uma historicidade em sua relação com a sociedade brasileira quanto uma temporalidade cíclica interna. Sendo um ponto de parada

numa rede de transmissões, o testemunho conecta passado e futuro. Ele recupera o passado, não apenas o rememorando, mas revivendo-o, fazendo do passado uma presença atuante. Mais ainda, ele articula um determinado regime de historicidade (Hartog 2013), o da *historia magistra vitae* (Koselleck 2006), mas deslocando-o para uma escala individual. Ao trazer uma experiência do passado para o presente, ele altera a própria percepção do futuro da sua audiência (ou, nos termos de Koselleck, promove uma expansão do horizonte de expectativas).

O objetivo desses testemunhos é promover a ação da sua audiência, isto é, fazer agir. Isso ocorre na medida em que consegue articular outra visão do futuro. O passado é usado para anunciar um futuro possível, é um testemunho da possibilidade de mudar o presente de quem o escuta, ao mostrar que o passado de quem o narra já foi mudado. O presente do narrador é o futuro do ouvinte.

O testemunho desses jovens, próprio de uma secularidade prenhe de catolicismo, justamente por trazer como experiência transformadora a própria possibilidade de mudança de vida, promove uma articulação temporal essencial para sua eficácia e, por conseguinte, para a salvação.

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. (1996), "Comments on Conversion". In: P. van der Veer (ed.). *Conversion to Modernities: the globalization of Christianity*. New York: Routledge.
- _____. (2003), *Formations of the secular modern: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- AZZI, Riolando. (2008), *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- BENJAMIN, Walter. (1994), "O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov". In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 7ª ed.
- BOURDIEU, Pierre. (1998), *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP.
- BUTLER, Judith. (1997), *Excitable speech: a politics of the performative*. New York and London: Routledge.
- _____. (1998), "Performativity's social magic". In: R. Shusterman (ed.). *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- _____. (2005), *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.
- CHEVALLIER, Philippe. (2011), *Michel Foucault et le Christianisme*. Lyon: ENS Éditions.
- COSTA, Marcelo Timotheo da. (2007), "Operação Cavalo de Tróia: a Ação Católica Brasileira e as experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC)". In: J. Ferreira e D. A. Reis (orgs.). *Nacionalismo e reformismo radical (1945-1964)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DULLO, Eduardo. (2011), "Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade". *Religião & Sociedade*, vol. 31, n° 2: 105-129.
- _____. (2012), "Após a (Antropologia/Sociologia da) Religião, o Secularismo?". *Mana*, vol. 18, n° 2: 379-392.
- _____. (2013), *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da pedagogia de Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/ UFRJ.

- _____. (2014), "Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 29, n° 85: 49-61.
- FOUCAULT, Michel. (1995), "O Sujeito e o Poder". In: H. Dreyfus e P. Rabinow. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2004), *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2010), *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- FREIRE, Ana Maria Araújo. (2006), *Paulo Freire: uma história de vida*. Indaiatuba/SP: Villa das Letras.
- FREIRE, Paulo. (1980), *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Moraes, 3ª ed.
- _____. (2003), *Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis*. São Paulo: Editora UNESP, 2ª ed. rev.
- _____. (2005), *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HAHN, Alois. (1986), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63: 54-68.
- HARTOG, François. (2013), *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- KOSELLECK, Reinhart. (2006), *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RIO.
- LYRA, Carlos. (1996), *As quarenta horas de Angicos: uma experiência pioneira de educação*. São Paulo: Cortez.
- MASSOZ, Anna. (2014), *Trajetórias e aspirações de mulheres estudantes de um curso preparatório para a pós-graduação em uma comunidade da periferia do RJ*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- PAIVA, Angela. (2003), *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/IUPERJ.
- PIERON, Jean-Philippe. (2010), *Transmissão – uma filosofia do testemunho*. São Paulo: Edições Loyola.
- POLLAK, Michael et HEINICH, Nathalie. (1986), "Le témoignage". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin: 3-29.
- POLLAK, Michael. (1989), "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos* (FGV), vol. 2, n° 3: 3-15.
- ROBBINS, Joel. (2007), "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, vol. 48, n° 1: 5-38.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2008), "Narrar o trauma - A questão dos testemunhos de catástrofes históricas". *Psicologia clínica* (Departamento de Psicologia da PUC-Rio), vol. 20, n° 1: 65-82.
- _____. (2009), "Grande Sertão: Veredas como gesto testemunhal e confessional". *Alea. Estudos Neolatinos*, vol. 11: 130-147.
- _____. (2010), "O local do testemunho". *Revista Tempo e Argumento* (Programa de Pós-graduação em História), vol. 2, n° 1, jan.-jun.: 3-20.
- SERBIN, Kenneth. (2008), *Padres, celibato e conflito social: Uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. (2011), *A construção social do ex-bandido: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: 7Letras.

Notas

- 1 Agradeço os comentários a uma versão anterior, apresentada na 24ª RBA, e ao parecerista anônimo da Revista.
- 2 As reflexões sobre a formação do secular e as sensibilidades próprias de conversão ao mundo moderno estão pautadas pelas reflexões de Talal Asad (1996, 2003). Ver também Dullo (2012).

- ³ Trabalhei sobre este aspecto (Dullo 2013) ao analisar dois livros-testemunhos que se entrelaçam ao trabalho de Freire, um do teatrólogo Augusto Boal e outro de Frei Betto.
- ⁴ Resultados de ambas foram publicados isoladamente em Dullo (2011, 2014).
- ⁵ Em outro artigo (Dullo 2014), expus a relação existente entre a pedagogia de Freire e a proposta católica dos anos 1950 e 1960. Por essa razão, apenas recuperarei aqui algumas das ideias centrais.
- ⁶ Pesquisei a sua biblioteca particular no Instituto Paulo Freire. As obras do período formativo que permaneceram são valiosas por conterem grifos e anotações, além de datas de aquisição/leitura.
- ⁷ Inclusive os pais dela, Aluizio e Genove, os já mencionados donos da escola em que ele estudou e trabalhou.
- ⁸ O trecho citado é parte do Anexo I, documento relativo ao trabalho na zona paroquial da Casa Amarela.
- ⁹ Apesar de Butler (1997, 2005) focar sua discussão na interpelação injuriosa, ofensiva, suas formulações teóricas são adequadas para tratarmos de qualquer interpelação que constitui uma subjetividade. Mais ainda, a sua preocupação é com o que o sujeito faz com essa interpelação, como responde e *presta conta de si mesmo* – daí o título da obra (2005).
- ¹⁰ Cf. Chevallier (2011:111), Foucault (1995).
- ¹¹ Sobre a tensão entre o mundo do crime e a luta pela salvação cristã, ver Teixeira (2011).
- ¹² O jovem em questão havia completado os 18 anos, sendo compulsoriamente desligado dos programas sociais públicos e concluindo sua relação formal com o Centro Social. Ele havia também terminado o Ensino Médio, mas não ingressara no Ensino Superior. Ao invés disso, começou uma carreira de traficante, acreditando que conseguiria negociar com o tráfico que se desligaria depois de um tempo, pois era “apenas para juntar um dinheiro para começar o próprio negócio”. Sua intenção era reafirmada ao dizer que nunca foi usuário de drogas e que via a situação puramente do ponto de vista comercial. Casos como esse funcionavam como contraexemplos, como demonstração do risco a que esses jovens estavam submetidos, realimentando a lógica de ação social como ação salvífica.
- ¹³ Há outra audiência para esses testemunhos, mas não observei pessoalmente. Em alguns casos os agentes religiosos convidavam o jovem para dar o testemunho no colégio privado, de elite. Podemos especular, a partir das conversas com os religiosos, que a intenção era a de oferecer uma perspectiva de alteridade social, da pobreza, para os jovens de elite. Assim, em uma conversa com dois jovens, um deles comentou, falando também para o amigo: “O que acho interessante, na história dele [...] Lembra quando fomos chamados pra falar no Colégio pros alunos? Porque fazia oito anos que eu conhecia ele, desde que entrei no Centro Social e não sabia que o pai dele era criminoso, que o irmão tava preso nem nada, e aí ele disse, contando a história dele pros alunos que, hoje, na faculdade que ele tá estudando, antes ele olhava os carros na rua... e agora ele estuda lá”.
- ¹⁴ Infelizmente não possui uma gravação das narrativas que presenciei, o que me impede de fazer transcrições detalhadas e completas. Em conversas posteriores pude gravar trechos que reconheci como pertencendo ao testemunho. A discussão sobre a narrativa apoia-se e reelabora a reflexão de Benjamin (1994).

Recebido em abril de 2016.
Aprovado em maio de 2016.

Eduardo Dullo (eduardo.dullo@ufrgs.br)

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ.

Resumo:

Testemunho: cristão e secular

Em um Centro Social Católico, os jovens bem-sucedidos no processo de inclusão social eram incentivados a oferecer um testemunho de sua trajetória de vida para os outros jovens excluídos. Tal prática era fundamentada na pedagogia de Paulo Freire e visava demonstrar o protagonismo e o “empoderamento” dos jovens. O presente artigo visa explorar uma série de imbricamentos dessa prática do testemunho, mostrando como ele é, ao mesmo tempo, cristão e secular, informativo e performativo, individual e relacional. Conclui que a eficácia do testemunho depende desses imbricamentos, visíveis em sua historicidade (da pedagogia de Freire ao uso contemporâneo) e na sua temporalidade relacional (o passado do narrador é projetado no futuro da audiência), evidenciando a secularidade católica brasileira.

Palavras-chave: testemunho, catolicismo, secularidade, inclusão social, Paulo Freire.

Abstract:

Testimony: Christian and Secular

At my fieldwork in a Catholic Social Centre, I had noticed that youngsters well succeeded in the social inclusion process were encouraged to offer a testimony to other excluded teenagers. This practice was rooted in Paulo Freire’s pedagogy and aimed to exhibit them as protagonists and ‘empowered’ youngsters. This text explores a series of entanglements of testimony as a practice, discussing it as simultaneously Christian and secular, informative and performative, individual and relational. The conclusion suggests that the testimony’s efficacy is dependent on these entanglements, which are visible in its historicity (from Freire’s pedagogy to the actual use) and in its relational temporality (the narrator past is projected on the future of his audience), making visible the Brazilian Catholic secularity.

Keywords: testimony, Catholicism, secularity, social inclusion, Paulo Freire.